University of Macerata (Italy)

Umanesimo e Tecnologie

Sorbonne University (France)

Concepts et Langages

Thesis' title

The Letter and the Thought: Simplicius and the Neoplatonic Conceptions of the Harmony between Plato and Aristotle

(La lettre et l'esprit. Simplicius et les conceptions néoplatoniciennes de l'harmonie entre Platon et Aristote)

PhD Student

Emanuela Giada Capasso

UNIVERSITY OF MACERATA

PhD Advisor

Prof. Arianna Fermani

Coordinator PhD Programme

Prof. Roberto Lambertini

ATENEO PARTNER

PhD Advisor

Prof. Anca Vasiliu

Coordinator PhD Programme

Prof. Adeline Wrona

YEAR 2024/2025

Sorbonne Université

Università di Macerata

École doctorale « Concepts et Langages »

Centre de recherche sur la pensée antique (Centre Léon Robin) – UMR 8061

La lettre et l'esprit. Simplicius et les conceptions néoplatoniciennes de l'harmonie entre Platon et Aristote

Par E. Giada Capasso

Thèse de doctorat de Philosophie

Dirigée par **Mme. Anca Vasiliu** (Directrice de recherche, CNRS, Sorbonne Université) et **Mme. Arianna Fermani** (Professoressa associata, Università di Macerata)

Devant un jury composé de : **Mme. Corrias Anna**, Professor, Ralston College, Examinatrice ; **Mme. Fermani Arianna**, Professoressa associata, Università di Macerata, Co-directrice de thèse ; **M. Giglioni Guido**, Professore associato, Università di Macerata, Examinateur ; **M. Gourinat Jean-Baptiste**, Directeur de recherche, CNRS, Sorbonne Université, Examinateur ; **M. Roux Sylvain**, Professeur, Université de Poitiers, Rapporteur ; **Mme. Vasiliu Anca**, Directrice de recherche, CNRS, Sorbonne Université, Co-directrice de thèse.

Résumé

Cette thèse part de la notion d'harmonie pour examiner la manière dont Simplicius de Cilicie (VIe s. apr. J.-C.) interprète et réélabore le rapport entre Platon et Aristote. Le point de départ est la dialectique des contraires, héritée d'Héraclite, qui devient chez Simplicius une clé herméneutique et métaphysique permettant de dépasser les divergences apparentes et de restituer une concordance plus profonde. L'originalité de Simplicius réside dans l'introduction des catégories de συμφωνία et διαφωνία. L'interprète, selon lui, ne doit pas s'arrêter à la λέξις des critiques aristotéliciennes de Platon, mais remonter au νοῦς, où se révèle une convergence substantielle. Lire et commenter signifie ainsi mettre en dialogue des systèmes de pensée et transformer la dissonance en unité. Ce cadre conduit à sa réflexion sur le mal : celui-ci n'est pas un principe autonome, mais une privation, une παρυπόστασις dépourvue de fondement ontologique. Ce qui apparaît comme discordant s'inscrit dans un ordre supérieur, sans être ni légitimé ni supprimé. L'harmonie joue un rôle de neutralisation, intégrant le mal sans l'ériger en substance. La première partie de la recherche analyse le débat sur les principes premiers et la manière dont Simplicius, face à la critique aristotélicienne, affirme l'unité du réel contre toute forme de dualisme. La seconde explore la dimension éthique et théologique, notamment dans le *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, où l'âme, intermédiaire entre le divin et le corruptible, devient le lieu du libre arbitre et du mal moral. La notion d'automouvement, lue dans une perspective platonicienne, y joue un rôle décisif. L'épilogue s'ouvre à la Renaissance, avec le projet de *philosophia universalis* de Jean Pic de la Mirandole et la controverse avec Antonio Cittadini, témoignant de la permanence de l'héritage simplicien et de sa capacité à nourrir la réflexion sur l'unité du réel au-delà de l'Antiquité. La thèse met ainsi en lumière comment, chez Simplicius, l'exégèse ne se réduit pas à une activité doctrinale mais constitue un cheminement spirituel vers l'unification de l'âme et le retour à l'Un. L'harmonie devient un principe de médiation universelle : entre doctrines, entre niveaux de réalité, entre l'homme et le divin.

Summary

This dissertation takes the notion of harmony as its starting point in order to examine how Simplicius of Cilicia interprets and reshapes the relationship between Plato and Aristotle. The background lies in the Heraclitean dialectic of opposites, which in Simplicius becomes both a hermeneutical and a metaphysical principle: a means of moving beyond apparent divergences and disclosing a deeper concord.
Simplicius' originality lies in his introduction of the categories of συμφωνία and διαφωνία. For him, the interpreter must not remain at the λέξις of Aristotle's critiques of Plato, but ascend to the νοῦς, where a substantial convergence is revealed. To read and to comment is thus to set philosophical systems into dialogue and to transform dissonance into unity. Within this framework, Simplicius develops his account of evil: it is neither an autonomous principle nor a substance opposed to the good, but a privation, a παρυπόστασις lacking ontological foundation. What appears discordant is integrated into a higher order, without being legitimised or abolished. Harmony thereby plays a role of neutralisation, absorbing evil without granting it substantiality. The first part of the dissertation analyses the debate on first principles, showing how Simplicius, in

response to Aristotle's critique, affirms the unity of reality against all forms of dualism. The second part explores the ethical and theological dimension, especially in the *Commentary on Epictetus' Handbook*, where the soul, positioned between the divine and the corruptible, becomes the locus of free will and moral evil. Here, the notion of self-motion, reinterpreted in a Platonic perspective, proves decisive. The epilogue turns to Renaissance reception, with Giovanni Pico della Mirandola's project of a *philosophia universalis* and his controversy with Antonio Cittadini, testifying to the enduring influence of Simplicius and his contribution to the reflection on unity beyond Antiquity. The dissertation thus shows that, for Simplicius, exegesis is not merely a doctrinal activity but a spiritual path toward the unification of the soul and the return to the One. Harmony becomes a universal principle of mediation: between doctrines, between levels of reality, and between the human and the divine.

S. de B. – D'une certaine manière, il y a toujours un suspense.
J.-P.S. – Toujours ; il se résout à la fin.
S. de B. – On se demande toujours ce qui va arriver.
Et même dans un essai, le lecteur se demande toujours :
mais qu'est-ce qu'il va dire maintenant, qu'est-ce qu'il veut prouver ?
J. -P. S. – Et qu'est-ce qu'il veut dire maintenant
et comment répond-il à ces objections ?
Le temps intervient donc aussi.
Et a travers ce temps, cette construction de l'objet,
je lisais le monde, c'est-à-dire l'être métaphysique.

SIMONE DE BEAUVOIR, *Le cérémonie des adieux.*
Suivi d'Entretiens avec Jean-Paul Sartre, Paris, Gallimard, 1981.

Table des matières

Avant-propos

I. *« Quid velit et possit rerum concordia discors » : une histoire à plusieurs voix* p. 10

II. *Plan de la thèse* p. 16

Introduction

Voix première p. 20

I. *Le moyen-platonisme* p. 20
1.2 La redécouverte des œuvres aristotéliciennes

II. *Un nouveau regard : Ammonios Saccas* p. 32

III. *Le néoplatonisme : innovation et conciliation* p. 36
3.1 La tradition pythagoricienne
3.2. Syrianus, le dissident

IV. *Le cursus néoplatoniciens* p. 44
4.1 Les prérequis pour la recherche et l'exégèse

V. *Athènes et Alexandrie, le conflit entre païens et chrétiens* p. 54

VI. *Simplicius : platonicien ou aristotélicien ?* p. 60
6.1 Notes biographiques
6.2 Simplicius héritier d'une tradition

Partie I

Principes et plausibilité de principes p. 75

Chapitre I

Leçons et réactions platoniciennes p. 76

I. *Au-delà de la frontière de l'écriture* p. 76

II. *Une contradiction inconciliable ?* p. 81

III. *La critique aristotélicienne* p. 85

3.1 La *Physique*

3.2 Aristote face à Platon : la distinction entre matière et privation

IV. *L'ἀρχὴ κυριώτερα* p. 100

Chapitre II

L'harmonie universelle p. 104

I. *Possibilité et nécessite* p. 104

II. *Le plan logique : le* Commentaire sur les *Catégories* d'Aristote p. 110

2.1 La substance n'a pas des contraires

2.2 L'influence de Proclus

2.3 Simplicius face à Plotin

III. *L'existence collatérale du mal* p. 127

IV. *Sur la matière e la privation : l'harmonie entre Platon et Aristote* p. 131

4.1 L'essence privative de la matière

4.2 La tradition platonicienne : le témoignage d'Hermodore

Partie II

L'itinéraire vers le Bien : descente et retour p. 145

Chapitre I

La connaissance du Bien p. 146

I. *La théologie, en toute connaissance de cause* p. 146

1.1 Le désir spontané de l'âme

II. *Le Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète* p. 159

III. *L'Un, le Bien, Dieu* p. 163

3.1 La simplicité originelle

IV. *Face au manichéisme* p. 171

4.1 L'autocontradiction de la doctrine manichéenne

4.2. L'essence primaire

4.3 L'existence adventice

V. *Une plongée renouvelée dans la* sympathéia p. 186

Chapitre II

Le voyage maritime p.188

I. *Les échos de la trame cosmique* p. 188

II. *Le processus intellectif* p. 197

2.1. Immutabilité, mouvement et transformation

2.2 Procession et retour

2.3. Simplicius, lecteur de Proclus

III. *Du mouvement dans l'âme : possibilité et signification* p. 210

3.1 Le mouvement de l'âme : une notion légitime ?

3.2 Simplicius, lecteur de Platon : l'âme automotrice

3.3 L'irréductible singularité de l'âme humaine

3.4 Les dynamismes de l'âme humaine :
entre raison et désirs irrationnels

IV. *Le périple par mer* p. 239

4.1 Une vie tournée vers le haut, une purification sans fin

Épilogue
La permanence de l'écho p. 251

I. *Le retour* p. 251
1.1 Un projet, un idéal
1.2 Le néoplatonisme de la Renaissance

II. *L'origine de la querelle : Gémiste Pléthon* p. 259
2.1 Bessarion, en défense de Platon

III. *Pic de la Mirandole* p. 268
3.1 Notes sur un parcours intellectuel
3.2 L'idéal et le risque d'une *philosophia universalis*
3.3 Le combats du savoir
3.3 Paix et discorde

IV. *Pic de la Mirandole à l'écoute de Simplicius* p. 282
4.1. L'hypothèse d'un chemin à tracer
4.2. *De l'être et l'Un*
4.3 La chimère du mal

Conclusion p. 302

Bibliographie p. 306

I. *Textes anciens : éditions, traductions et commentaires*
II. *Bibliographie secondaire*

Riassunto sostanziale p. 335

Résumé substantiel p. 353

Avant-propos

I. *« Quid velit et possit rerum concordia discors » : une histoire à plusieurs voix*

Ἁρμονία, *concordia*, διαφωνία, *dissonantia* : depuis le courant héraclitéen, la dialectique des contraires constitue un enjeu fondamental dans l'histoire de la philosophie, aussi bien grecque que latine. La complexité augmente lorsque les pôles à harmoniser ne sont plus des principes statiques, mais des pensées vivantes, complexes et en constante évolution. Le défi devient d'autant plus subtil que les deux pôles de cette tension sont incarnés par les philosophes qui ont profondément marqué l'histoire des idées : Platon et son disciple le plus authentique (γνησιώτατος τῶν Πλάτωνος μαθητῶν)[1], Aristote. En effet, ce qui est en jeu ici, c'est moins une opposition de doctrines qu'un défi herméneutique majeur : rapprocher deux pensées dont les parcours ne cessent de se croiser sans jamais se reconnaître.

Dans ce cadre, la notion d'*harmonie* demande à être interrogée. Que désigne-t-on exactement lorsqu'on l'applique à la relation entre deux systèmes philosophiques ? Souvent employé, ce concept ne va pas sans ambivalence : renvoie-t-il à un accord substantiel entre doctrines, ou plutôt à une compatibilité d'ensemble entre deux systèmes, ou bien s'agit-il d'une construction herméneutique élaborée *a posteriori* ?

Une première esquisse de réponse peut être formulée à partir d'un fragment attribué à Philolaüs : ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ δίχα φρονεόντων συμφρόνησις[2]. L'harmonie consiste donc à rassembler ce qui est différent, à faire émerger l'unité de la diversité (ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις), en établissant un accord entre ce qui, de prime abord, diverge (δίχα φρονεόντων συμφρόνησις)[3]. On pourrait soutenir que le processus d'intégration – qui prend parfois la forme d'un

[1] Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, V, 1, 9.

[2] Philolaüs, *Fragments*, 10,2. Édition critique de référence : H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, Berlin, Weidmann, 1951.

[3] *Ibid.*

mouvement de *reductio ad unum* – entre les pensées de Platon et d'Aristote s'est progressivement constitué, au fil de l'histoire de la philosophie, comme le fruit d'un effort constant : celui de rapprocher deux pensées à la fois distinctes et, à certains égards, dissonantes[4].

C'est précisément cette tâche philosophique que Simplicius de Cilicie s'emploie à accomplir. Le verbe grec συμφρονέω résume son projet : formé de la particule συν (ensemble, avec) et du verbe φρονέω (penser), on pourrait le traduire par « penser ensemble », « être en accord », ou encore « rassembler en une seule pensée ». En ce sens, l'effort de faire converger deux pensées distinctes apparaît, à bien des égards, comme une tentative *née de la pensée* elle-même, *traversant les pensées* existantes pour engendrer, à son tour, *une pensée nouvelle*. L'idée d'unir deux doctrines philosophiques en une vérité commune – mouvement qui, comme on le verra au fil de ce travail, peut se comprendre de diverses manières – prend forme à travers un patient travail d'interprétation des textes : selon les cas, ceux-ci sont lus, rapprochés, distingués, puis recomposés à la lumière de la *pensée* que l'on cherche, encore, à faire advenir.

Nous sommes ainsi confrontés à une formulation du linguiste Leo Spitzer : le concept de *consonantia*, tout comme celui de ἁρμονία, ne peut être dissocié de celui

[4] La discussion sur le lien entre Platon et Aristote a nourri l'élaboration de multiples perspectives historiographiques et philosophiques, donnant naissance à de véritables écoles de pensée. Cette diversité pourrait être simplifiée et classée dans un tableau comprenant deux lignes d'interprétation opposées : d'un côté, la théorie selon laquelle la relation entre les deux philosophes repose sur le contraste et la réfutation de la philosophie platonicienne par Aristote ; d'un autre côté, la ligne d'interprétation que L. Palpacelli définit comme « continuiste » (Voir L. Palpacelli, *Aristotele interprete di Platone. Anima e cosmo,* Brescia, Morcelliana, 2013, p. 44.). Dans le cadre du débat contemporain, il est possible d'inclure dans le premier courant herméneutique les interprétations fondées sur le paradigme « génético-évolutif » de la pensée aristotélicienne, élaboré initialement par T. Case (T. Case, *Aristotle*, dans *The Encyclopaedia Brittanica*, Cambridge, Cambridge University Press,1910, vol. II, p. 501-522.) et développé par la suite par W. Jaeger (W. Jaeger, *Aristoteles*, *Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmann 1923). Selon cette école d'interprétation, Aristote, en se détachant progressivement de la doctrine platonicienne, aurait élaboré une pensée marquée par une orientation fondamentalement antiplatonicienne. À l'opposé, G. Reale a remis en question cette lecture, qu'il considère comme le fruit d'un malentendu théorique, *a priori* et antihistorique (G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Rome-Bari, Laterza, 2000, p. 12). Il convient toutefois de noter l'existence de positions intermédiaires entre ces deux approches interprétatives, positions qui ne sauraient être négligées. Ainsi, L. P. Gerson, *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2005, avance l'hypothèse d'un Aristote platonicien *malgré lui* : sa pensée se serait progressivement développée au fil du temps, gagnant en maturité sans toutefois s'orienter vers des thèses explicitement anti-platoniciennes.

de *temperare* ou de κεράννυμι – et inversement. Ce qui émerge alors n'est pas une simple fusion, mais le fruit d'un effort pour contenir, moduler et accorder des différences inhérentes à des éléments opposés[5]. En l'occurrence, des pensées distinctes, mais profondément polyphoniques[6].

Ainsi, la lecture exégétique de Simplicius pourrait se résumer à une seule catégorie, celle de l'*harmonie*. En introduisant pour la première fois les concepts de συμφωνία et διαφωνία pour décrire la relation entre la philosophie aristotélicienne et platonicienne, Simplicius structure le rapport entre ces deux penseurs et leurs systèmes selon plusieurs niveaux d'interprétation[7]. Selon lui, l'interprète ne saurait s'en tenir à la lettre (λέξις) des critiques formulées par Aristote, qui laisse apparaître un désaccord de surface, mais doit en rechercher l'esprit (νοῦς), où se révèle une convergence sur le fond. Il ne s'agit pas de nier les divergences, mais de montrer qu'elles peuvent coexister avec une forme d'unité plus profonde :

> Il faut aussi, à mon avis, qu'il ne regarde pas seulement la lettre de ce qu'Aristote dit contre Platon, pour condamner le désaccord de ces philosophes, mais qu'il considère le sens et suive à la trace l'accord qui, sur la plupart des points, existe entre eux[8].

---

[5] *Ibid*., p. 81-90.

[6] À cet égard, on signalera les différentes définitions de l'harmonie exposées par L. Gerson, *Aristotle and Other Platonist*, *cit.*, p. 3 : « 'Harmony', when used of two philosophical positions, can of course mean many things. Most innocuously, it can mean 'not in contradiction'or, simply, 'consistency.' There are countless philosophical positions that are harmonious in this sense simply because they are logically unconnected. Usually there is little point even in mentioning that A's position does not, in fact, contradict B's. Those who held Aristotelianism to be in harmony with Platonism did not mean merely that their views were not in contradiction with each other. Another relatively weak though significant sense of 'harmony' underlies the principle 'the enemy of my enemy is my friend'».

[7] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 7, 29-32.

[8] Traduction de Ph. Hoffmann, dans Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*. Traduction commentée sous la direction de I. Hadot, *Fascicule I, Introduction. Première partie, (p. 1-9, 3 Kalbfleisch)*. Trad. de Ph. Hoffmann, avec la collab. de I. Hadot, P. Hadot. Commentaire et notes à la traduction par I. Hadot, avec des appendices de P. Hadot et J.-P. Mahé, Brill, Leiden-New York-København-Köln 1990. En voici le texte grec (Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 7, 28-31) : δεῖ δὲ οἶμαι καὶ τῶν πρὸς Πλάτωνα λεγομένων αὐτῷ μὴ πρὸς τὴν λέξιν ἀποβλέποντα μόνον διαφωνίαν τῶν φιλοσόφων καταψηφίζεσθαι, ἀλλ'εἰς τὸν νοῦν ἀφορῶντα τὴν ἐν τοῖς πλείστοις συμφωνίαν αὐτῶν ἀνιχνεύει.

C'est précisément cette méthode, faite de déplacements et de reconfigurations, que nous chercherons à examiner dans cette recherche. Par ailleurs, l'analyse qui suit se propose de mettre en évidence un élément structurant de la pensée de Simplicius : le double statut de l'harmonie, à la fois principe herméneutique et structure ontologique, principe d'interprétation et structure du réel.

En effet, l'harmonie constitue également une clé de compréhension du *cosmos*, un principe qui structure sa vision du monde et oriente sa réponse au problème du mal. Cette approche repose sur une conviction métaphysique : celle d'un ordre cosmique. Ce qui apparaît comme dissonant ou conflictuel – dans les textes comme dans le monde sublunaire – participe, à un autre niveau, d'une unité supérieure.

Cette idée nous permet ainsi de mieux comprendre et de définir les notions de *bien* et de *mal*. Dans ce cadre, le mal n'est pas un principe autonome, ni une force équivalente au bien. Il n'a ni existence propre, ni un fondement ontologique : il est privation, et ne dispose que d'une existence conjoncturelle. Ce n'est pas une ὑπόστασις, mais une παρυπόστασις. En ce sens, l'harmonie, en tant que structure du réel, permet de penser le mal sans le substantialiser. Elle joue ici un rôle de neutralisation, en intégrant le mal dans un ordre sans pour autant le légitimer, ni d'ailleurs l'annihiler, puisque l'harmonie en a besoin pour se constituer.

Enfin, le *leitmotiv* de cette recherche repose sur une hypothèse centrale, qui constitue la perspective à partir de laquelle est envisagé l'effort exégétique de Simplicius : l'exégèse ne se limite pas à une activité doctrinale. Pour Simplicius, elle engage un processus de transformation intérieure, orienté vers l'unification de l'âme et le retour au principe divin. Cette orientation traverse l'ensemble de son œuvre et tisse le lien entre ses analyses métaphysiques, éthiques et ses choix herméneutiques. Il s'agit donc d'une exigence philosophique qui est, chez Simplicius, à la fois existentielle et théologique[9]. Comme il écrit, l'acte de commenter les textes des Anciens participe, tout comme la quête de la vérité, d'un processus de purification intérieure. Il engage une forme de foi qui ne s'oppose pas à la raison, mais en constitue le prolongement : une *foi philosophique*, fondée sur la démonstration et

[9] Cette conception, comme on pourra le constater dans la dernière partie du présent travail consacrée à Pic de la Mirandole, est également présente dans son approche philosophique.

l'orientation vers le vrai. Comme nous le verrons, reprenant le verbe πιστεύω dans son sens aristotélicien, Simplicius en propose une *foi* qu'il qualifie de « philosophique et appropriée » (φιλοσόφως καὶ οἰκείως), réconciliant ainsi la démonstration philosophique avec le langage théologique.

Dans cette perspective, il devient possible de saisir toute la portée du thème central de cette étude : le problème du mal. Contredire, à l'aide des doctrines platoniciennes et aristotéliciennes, l'hypothèse d'une possible οὐσία du mal, démontrer son inexistence, ou plutôt son existence de substitut, ce n'est pas seulement rétablir la vérité des Anciens, mais plutôt mettre en lumière l'importance métaphysique, et donc théologique, du *seul* et *unique* principe : le Bien, l'Un, Dieu. Ainsi, écarter le dualisme, c'est déjà s'engager dans une ἐπιστροφή vers l'Un. À ce processus répond, chez Simplicius, une idée directrice, formulée à partir d'un vers homérique cité par Aristote dans le livre Λ de la *Métaphysique*, et repris à plusieurs reprises dans ses propres commentaires : « Le commandement de plusieurs n'est pas une bonne chose : qu'un seul soit chef »[10]. Pour Simplicius, cette sentence condense à la fois l'orientation éthique d'Aristote – tendre vers la perfection par la vertu – et son but théorétique : remonter, par la science, au principe unique de toutes choses. Comme il l'écrit dans son *Commentaire sur les Catégories*, Aristote « connaissait en effet ce principe scientifiquement, il y est arrivé et a proclamé haut et fort : 'le commandement de plusieurs n'est pas une bonne chose' » [11].

De telle manière, le concept d'*harmonie* devient un pivot de liaison : entre systèmes philosophiques, entre niveaux de réalité, entre âme individuelle et Dieu. Cependant, comme l'a souligné F. Verde, lorsqu'on parle d'harmonie doctrinale entre Platon et Aristote, il faut tenir compte d'un point décisif, à savoir la distinction fondamentale entre *concordisme* et *compatibilisme*[12]. En d'autres termes, c'est une chose de dire que Platon et Aristote s'accordent harmonieusement – en utilisant peut-être seulement un vocabulaire différent – et c'en est une autre de soutenir que sur une certaine question, ou même sur plusieurs questions, les visions des deux philosophes,

[10] Aristote, *Métaphysique* Λ, 1076 a3-4.

[11] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 6, 8-11 (traduction de Ph. Hoffmann, Simplicius, *Commentaire sur les* Catégories, Fascicule I, 1990).

[12] F. Verde, *Premessa*, in « Il concordismo tra Platone e Aristotele: momenti di storia dell'esegesi dall'Antichità al Rinascimento », *Bruniana & Campanelliana*, XXV, 2019, p. 369.

malgré leurs différences, sont compatibles. À cette différenciation, on peut ajouter une troisième catégorie essentielle : celle de la *neutralisation*, entendue comme la tentative de réduire ou d'atténuer la force d'une idée. Dans ce cadre, peut-on soutenir que Simplicius a effectivement neutralisé, et par conséquent rendu inoffensive, l'impact de la critique aristotélicienne adressée à Platon ? Le travail ici proposé prendra pour point de départ cette interrogation.

Bien entendu, ce serait impropre d'interpréter la philosophie des anciens au prisme de nos catégories contemporaines. Cependant, cette distinction doit être intégrée pour éviter toute réduction simplificatrice. En effet, si l'on réduit la méthode de Simplicius à la seule idée d'harmonie, on risque de passer à côté des multiples nuances qui traversent son approche herméneutique.

II. Plan de la thèse

Le chapitre introductif, intitulé *Voix première*, se propose de restituer le cadre historique et doctrinal au sein duquel s'élabore la tradition platonicienne de l'Antiquité tardive. Il s'agit, en particulier, d'analyser les stratégies philosophiques développées par différentes écoles à partir de l'époque impériale. Ce parcours retrace ainsi les principales étapes du médioplatonisme et du néoplatonisme, afin de situer la pensée de Simplicius dans le prolongement d'une tradition qui – tout en se réclamant de Platon – intègre et assimile l'héritage aristotélicien.

Une attention particulière sera portée à la structuration du *cursus studiorum* néoplatonicien, dans lequel les œuvres d'Aristote occupent une place décisive : les textes aristotéliciens sont introduits comme préparation à la lecture des dialogues platoniciens, selon une progression en deux phases, celle des « Petits Mystères » (comprenant l'*Organon*, l'*Éthique*, la *Physique*, le *De Caelo* et la *Métaphysique*) et celle des « Grands Mystères », consacrée aux dialogues du *divin* Platon. Le chapitre s'arrêtera également sur la manière dont Simplicius conçoit les prérequis nécessaires à une exégèse ponctuelle, en offrant un aperçu de la méthodologie et de la pédagogie propres aux écoles néoplatoniciennes. L'*Introduction* s'achèvera par une analyse des écoles néoplatoniciennes d'Athènes et d'Alexandrie. Cet approfondissement portera en particulier sur les conditions historiques et culturelles des V^{e} et VI^{e} siècles, notamment en ce qui concerne le conflit entre païens et chrétiens. Comme on le verra, cette tension a influencé la biographie de Simplicius ainsi que sa pensée.

La première partie de la recherche, intitulée *Principes et plausibilité du principe*, est consacrée à l'articulation entre le Bien, le Mal et les premiers principes, à travers deux chapitres. Le premier chapitre, *Leçons et réactions platoniciennes* analyse la critique aristotélicienne adressée à la doctrine platonicienne des principes, qu'il considère comme ouvrant la possibilité d'une dérive théorique : l'hypothèse du Mal conçu comme un principe en soi. Dans ce contexte, nous nous concentrerons notamment sur le livre Λ de la *Métaphysique*, où Aristote engage une discussion fondamentale sur les principes constitutifs de toute réalité. Son objectif y est la définition du Premier Principe, identifié avec le Moteur Immobile. Ce passage est

articulé avec les analyses de la *Physique* et du livre N de la *Métaphysique*, dans lesquels Aristote montre l'incohérence – à son avis – de la position académicienne. La réflexion d'Aristote se structure autour de concepts fondamentaux tels que la contrariété, le substrat, la substance, la matière et la privation. En particulier, dans le paragraphe intitulé *Aristote face à Platon : la distinction entre matière et privation*, nous examinerons la distinction fondamentale qu'Aristote introduit entre deux acceptions du terme matière : le substrat au sens propre – et la privation, qui s'oppose à la forme et permet à la matière de rester neutre. Cet approfondissement permettra de reconstruire la relation entre les concepts de Bien et de Mal à l'intérieur du cadre théorique de la contrariété et de la privation.

Le deuxième chapitre, intitulé *L'harmonie universelle*, se propose d'analyser la manière dont Simplicius mobilise les textes de Platon et d'Aristote pour rejeter toute forme de dualisme et affirmer une position radicalement opposée à celle de ceux qui postulaient le Mal comme principe coéternel au Bien – position que l'on retrouve notamment chez Plotin et les Manichéens. Pour Simplicius, l'opposition entre Bien et Mal peut être repensée à travers les concepts de *forme* et de *privation*. Comme le montre Simplicius dans son *Commentaire à la Physique d'Aristote*, la matière et la privation ne sont pas des réalités arbitraires ou accidentelles, mais sont instituées par le Démiurge comme des éléments nécessaires à la complétude de l'univers. Dans ce cadre, une influence particulière s'exerce à travers la pensée de Proclus, dont Simplicius reprend la conception du Mal comme παρυπόστασις.

Dans le paragraphe Sur *la matière et la privation : l'accord entre Platon et Aristote*, nous nous proposons d'analyser la manière dont Simplicius tente de neutraliser la critique aristotélicienne à l'encontre de son maître Platon. Enfin, dans le dernier paragraphe, *La tradition platonicienne : le témoignage d'Hermodore* nous étudierons l'usage que Simplicius fait du témoignage d'Hermodore, transmis par Porphyre, pour appuyer sa lecture. Ce fragment – qu'il mobilise dans le cadre de sa stratégie argumentative – lui permet de soutenir que, pour Platon, la matière ne constitue ni un principe autonome, ni une substance à part entière.

La deuxième partie de la recherche – *L'itinéraire vers le Bien : descente et retour* – est consacrée à la question du mal depuis les points de vue théologique et éthique, notamment à travers l'étude du *Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète*. Le

problème du statut ontologique du mal est ici abordé dans le cadre d'un débat théologique plus vaste : la négation du mal en tant que principe constitue une réponse directe aux doctrines manichéennes, qui postulaient l'existence de deux principes originels, le Bien et le Mal.

Le deuxième chapitre, *Le voyage maritime*, approfondit la question du mal moral en la reliant à la nature même de l'âme humaine. Ce qui caractérise cette dernière, explique Simplicius, c'est sa position médiane : elle assure la médiation entre « ce qui demeure toujours en haut » – le divin – et « ce qui se trouve en bas », c'est-à-dire le monde soumis à la génération et à la corruption. En tant qu'être ἀμφίβολον, l'âme participe de deux niveaux ontologiques, ce qui la rend naturellement encline à se tourner vers le monde sublunaire, lieu de privation du Bien. C'est à ce niveau que s'exerce le libre arbitre de l'être humain. Et c'est ici que se joue la possibilité même du mal moral.

Une question se pose : le mal dans l'action est manifeste. Quelle en est la cause ? Si le bien moral découle d'un Bien suprême, le mal moral procède-t-il lui aussi d'un principe équivalent ? Pour Simplicius, la réponse est évidemment négative. Comme nous le verrons, son objectif est de démontrer que, en aucun cas, la bonté divine ne peut être tenue pour cause du mal.

Tout repose alors sur la capacité de l'homme à se déterminer lui-même. Cette réflexion ouvre la voie à une analyse approfondie du rapport entre l'âme et la notion d'automouvement. Dans l'acte de choisir, de délibérer, de désirer comme de connaître, l'âme humaine manifeste une dynamique interne. Peut-on alors affirmer que l'âme est *automotrice* ? L'élucidation de cette notion d'automouvement se révèle en effet essentielle pour tracer la ligne de partage entre le Bien et le Mal dans le champ de l'agir humain. C'est précisément à partir de ce point que se dessine la distinction entre vertu et vice.

Pour répondre à cette question, Simplicius s'appuie une fois de plus sur les positions de Platon et d'Aristote. Toutefois, concilier ces deux perspectives – qui divergent profondément quant à la nature et à l'origine du mouvement – constitue une tâche complexe. En particulier, Simplicius adopte ici une posture nettement platonicienne. Comme nous le verrons, son objectif est d'interpréter la position

d'Aristote non comme un dépassement, mais comme un prolongement de celle de Platon.

Enfin, l'Épilogue, *La permanence de l'écho*, porte sur la figure de Jean Pic de la Mirandole et sur son projet de conciliation entre les doctrines de Platon et d'Aristote dans le contexte du néoplatonisme de la Renaissance. Dans ce contexte, le projet de *philosophia universalis* de Pic de la Mirandole apparaît comme la réélaboration, dans une langue nouvelle, d'un modèle ancien retravaillé à la lumière des exigences modernes. Compte tenu des limites inhérentes à cette étude, ce dernier chapitre n'a pas la prétention d'offrir une analyse exhaustive des relations entre Pic de la Mirandole et le néoplatonisme tardif. Il s'inscrit davantage comme une ouverture, esquissant une piste de recherche susceptible d'être reprise et développée. Plus précisément, l'attention portera sur la controverse entre Pic de la Mirandole et Antonio Cittadini autour du traité *De ente et uno*. Dans ce débat, la position de Simplicius sur la question du mal devient un enjeu central : Pic et Cittadini y confrontent leurs lectures du *Commentaire aux Catégories*, en rétablissant les concepts de bien, de mal, de contrariété et de privation. Ainsi, l'épilogue ne se contente pas de prolonger la réflexion : il en reconduit aussi le mouvement en arrière, vers le point de départ. En progressant, le parcours se replie sur son origine.

Introduction

Voix première

ἀλλ' εἴ πού τι θαυμαστὸν ἀκήκοεν
ἢ ἱεροπρεπὲς ἢ ἀφανὲς
ἢ φανόν,
αὐτόπτης ἠβούλετο γενέσθαι τοῦ θαύματος.
Photius, *Bibliothèque*, 242, 350a.

I. *Le moyen-platonisme*

Si Diogène Laërce présente Aristote comme le disciple le plus *authentique* de Platon, le sophiste Claude Élien, de son côté, écrit :

> Le même Platon donnait à Aristote le nom de poulain. Que signifiait ce nom ? On sait que le poulain donne des coups de pied à sa mère, après s'être rassasié de son lait. Sans doute ce nom désignait l'ingratitude d'Aristote, qui, après avoir puisé dans les leçons de Platon les principes de la philosophie, après s'être rempli de ses préceptes, s'éloigna de lui, éleva une école contre celle de son maître, alla, escorté de ses disciples et de ses amis, l'attaquer au milieu de la promenade, et affecta de le contredire en tout[13].

[13] Ὁ Πλάτων τὸν Ἀριστοτέλη ἐκάλει Πῶλον. τί δὲ ἐβούλετο αὐτῷ τὸ ὄνομα ἐκεῖνο; δηλονότι ὡμολόγηται τὸν πῶλον, ὅταν κορεσθῇ τοῦ μητρῴου γάλακτος, λακτίζειν τὴν μητέρα. ᾐνίττετο οὖν καὶ ὁ Πλάτων ἀχαριστίαν τινὰ τοῦ Ἀριστοτέλους. καὶ γὰρ ἐκεῖνος μέγιστα ἐς φιλοσοφίαν παρὰ Πλάτωνος λαβὼν σπέρματα καὶ ἐφόδια, εἶτα ὑποπλησθεὶς τῶν ἀρίστων καὶ ἀφηνιάσας, ἀντῳκοδόμησεν αὐτῷ διατριβὴν καὶ ἀντιπαρεξήγαγεν ἐν τῷ περιπάτῳ ἑταίρους ἔχων καὶ ὁμιλητάς, καὶ ἐγλίχετο ἀντίπαλος εἶναι Πλάτωνι (Claude Élien*, Histoires diverses*, IV, 9, 20-29, trad. par M. Dacier, *Histoires diverses d'Élien,* traduites du grec, avec le texte en regard, et de notes par M. Dacier, Paris, de l'Imprimerie d'Auguste Delalain, 1827).

Cependant, l'histoire réserve d'autres développements, et entre ces deux conceptions si éloignées l'une de l'autre, il est possible de discerner plusieurs nuances de pensée. Dans le contexte historico-culturel qui s'étend du I^er^ siècle av. J.-C. au II^e^ siècle apr. J.-C. – marqué par la conquête romaine de la Grèce et par le déplacement progressif de l'enseignement philosophique d'Athènes vers l'ensemble du bassin méditerranéen – s'opère un premier tournant décisif dans l'histoire du platonisme : il suffit de penser à la destruction des jardins de l'Académie platonicienne par Sylla, un épisode qui marque symboliquement la fin de l'Académie en 86 avant notre ère[14]. Cet événement ne saurait être considéré comme isolé : il coïncide avec un élargissement des horizons

[14] Il s'agit du siège mené par Sylla lors de la Première Guerre mithridatique. G. Boy-Stones décrit ainsi la portée de l'événement : « Quite apart from the political significance of the victory, the events leading up to it were to precipitate a transformation in the intellectual landscape of the ancient Mediterranean. For three hundred years, Athens had been the undisputed centre of philosophy: indeed, our evidence for philosophical activity in the Hellenistic period hews very close to reports of what was happening in the schools which had been founded there – Plato's Academy, the Lyceum of Aristotle (whose members were known as 'Peripatetics'), the Stoa ('Stoics') and the Garden of Epicurus. But the war brought an end to all that. The work of the schools was not only interrupted by a long and traumatic siege: it was abandoned. Those who could, fled (Cicero, *Brutus* 306). This dramatic end to the work of the Athenian schools has naturally encouraged a narrative of displacement and exile to be applied to the evidence we have for philosophy in the subsequent decades and even centuries – the 'post-Hellenistic'age. But there is another, very different story to be told as well, one of liberation and renewal. The philosophical systems of the Athenian schools outlasted their institutional origins: Stoicism and Epicureanism especially enjoyed wide popularity through the early empire; Aristotelianism actually found a new lease of life then, producing more significant and innovative philosophical work than the Hellenistic Lyceum had ever managed. On top of this, the effective deregulation of the later period made it possible for a wider range of voices to enter into debate with them on something like equal terms: a movement like Pythagoreanism, which had been marginalised in the Hellenistic period, was now able to enter the main-stream; new philosophical positions arose and commanded attention in a way that would not have been possible before: Christianity is an obvious example, but the same point might apply to Gnosticism and Hermeticism as well » (G. Boy-Stones, *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250. An introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p.1). Selon A. Motta, de plus, cet événement fut décisif pour l'identité des platoniciens : « Il desiderio di diventare Platonici non viene offuscato dalla chiusura dell'Academia al tempo di Silla: tale provvedimento sembra, invece, incidere sulla nascita di una fitta e complessa attività esegetica che continua fuori dall'Attica e che porta il platonismo a contatto con diverse culture e religioni. A questo punto non è più l'appartenenza all'istituzione academica a trasformare un aspirante filosofo in un Platonico bensì un profondo legame con i testi. Ed è proprio dalla lettura metodica e continua dei dialoghi, i quali sembrano sfuggire per struttura ai tentativi di sistemazione, che nascono le prime discussioni sulla possibilità o meno di parlare di una dottrina, di un *dógma* platonico » (A. Motta, *Introduzione*, en *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Roma, Armando Editore, 2014, p. 15). *Cf.* aussi G. Tsouni, *The Emergence of Platonic and Aristotelian Authority in the First Century BC*, en *Authors and Authorities in Ancient Philosophy,* éd. par J. Bryan, R. Wardy et J. Warren, Cambrige, Cambridge University Press, 2018, p. 263-277. Fondamentale est également l'étude de M. Baltes, « Was ist antiker Platonismus?», *Studia Patristica*, XXIV, 1992, p. 219-238.

culturels qui favorise l'émergence de nouveaux centres d'étude en Asie Mineure et en Syrie. Sous le Haut-Empire, on assiste à une reprise de la circulation des textes philosophiques anciens, qui font alors l'objet, pour la première fois, d'une véritable systématisation. C'est dans ce contexte que s'instaure progressivement la pratique de l'exégèse. En plus, les penseurs de cette période qui s'inscrivent dans l'héritage de Platon, après une phase de fracture interne de la tradition platonicienne – due au développement du scepticisme au sein de l'Académie hellénistique – engagèrent une tentative de systématisation de la philosophie de Platon. Dans ce contexte, il n'est guère surprenant que l'une des préoccupations des soi-disant platoniciens ait été de se réapproprier leur propre identité et d'affirmer le sens de leur appartenance doctrinale comme une adhésion authentique à la doctrine platonicienne, en opposition à ceux qui, selon eux, en avaient déformé les enseignements du philosophe[15].

Ainsi, une nouvelle distinction lexicale émerge, destinée à clarifier l'héritage platonicien et à en réaffirmer la cohérence : le disciple de Platon n'est plus désigné comme *academicus* – désormais associé à la période sceptique de l'Académie – mais comme *platonicus*, l'héritier fidèle de la pensée du Maître[16]. Pourtant, retracer l'histoire du platonisme demeure une entreprise délicate, car, au fil des siècles, aussi bien la définition historiographique du terme *platonicien* que l'autoidentification de

[15] À cet égard, il convient de relever l'analyse de S. I. S. Brumana, selon laquelle « Nell'ottica di un significativo sforzo per affermare la propria indipendenza dai "deterioramenti dottrinali" che l'Accademia scettica aveva introdotto, la via percorsa dal medioplatonismo è quella del rinnovamento e della "attualizzazione" nella tradizione. È una strada tutta in salita poiché guarda al passato come propria indiscussa *auctoritas* in un modo che andrà sempre più accentuandosi fino a raggiungere l'apice nel filellenismo culturale del secondo secolo. Con sguardo retrospettivo, tali pensatori costruirono il presente della filosofia sulla legittimazione del passato: un passato non solo rivivificato, ma teoreticamente esplorato al fine di essere inquadrato in un sistema fruibile, tanto nell'insegnamento della dottrina di Platone quanto nel confronto con le altre scuole di pensiero » (S. I. S. Brumana, *Medioplatonismo e neopitagorimo*, en M. Migliori, A. Fermani, *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*, Brescia, Morcelliana, 2020, p. 426). Comme le souligne G. Boy-Stones, *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250. An introduction and Collection of Sources in Translation*, *cit*., p. 26 : « In other words, the authority ascribed to Plato as the author of a credible alternative to the failures of the Hellenistic schools must have been constructed alongside an interpretation of Plato which was sophisticated enough to justify it. In fact Platonists themselves said something even stronger than this. They were very clear that their subscription to Plato's authority was prior to their understanding of what he had said, and indeed the necessary motivation for pursuing philosophical inquiry through the study of his texts. That is not to say that Platonists did not think that one ought to engage in independent philosophical thought as well: they did ».

[16] Comme le souligne R. Chiaradonna, *Platonismo*, Bologna, Il Mulino, 2021, p. 13 : « La stessa nascita del termine 'platonico' testimonia dell'esistenza di tensioni all'interno della posterità di Platone e d'interpretazione del suo pensiero così diverse da essere inconciliabili ».

certains penseurs à cette tradition ont donné lieu à des usages et des significations variables[17].

Dans ce contexte historique et social particulier, marqué par des transformations profondes, l'historiographie a accordé une place de premier plan à Antiochos d'Ascalon[18], que Plotin qualifie de *faenus Platonicus*[19]. Ainsi que le rapporte Cicéron, Antiochos nourrissait l'ambition de « revenir de la maison nouvelle à l'ancienne », en reconstituant la *platonica familia*[20]. Il s'agit symboliquement du retour à la sagesse des Anciens, aux *auctoritates*, fondé sur la conviction que les successeurs de Platon – notamment Speusippe, Xénocrate et Aristote[21] – avaient, dans l'ensemble, respecté l'esprit de sa doctrine, à la différence de la tradition sceptique, dont Philon de Larissa fut le dernier représentant[22]. Académiciens et Péripatéticiens

[17] Voir M. Bonazzi, *Il platonismo*, Torino, Einaudi, 2015, p. 8-9 : « Non esiste nell'antichità un platonismo unico, singolare e incontrovertibile, da accettare o rifiutare, ma una serie di platonismi, in competizione non solo, come è ovvio, con le altre scuole filosofiche ma anche tra di loro. Ed è questa ricchezza che fa l'interesse, storico e filosofico, del platonismo. Ciò che rende interessante la storia del platonismo antico è insomma la molteplicità e originalità dei tentativi messi in atto per ricostruire il pensiero autentico di Platone e il suo messaggio più genuino: ovviamente, essere platonico significa credere nella superiorità della filosofia platonica; ma il problema, e l'interesse, sta tutto nel fatto che Platone vuol dire tante cose. Ecco perché ricostruire la storia del platonismo antico, una storia che copre un arco temporale di quasi un millennio, è tanto difficile ma anche stimolante. Lasciando cadere il presupposto dell'esistenza di una filosofia platonica unica e incontrovertibile, conviene dunque seguire una strada più discreta, individuando il punto di partenza da cui hanno preso le mosse i diversi platonici, vale a dire quei filosofi che si sono richiamati espressamente al magistero di Platone ». Voir aussi L.P. Gerson, « What is Platonism? », *Journal of History of Philosophy*, 2005, p. 253-276 ; F. Ferrari, « Quando, come e perché nacque il platonismo », *Athenaeum*, 2012, p. 71-92 (78-80).

[18] Pour un approfondissement concernant la figure d'Antiochus d'Ascalon, voir : W. Theiler*, Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1964 (p. 34-55). Pour une analyse approfondie du médioplatonisme, voir J. Dillon, *Les médioplatoniciens. Une étude sur le platonisme (80 av. J.-C. – 220 ap. J.-C.)*, éd. par E. Vimercati, Milano, Vita e Pensiero, 2010, p. 91-152, titre original : *The Middle Platonists. A Study of Platonism (80 B.C. – 220 A.D.)*, London, Duckworth, 1977 (rééd. 1996). Voir également D. Sedley (éd.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012. Voir aussi F. Verde, « Antiochus and the Epicureans on the Doctrinal Agreement between Plato and Aristotle », *Bruniana & Campanelliana*, XXV, 2019, p. 363-384 (en particulier p. 363-367). Pour un aperçu général du contexte intellectuel de l'époque, voir M. Griffin et J. Barnes (dir.), *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, vol. I, Oxford, Clarendon Press, 1989, notamment la contribution de J. Barnes, « Antiochus of Ascalon », p. 51-96.

[19] S. Augustin, *Acad.* III, 41.

[20] Cicéron, *Les Académiques*, I, IV, 13, trad. Par J. Kany-Turpin, presentation de P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2010.

[21] Cicéron, *Les Académiques*, I,17-18 ; *Ibid.*, I, 6, 22.

[22] Voir E. Vimercati, *Introduzione*, in *Medioplatonici*.*Opere, frammenti e testimonianze*, Milano, Bompiani, 2015, p. 25.

étaient, sur le fond, en accord, ne différant que par les mots : *Peripateticos et Academicos, nominibus differentis, re congruentis*[23]. Cicéron lui-même écrit, à propos de l'Ancienne Académie :

> Sous l'autorité de Platon, lui-même si divers, multiple et fécond, un modèle unique et concordant de philosophie fut instauré sous deux noms, les Académiciens et les Péripatéticiens : s'accordant sur les choses, ils ne différaient que par l'appellation. Platon avait, en effet, laissé Speusippe, le fils de sa sœur, comme héritier, pour ainsi dire, de sa philosophie, mais aussi deux disciples d'un zèle et d'un savoir exceptionnels, Xénocrate de Chalcédoine et Aristote de Stagire. Ceux qui étaient avec Aristote, on les appela Péripatéticiens, parce qu'ils dissertaient en se promenant dans le Lycée ; ceux qui, selon l'usage instauré par Platon, tenaient leur assemblée et leurs discussions dans l'Académie (un gymnase également) tirèrent leur nom de ce lieu. Ces deux groupes, nourris de la richesse de Platon, établirent un véritable règlement, tout à la fois riche et complet, de leur discipline, mais ils abandonnèrent le doute socratique universel et l'habitude de discuter sans rien affirmer. Ainsi fut créé ce que Socrate désapprouvait au plus haut point, un art défini de la philosophie, un ordre des sujets, une codification de la discipline. Or celle-ci était au départ, comme je l'ai dit, malgré ses deux noms, unique : il n'y avait aucune différence entre les Péripatéticiens et l'Ancienne Académie. Aristote, à mon avis, l'emportait par la fécondité de son génie, mais ils puisaient les uns et les autres à la même source et adoptaient la même classification des choses désirables ou à rejeter [24].

Antiochos soutenait donc que, même si l'on peut relever certains désaccords entre les philosophes, il existait en réalité une convergence importante entre plusieurs des grandes écoles, du moins à partir de Platon. Cette proximité se manifestait notamment sur les questions véritablement essentielles. Comme on peut le constater, bien que la

[23] Cicéron, *Les Académiques*, II, V, 15.

[24] Cicerone, *De Finibus bonorum et malorum*, V, 3, 7. Néanmoins, Antiochos était conscient des divergences entre Platon et Aristote. À ce propos, voir G. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonist on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 60.

position conciliatrice – qui se développera davantage à l'époque néoplatonicienne – soit encore en cours de formation, l'accord entre les doctrines des Platon et Aristote était en partie sauf. Il importe cependant de préciser que la perspective d'Antiochos ne vise pas à effacer l'évidence des divergences dans l'histoire de la philosophie ; son propos consiste plutôt à montrer que les dissonances éventuelles sont postérieures à Platon. Comme cela a été souligné, il ne s'agit pas simplement d'un argument chronologique : la méthode qu'Antiochos met en œuvre tend à démontrer que Platon n'avait pas de véritables adversaires crédibles[25] : il résume en lui-même ce que la philosophie a produit de meilleur, en rassemblant et en intégrant du mieux possible la tradition qui l'a précédé[26].

[25] G. Boy-Stones, *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250. An introduction and Collection of Sources in Translation*, *cit.,* p. 27 : « The philosophical history of the Platonists can also be usefully seen as a response to the challenge set by the Argument from Disagreement, but it is one that takes a subtly different approach from that of Antiochus – one that avoids the same problem. For the approach that Platonists took was not to cause further disagreement by denying the premise of the Argument from Disagreement. On the contrary, they accepted it. They agreed with the sceptics that there had been, and was, entrenched disagreement among philosophers; and they agreed that this was a serious challenge to the claims that any one of them made, and an indictment of the success of dogmatic philosophy. But they suggested that something was missing from the picture if one did not trace the course by which this disagreement had developed – to provide it, so to speak, with a diagnosis and an aetiology. If one could do that, it might be possible to suggest a cure as well. The diagnosis goes something like this. There is indeed a wide range of disagreement among philosophers of the Hellenistic age; but what is interesting about the factions involved (say the Platonists) is that they all, and, importantly, they all by their own lights, post-date Plato. That is not a blandly chronological observation. It involves, first of all, the claim that Plato himself had no credible philosophical challengers in his own generation – that is to say, none whose legacy survived. Indeed, on the contrary, it was possible to represent Plato as the quintessence and unification of all that was good in the diverse strands of philosophy that came before him: Presocratic physics, Socratic ethics and Pythagoreanism are combined and made whole in Plato. […] Platonists could argue that Plato, then, was not personally implicated in the sort of persistent and well-matched philosophical disagreement that would make for a compelling Argument from Disagreement ».

[26] Comme le souligne D. Sedley, Antiochos ne croyait pas que la philosophie de Platon fût infaillible : « It is no accident that he calls himself an Academic rather than a Platonist, because his interest is in realigning himself with the mainstream tradition of the Academy as a school, not with the thought of Plato in particular. Hence in ethics the two most important figures for him are in fact Aristotle and Polemo (*Cic. Fin*. 5.14), whom he regards as having bequeathed the best-articulated versions of the school's stance. Aristotle, that is, despite founding a separate school, was Plato's most important pupil. Polemo, for his part, was the last major figure to head the Academy proper in its early phase and is thus in a sense the voice of the entire foregoing tradition. These two are, then, the Academy's summative spokesmen, having taken the ethical system nearly as far as it could go, while safely predating the tradition's collapse in the early third century BCE, as marked by the sceptics' takeover of the Academy and the accession of the narrowly focused physicist Strato to the headship of the Peripatetic school. As for Plato himself, although his unique status as originator of the movement is not in doubt, he is by no means its best spokesman. [….] Moreover, no matter what uncertainties may

Cependant, en cette période marquée par de profonds changements, les voix discordantes ne manquèrent pas. Atticus en est un exemple : opposé à l'opinion d'Antiochos, il rédigea un traité intitulé Πρὸς τοὺς διὰ τῶν Ἀριστοτέλους τὰ Πλάτωνος ὑπισχνουμένους. Le seul élément nécessaire à la philosophie – écrit Atticus – est la systématisation opérée par Platon, qui, plus que tout autre « a rassemblé en une unité toutes les parties de la philosophie, jusque-là disjointes et éparpillées comme les membres de Penthée – ainsi que l'a dit quelqu'un –, et a présenté la philosophie comme un corps et un être vivant entier »[27].

Cependant, selon Atticus, l'unité philosophique instaurée par Platon ne devait pas être compromise par celui qui s'en était le plus éloigné : Aristote, qualifié parmi d'autres de principal adversaire (μάλιστα ἐναντιούμενος)[28], celui qui a déshonoré

---

remain as to which of the Stoics corrections to the Academic stance Antiochus endorsed, he certainly endorsed a number of them, and I see no possible doubt that Plato was among those being corrected. For Antiochus, Plato's unique importance as founder of the school did not imply his infallibility » (D. Sedley, *The philosophy of Antiochus*, *cit.*, p. 81).

[27] Atticus, fr. 2, cité par Eusèbe de Césarée, *Praeparatio evangelica,* XI, II, 2-3: ὅτι μὲν Πλάτων πρῶτος καὶ μάλιστα συναγείρας εἰς ἓν πάντα τὰ τῆς φιλοσοφίας μέρη, τέως ἐσκεδασμένα καὶ διερριμμένα ὥσπερ τὰ τοῦ Πενθέως μέλη, καθάπερ εἶπέ τις, σῶμά τι καὶ ζῷον ὁλόκληρον ἀπέφηνε τὴν φιλοσοφίαν »; *Cf. Ibid.*, XI, II, 4-5: « τούτοις δὲ ἐπιγενόμενος Πλάτων, ἀνὴρ ἐκ φύσεως ἀρτιτελὴς καὶ πολὺ διενεγκών, οἷα κατάπεμπτος ὡς ἀληθῶς ἐκ θεῶν, ἵν'ὁλόκληρος ὀφθῇ ἡ δι'αὐτοῦ φιλοσοφία, παρῆκέ τε οὐδὲν καὶ ἕκαστα ἠκρίβωσε, μήτε ἐλλείπων πρὸς τὸ ἀναγκαῖον μήτε πρὸς τὸ ἄχρηστον ἐξενεχθείς. ἐπεὶ τοίνυν πάντων ἔφαμεν μετεῖναι τῷ Πλατωνικῷ καὶ φυσιολογοῦντι καὶ περὶ ἠθῶν λέγοντι καὶ διαλεγομένῳ, φέρε καθ'ἕκαστον ἐπισκεψώμεθα.

[28] *Ibid.*, XV, 4,2,2. Voici le passage dans son intégralité : « Puisque la philosophie tout entière, selon l'opinion commune des philosophes, promet le bonheur aux hommes, et puisqu'elle se divise en trois branches, en rapport avec la répartition des principes productifs de toutes choses, le Péripatéticien se montrera manifestement éloigné d'enseigner à ce propos l'une quelconque des doctrines de Platon, au point que, parmi les nombreux adversaires de Platon, ce sera précisément lui qui apparaîtra comme le plus grand opposant. Tout d'abord, il s'écarte de Platon sur le point le plus fondamental : il ne conserve pas le critère de mesure du bonheur et ne reconnaît pas que la vertu soit suffisante à elle seule pour y parvenir. Il néglige la puissance propre à la vertu et estime qu'elle a besoin des biens de la fortune pour atteindre, avec leur aide, le bonheur. Si on la laisse seule, il lui reproche de ne pas y parvenir. Dans ces conditions, puisque Platon s'efforce de "tirer vers le haut" les âmes des jeunes, en quelque sorte vers le divin, et de les rendre ainsi familières avec la vertu et le beau, en les persuadant de mépriser tout le reste, dis-nous, ô Péripatéticien : comment enseigneras-tu de telles choses ? Comment guideras-tu vers elles ceux qui aiment Platon ? Où se trouvent, dans ton école, des discours assez élevés pour leur inspirer l'orgueil des Aloades et leur faire chercher la voie du ciel ? Eux pensaient l'atteindre en empilant montagne sur montagne, tandis que, comme le dit Platon, on n'y parvient qu'en éliminant les "préoccupations humaines". Quel sera ton secours pour les jeunes sur de telles questions ? Quel raisonnement proposeras-tu en faveur de la vertu, et d'où le tireras-tu ? De quels écrits d'Aristote ? De quel de ses disciples ? De quels enseignements oraux ? Si tu veux raconter des mensonges, qu'au moins ils aient de la consistance les traités d'Aristote sur cette question – intitulés *Éthique à Eudème*, *Éthique à Nicomaque* et *Grande Éthique* – contiennent sur la

l'élément central et la force même de l'Académie platonicienne, en ne parvenant pas à comprendre la méthode exigée par les « choses grandes, divines et sublimes »[29]. Aristote, en effet, se fiant à « sa propre perspicacité, superficielle et grossière, capable de pénétrer les réalités terrestres et d'en saisir la vérité, mais incapable de contempler le domaine de la vérité authentique », a négligé l'existence des réalités intelligibles reconnues par Platon, et « a osé affirmer que les êtres les plus élevés ne sont que 'sottises', 'bavardages' et 'futilités' »[30].

vertu des pensées basses, mesquines, vulgaires, telles que pourrait en avoir un incompétent, un ignorant, un enfant ou une femme » (Eusèbe de Césarée, *Praeparatio evangelica*, XV, 4, 1-9, notre traduction).

[29] Atticus, Fr. 9, Eusèbe de Césarée, *Praeparatio evangelica*, XV, 13, 1 : « L'élément central et la force de l'école de Platon, à savoir l'ordre des réalités intelligibles, a été déshonoré, outragé et bafoué de toutes les manières possibles, autant qu'il était en la capacité d'Aristote (Τὸ δὲ κεφάλαιον καὶ τὸ κῦρος τῆς Πλάτωνος αἱρέσεως, ἡ περὶ τῶν νοητῶν διάταξις, ἠτίμασται καὶ προπεπηλάκισται καὶ παντοίως, τό γε ἐξὸν ἐπ'Ἀριστοτέλει, περιύβρισται) ».

[30] *Ibid.*, XV, 13, 1.

1.2. La redécouverte des œuvres aristotéliciennes

Entre Antiochos d'Ascalon et Atticus, les philosophes engagés dans la réorganisation du corpus platonicien entreprennent une relecture structurée des dialogues, cherchant à en restituer la cohérence interne et à en affirmer la continuité doctrinale. C'est dans ce contexte que prennent forme les premiers commentaires philosophiques, des *compendia* à visée systématique, ainsi que des traités monographiques. En sont témoins le commentaire anonyme au *Théétète*, le *De animae procreatione in Timaeo* de Plutarque et le *Didaskalikos* d'Alcinous, où l'on constate l'assimilation de thèses aristotéliciennes dans le cadre du platonisme ; ainsi que les traductions latines d'œuvres philosophiques grecques, notamment celle du *Timée* réalisée par Cicéron, et le *De Platone et eius dogmate* d'Apulée – qui qualifie Aristote de « prudentissimum et doctissimum philosophorum »[31].

Souvent présentée comme "l'histoire du triomphe progressif du platonisme", cette période appelle cependant une relecture attentive, notamment quant à la place qu'y occupe la pensée aristotélicienne au sein même de la tradition platonicienne. En effet, la redécouverte des œuvres d'Aristote a contribué à la réaffirmation conjointe du platonisme et de l'aristotélisme en tant que philosophies systématiques. Les textes anciens furent dès lors relus dans une perspective d'unification doctrinale, visant à en dégager un ensemble cohérent susceptible de constituer le noyau de la véritable philosophie[32].

En ce sens, la redécouverte des œuvres aristotéliciennes, qui remonte au I^er^ siècle av. J.-C., a engendré un double mouvement. D'une part, plusieurs thèses aristotéliciennes furent reprises et intégrées comme instruments conceptuels au service

[31] Apulée, *De mundo*, 289.

[32] P. Donini, *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, in P. Donini, *Commentary and Tradition*, *Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, éd. par M. Bonazzi, Berlin-New York, De Gruyter, 2011, p. 220. *Ibid.,* p. 25 : « Gli aristotelici compissero una scelta anche fra gli scritti di scuola del maestro e concentrassero la loro attività esegetica di preferenza su certe opere piuttosto che su altre. È infatti innegabile che la maggior attenzione dei commentatori si rivolse alla serie delle opere logiche, con le *Categorie* in testa a tutte, alla *Metafisica* e agli scritti di fisica speculativa, *Fisica*, *De caelo*, *De generatione et corruptione*. Questa preferenza può forse essere spiegata con il desiderio di assicurare innanzitutto alla sistemazione della filosofia aristotelica una salda struttura logico-ontologica ».

de la reconstruction de la philosophie platonicienne elle-même. D'autre part, cette même période voit s'ouvrir un débat structurant sur l'harmonie ou la dissonance des deux systèmes philosophiques[33] : en effet, la rediffusion des traités ésotériques d'Aristote ravive la question de la défense de Platon face aux critiques de son disciple[34]. Outre les écrits d'Atticus, on trouve un témoignage significatif de cette tendance, nettement moins favorable au concordisme, dans l'œuvre de Numénius intitulée *De l'infidélité des Académiciens à l'égard de Platon* (Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως). Ce texte interprète l'histoire du platonisme, depuis les premiers disciples de Platon, comme un processus progressif et inadmissible d'éloignement de la doctrine authentique, identifiée à celle de Pythagore,

[33] M. Bonazzi, *Il platonismo*, *cit*., p. 172. Voir Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 159, 32, où le philosophe énumère les exégètes les plus anciens du traité des *Catégories* ; parmi eux figurent Andronicos de Rhodes, Boéthos de Sidon, Ariston d'Alexandrie, Éudore d'Alexandrie et Athénodore. Simplicius mentionne également les commentateurs qui décidèrent de s'opposer aux thèses aristotéliciennes : « D'autres préférèrent, quant à eux, rédiger uniquement des apories contre les thèses d'Aristote, comme le firent Lucius et, après lui, Nicostrate, qui reprit les positions de Lucius. Ils cherchèrent à formuler des objections à presque toutes les thèses contenues dans le livre des *Catégories*, et cela sans ménagement, mais plutôt avec agressivité et insolence. Toutefois, il faut aussi leur en être reconnaissant, car ils soulevèrent de nombreuses apories complexes et fournirent à leurs successeurs les prémisses nécessaires pour résoudre ces apories et développer de nombreuses autres doctrines fascinantes. Après eux, le grand Plotin mena les recherches les plus approfondies dans trois livres entiers intitulés *Les Genres de l'Être*, consacrés au traité des *Catégories* » (Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 18, 2,5, notre traduction).

[34] Il est intéressant, à cet égard, de relever la distinction entre le I^er^ et le II^e^ siècle proposée par R. Chiaradonna : « È importante notare che si tratta di una situazione ben diversa da quella del I a.C. quando il platonismo e l'aristotelismo dogmatici, rinati da poco, apparivano come correnti piuttosto permeabili l'una rispetto all'altra, almeno nei metodi adottati e nel comune richiamo agli antichi contro le filosofie ellenistiche. Due secoli dopo, si avevano ormai indirizzi ben consolidati e non è dunque sorprendente che i Platonici si proponessero di porre in rilievo la differenza del proprio orientamento da quello aristotelico. Anche il modo di confrontarsi con i testi di Aristotele sembra ora dividere i Platonici e gli Aristotelici. Il II secolo è l'epoca dei grandi commentatori peripatetici, che studiano in modo sistematico il corpus fornendone elaborate letture d'insieme volte a metterne in luce la perfetta coerenza. […] Per riassumere, mentre nel I secolo a.C. esegeti platonici e aristotelici si confrontavano con Aristotele seguendo metodi affini, la situazione del II secolo d.C appare diversa. I commentatori peripatetici sviluppano un'esegesi completa e sistematica dei trattati, che non sembra però lasciare traccia profonda nei Platonici del loro tempo. Questi ultimi, d'altronde, sviluppano un dibattito, interno al platonismo, sulla differenza tra le dottrine di Platone e di Aristotele. Fatte salve alcune precise e limitate eccezioni, sembra che il campo degli Aristotelici e quello dei Platonici siano rimasti piuttosto separati e che l'esegesi dei trattati sia restata confinata agli Aristotelici "professionali" » (R. Chiaradonna, « Medioplatonismo e Aristotelismo », *Rivista di storia della filosofia*, 2, 2015, p. 436-438).

dont Platon aurait été le fidèle interprète et continuateur (ὁ δὲ Πλάτων πυθαγορίσας) [35] – contrairement à Aristote, qui doit être distingué des doctrines de son maître :

> Il faut, maintenant que nous avons compris cela, y reporter notre attention et, comme dès le commencement nous nous étions donné pour but de séparer Platon d'Aristote et de Zénon, nous allons à présent, si Dieu nous aide, le séparer aussi de l'Académie, et, le maintenant à l'écart, le laisser être désormais pythagoricien par lui-même (τοῦτο δὲ <δεῖ> μαθόντας ἡμᾶς ἐπανενεγκεῖν ἐκεῖσε μᾶλλον τὴν γνώμην, καὶ ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς προὐθέμεθα χωρίζειν αὐτὸν Ἀριστοτέλους καὶ Ζήνωνος, οὕτως καὶ νῦν τῆς Ἀκαδημίας, ἐὰν ὁ θεὸς ἀντιλάβηται, χωρίζοντες ἐάσομεν αὐτὸν ἐφ'ἑαυτοῦ νῦν εἶναι Πυθαγόρειον)[36].

On peut ainsi considérer que, dans ce moment historique, la philosophie se voit assigner une fonction de restauration doctrinale : il s'agit de rétablir une vérité attribuée aux anciens maîtres, fût-ce au prix de l'exclusion de figures pourtant centrales dans l'histoire de la pensée. Ce processus se traduit concrètement par le développement progressif de l'exégèse : la philosophie tend alors à s'identifier à un travail de commentaire sur des textes faisant autorité, et la *vérité* commence à se dessiner à travers la fidélité à une tradition transmise par les autorités reconnues[37].

On remonte ainsi aux origines d'une tradition qui n'est plus seulement philosophique, mais aussi théologique. Dans les témoignages de l'époque impériale, l'usage du terme ἐποπτικός chez les platoniciens est particulièrement significatif : il désigne le sommet de la philosophie, autrement dit la théologie, entendue comme un savoir supérieur, accessible à la seule raison et situé au-delà du domaine de l'opinion commune. Cet emploi s'inscrit également dans le débat sur la nature de la philosophie

[35] Numénius, *Fr.* 24, Eusèbe de Césarée, *Pr. ev.*, XIV, 5, 7,2.

[36] *Ibid.*, 7-9.

[37] Comme l'a souligné P. Donini : « Nel secondo secolo un buon platonico e un vero aristotelico potevano dunque benissimo condividere le stesse partizioni della filosofia e strutturare nello stesso ordine le diverse parti; potevano inoltre parlare lo stesso linguaggio e usare la stessa terminologia tecnica; ma nonostante tutto questo il senso complessivo delle loro concezioni rimaneva sempre molto diverso » (P. Donini, *Testi, commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, in P. Donini, *Commentary and Tradition*, *cit.,* p. 254). Voir également : P. Donini, « Genealogie Platoniche », *Rivista di Storia della Filosofia*, 68, 2013, p. 439-458.

platonicienne elle-même, dont l'unité doctrinale est affirmée par Plutarque, qui fait remonter l'origine du terme à Platon et à Aristote conjointement[38]. Comme cela a été souligné, Plutarque ne saurait être considéré comme un aristotélicien, en raison des nombreuses critiques qu'il adresse à Aristote, ni comme un platonicien soucieux de défendre à tout prix l'harmonie entre les doctrines de Platon et d'Aristote. Néanmoins, ainsi que l'indique son traité Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν τοῦ Πλάτωνος Ἀκαδημίαν (*Sur le fait que l'Académie de Platon est une*), mentionné dans le *Catalogue de Lamprias*, il semble avoir poursuivi une forme d'intégration originale – à la fois platonicienne, aristotélicienne et sceptico-académique[39].

[38] *Cf.* A. Michalewski, *Aristotle in Middle Platonism: From Eudorus of Alexandria to Ammonius Saccas*, in A. Falcon (éd.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden, Brill, 2016, p. 218-237 (p. 224).

[39] *Cf.* D. Babut, *L'unité de l'Académie selon Plutarque. Notes en marge d'un débat ancien et toujours actuel*, in M. Bonazzi, C. Lévy, C. Steel (éds.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 63-98. *Cf.* F. Ferrari, *Esegesi, sistema e tradizione: la prospettiva filosofica del medioplatonismo*, in C. Riedweg (éd.), *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen. Zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike*, Berlin-New York, De Gruyter, 2017, p. 33-60 (p. 48). Parmi les successeurs de Platon, Plutarque accordait une place de choix à Aristote, qu'il considérait en accord avec le maître quant à la conception de l'ultime expérience philosophique : celle où l'intelligible, dans sa pureté et sa simplicité (τὸ νοητὸν καὶ εἰλικρινὲς καὶ ἁπλοῦν), se manifeste à l'âme comme un éclair, une apparition fulgurante, qui ne peut survenir qu'une seule fois. Voir Plutarque, *De Iside e Osiride*, 382 D4-E2 : ἡ δὲ τοῦ νοητοῦ καὶ εἰλικρινοῦς καὶ ἁπλοῦ νόησις ὥσπερ ἀστραπὴ διαλάμψασα τῆς ψυχῆς ἅπαξ ποτὲ θιγεῖν καὶ προσιδεῖν παρέσχε. διὸ καὶ Πλάτων (Conv. 210a) καὶ Ἀριστοτέλης ἐποπτικὸν τοῦτο τὸ μέρος τῆς φιλοσοφίας καλοῦσιν, καθ'ὅσον οἱ τὰ δοξαστὰ καὶ μικτὰ καὶ παντοδαπὰ ταῦτα παραμειψάμενοι τῷ λόγῳ πρὸς τὸ πρῶτον ἐκεῖνο καὶ ἁπλοῦν καὶ ἄυλον ἐξάλλονται καὶ θιγόντες ἀληθῶς τῆς περὶ αὐτὸ καθαρᾶς ἀληθείας οἷον ἐν τελετῇ τέλος ἔχειν φιλοσοφίας νομίζουσι. Pour un approfondissement, voir P. Donini, *Platone e Aristotele nella tradizione pitagorica secondo Plutarco*, in *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, *cit*., p. 359-373, où l'auteur confronte le texte en question à d'autres passages des œuvres aristotéliciennes. Sur Plutarque et la tradition aristotélicienne, *Cf.* également R. Chiaradonna, *Medioplatonismo e Aristotelismo*, *cit*., p. 425-446 (p. 430-433).

II. Un nouveau regard : Ammonios Saccas

Au III^e siècle après J.-C., se poursuit un processus amorcé dès le II^e siècle av. J.-C. : l'institutionnalisation progressive de l'enseignement philosophique. La création, par Marc Aurèle en 176, de quatre chaires financées par le trésor impérial en constitue une étape significative. Parallèlement, des maîtres privés poursuivent leur activité dans les grandes cités de l'Empire, comme Plotin à Rome ou Jamblique en Syrie. C'est précisément à cette époque qu'émerge un nouveau courant : le Néoplatonisme, souvent caractérisé comme une synthèse du platonisme et de l'aristotélisme[40].

Une étape fondamentale est marquée par Ammonios Saccas (175-242 apr. J.-C.), philosophe alexandrin et maître de Plotin et Origène[41]. Bien que les informations dont nous disposons sur cet auteur soient extrêmement limitées – il semble en effet qu'il n'ait laissé aucun écrit et qu'il ait interdit à ses disciples de divulguer ses enseignements[42] –, il est possible de reconstituer en partie sa pensée grâce aux témoignages de Porphyre, Hiéroclès et Photius. En particulier, le patriarche et bibliographe Photius attribue, au chapitre 214 de sa *Bibliothèque*, au néoplatonicien

[40] Expression forgée par K. Praechter, *Friederich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, Berlin, Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1920.

[41] A. Michalewski explique en détail le changement survenu avec Ammonios Saccas : « The chorus of voices within Middle Platonism presents several faces of the reception of Aristotelian theories: from open hostility toward Aristotle, to strategic use of concepts native to the Aristotelian tradition, to the full proclamation of harmony between the doctrines of Plato and Aristotle, as in the case of Ammonius Saccas. Over the two and a half centuries of the Middle Platonic period, the reception of Aristotle among the Platonists evolved considerably. In the first century BC, there was no rigid opposition between the exegetical approaches of Platonists and Peripatetics. In the second century AD, by contrast, the revival of dogmatic Platonism was in full flower, as was the corpus of Peripatetic commentaries on Aristotle. Thus the question of the difference between the philosophies of Aristotle and Plato, as well as the prospects of their potential conciliation, was clearly posed. Finally, it is telling that with Ammonius Saccas, in the third century AD, a new approach to Aristotle was introduced. The point is no longer to find out which elements of Aristotle's thought can be occasionally integrated within Platonism, but rather to show that, on the most important points of their two theories, Aristotle and Plato are in agreement. And yet the philosophical project of a full integration of Aristotle into the Platonic curriculum was some ways off » (A. Michalewski, *Aristotle in Middle Platonism: From Eudorus of Alexandria to Ammonius Saccas*, in A. Falcon [éd.], *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden, Brill, 2016, p. 220).

[42] Porphyre, *La vie de Plotin*, 3, 25-29 : « Origène et Plotin s'étaient mis d'accord pour ne pas divulguer les enseignements d'Ammonios que leur maître leur avait transmis lors de ses leçons ; Plotin tint sa promesse et, bien qu'il fût en relation avec certains de ceux qui venaient le voir, il conserva le secret des enseignements reçus d'Ammonios ».

Hiéroclès l'intention de suivre la sagesse d'Ammonius, fondée sur l'enseignement combiné de Platon et d'Aristote. Selon le témoignage de Photius, le traité de Hiéroclès visait précisément à exposer cette convergence doctrinale :

> C'est de traiter de la providence en essayant d'accorder la doctrine de Platon et celle d'Aristote ; l'auteur veut, en effet, concilier les opinions de ces penseurs non seulement dans leurs propos sur la providence, mais dans tous ceux où ils ont philosophé sur le ciel et sur le monde. Quant à tous ceux qui ont mis ces auteurs en désaccord, il tend à démontrer qu'ils se sont égarés aussi loin qu'il se peut du dessein des deux penseurs et qu'ils ont dévié de la vérité, les uns de leur plein gré parce qu'ils se sont offerts eux-mêmes en victimes à leur esprit de querelle et à leur sottise, les autres parce qu'ils étaient les esclaves d'une opinion préconçue et de leur ignorance[43].

Hiéroclès aurait même ajouté qu'Ammonius – surnommé "le disciple de Dieu" (θεοδίδακτος) – aurait restauré la pureté des doctrines des anciens philosophes, en mettant en lumière l'accord entre les pensées de Platon et d'Aristote sur « les doctrines importantes et les plus nécessaires » (σύμφωνον ἐν τοῖς ἐπικαίροις τε καὶ ἀναγκαιοτάτοις τῶν δογμάτων Πλάτωνός τε καὶ Ἀριστοτέλους τὴν γνώμην ἀποφῆναι)[44]. Le point de vue d'Ammonius, tel que rapporté par Hiéroclès et Photius,

[43] Ἡ δ'ἐπαγγελία τῆς παρούσης σκέψεως περὶ προνοίας ἐστὶ διαλαβεῖν τῇ Πλάτωνος δόξῃ καὶ Ἀριστοτέλους συνδιατιθεμένῳ· συνάπτειν γὰρ βούλεται τοὺς ἄνδρας ταῖς δόξαις οὐ κατὰ τοὺς λόγους τῆς προνοίας μόνον, ἀλλὰ καὶ ὅσοι τὴν ψυχὴν φρονοῦσιν ἀθάνατον, καὶ εἴ τι περὶ οὐρανοῦ καὶ κόσμου τούτοις πεφιλοσόφηται. Ὅσοι δὲ τοὺς ἄνδρας εἰς διαφωνίαν ἔστησαν, τούτους ἐς τὰ μάλιστα πεπλανῆσθαί τε τῆς τῶν ἀνδρῶν προθέσεως καὶ τοῦ ἀληθοῦς ἐκπεσεῖν ἀποτείνεται, τοὺς μὲν ἑκόντας ἔριδι καὶ ἀπονοίᾳ σφᾶς αὐτοὺς προσαναθέντας, τοὺς δὲ καὶ προλήψει καὶ ἀμαθίᾳ δεδουλωμένους : Photius, *Bibliothèque*, 214, 171b 33-172a 2 ; *Ibid.*, 214, 171b33-172a2. À ce propos, *Cf.* L. Cardullo, *Il neoplatonismo pagano*, in M. Migliori, A. Fermani (dir.), *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*, Brescia, Scholè, p. 478-479. Voir également L. I. Martone, « Il neoplatonismo pagano nella Bibliotheca di Fozio », *Rivista di filosofia Neo-Scolastica*, 98, 2006, p. 619-649.

[44] Photius, *Bibliothèque*, 214, 172a7-8. Concernant ce témoignage de Photius, selon l'hypothèse de G. Karamanolis, il est très probable que, en rapportant l'œuvre de Hiéroclès, Photius ait projeté sur ce dernier sa propre compréhension de l'accord entre Platon et Aristote : « The fact that all of Photius' testimonies about Ammonius agree so much with each other and complement one other so well is one reason for considering Photius' preservation of Hierocles' report on Ammonius to be reliable. Besides, Photius himself approved of Ammonius' thesis on the accord between Platonic and Aristotelian philosophies and may have taken special care to preserve a view similar to the one he himself upheld. Indeed, this factor may account for Photius' special selection of Hierocles' quotations. It may also

repose sur l'idée que Platon et Aristote s'accordaient sur les questions fondamentales, ne différant que dans la forme de leur expression. Selon ces témoignages, la force propre d'Ammonius résidait dans sa capacité à unifier les deux philosophies dans un seul esprit. Comme cela a été souligné, cette lecture s'écarte sensiblement de celle d'autres platoniciens, qui n'admettaient qu'occasionnellement – et avec réserve – une certaine convergence entre les deux philosophies[45]. Au contraire, selon la vision d'Ammonius, ceux qui opposaient la philosophie de Platon et celle d'Aristote ne comprenaient pas la véritable pensée des deux penseurs, ni la vérité sous-jacente qui les relie[46].

Ainsi, on peut ainsi affirmer qu'Ammonius, en réunissant les deux traditions philosophiques dans une perspective commune, a jeté les bases d'une orientation interprétative qui marquera le néoplatonisme. Cependant, Plotin, son élève, adoptera pourtant une position différente, pour ne pas dire opposée : bien qu'il maîtrise parfaitement l'œuvre d'Aristote et la tradition qui en découle, il choisit de ne pas la

---

partially account for the fact that Photius, relying only on Hierocles'introduction, was keen to project Hierocles' view, as is presented in books 6 and 7, onto Hierocles' entire work when outlining his central argument. Against the evidence of the table of contents, Photius claims that Hierocles' entire treatise was about reconciling the philosophy of Plato with that of Aristotle and he did not hesitate to insert the name of Aristotle next to that of Plato on a couple of occasions (172a12-14, 172b7-8), though by that stage Hierocles had not yet talked about Aristotle » (G. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement?*, *cit*., p. 194).

[45] *Cf.* A. Michalewski, *Aristotle in Middle Platonism: From Eudorus of Alexandria to Ammonius Saccas*, *cit*., p. 233.

[46] Photius, *Bibliothèque*, 251, 461a25-29 : « Beaucoup de disciples de Platon et d'Aristote, dit-on, ont employé leur zèle et leur travail à mettre leurs maîtres en contradiction sur les points essentiels de leurs doctrines, poussant le goût de la querelle et l'outrecuidance jusqu'à falsifier les écrits de leurs maîtres pour mieux montrer leur désaccord. Et ce fléau n'a cessé de sévir dans les écoles de philosophie jusqu'à Ammonios d'Alexandrie, le disciple instruit par Dieu. Lui le premier, en effet, s'enthousiasma pour la vérité de la philosophie et fit bon marché des opinions du vulgaire qui ne font que jeter du discrédit sur la philosophie ; il prit une vue nette des idées des deux penseurs, les ramena à un seul et même esprit et laissa pour tous ses disciples la philosophie à l'abri des désordres ; il le fit en particulier pour les meilleurs de ceux qui l'avaient fréquenté : Plotin, Origène et leurs successeurs (Ὅτι πολλοὶ τῶν ἀπὸ Πλάτωνος καὶ τῶν ἀπὸ Ἀριστοτέλους συγκρούειν ἀλλήλοις τοὺς σφῶν διδασκάλους κατὰ τὰ καίριά φασι τῶν δογμάτων σπουδὴν καὶ μελέτην εἰσενηνοχότες, μέχρι τούτου φιλονεικίας καὶ τόλμης ἤλασαν ὡς καὶ τὰ συγγράμματα τῶν οἰκείων νοθεῦσαι διδασκάλων, εἰς τὸ μᾶλλον ἐπιδεῖξαι τοὺς ἄνδρας ἀλλήλοις μαχομένους. Καὶ διέμεινε τοῦτο τὸ πάθος ταῖς φιλοσόφοις διατριβαῖς ἐνσκῆψαν ἕως Ἀμμωνίου τοῦ Ἀλεξανδρέως τοῦ θεοδιδάκτου. Οὗτος γὰρ πρῶτος ἐνθουσιάσας πρὸς τὸ τῆς φιλοσοφίας ἀληθινόν, καὶ τὰς τῶν πολλῶν δόξας ὑπεριδὼν τὰς ὄνειδος φιλοσοφίᾳ προστριβομένας, εἶδε καλῶς τὰ ἑκατέρου καὶ συνήγαγεν εἰς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν νοῦν, καὶ ἀστασίαστον τὴν φιλοσοφίαν παραδέδωκε πᾶσι τοῖς αὐτοῦ γνωρίμοις, μάλιστα δὲ τοῖς ἀρίστοις τῶν αὐτῷ συγγεγονότων, Πλωτίνῳ καὶ Ὠριγένει καὶ τοῖς ἑξῆς ἀπὸ τούτων) » (éd. Photius, *Bibliothèque. Tome VII [Codices 246-256]*, trad. René Henry, Paris, Les Belles Lettres, 1974).

concilier avec celle, qu'il considère supérieure, de Platon. Il n'hésite pas à critiquer certaines thèses du Stagirite, tout en recourant régulièrement à sa terminologie et à ses cadres conceptuels[47].

En effet, l'objectif de Plotin était de reconstruire un modèle d'enseignement platonicien capable de résister aux critiques adressées à Platon par ses adversaires, y compris Aristote lui-même. Néanmoins, comme le reconnaît R. Chiaradonna, « Aristote fournit à Plotin le cadre conceptuel dans lequel élaborer ses propres positions ». Cela ne signifie pas que Plotin adopte les thèses d'Aristote, mais que la confrontation avec la doctrine aristotélicienne constitue une étape décisive du « platonisme plotinien » [48]. Ainsi, en mettant en évidence les apories du système aristotélicien, Plotin cherche à démontrer qu'elles ne peuvent être surmontées qu'à travers une relecture dans le cadre de la pensée platonicienne[49].

[47] *Cf.* R. Chiaradonna, *Plotino*, Roma, Carocci, 2009, p. 22. Pour un approfondissement, voir S. Magrin, *Plotinus' Reception of Aristotle*, dans A. Falcon (éd.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden, Brill, p. 258-276.

[48] R. Chiaradonna, *Plotino*, *cit*., p. 23.

[49] À cet égard, l'idée de G. Karamanolis s'avère particulièrement éclairante : « Like Antiochus and Plutarch, Plotinus also appears to believe that Aristotle and the Stoics drew much from Plato but failed to acknowledge their debt. This is suggested by the fact that Plotinus sometimes treats Aristotelian and Stoic views as possible reconstructions or interpretations of Plato's doctrines, which could have been adopted by a Platonist. This, as will be seen, is the case with Aristotle's view of how the soul operates in the body and his conception of the intellect. Yet sometimes Plotinus, in rushing to Plato's defense, launches an attack on Aristotelian or Stoic tenets exactly because he considers them as being at odds with what he takes to be Plato's doctrine » (G. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement*, *cit*., p. 217).

III. Le néoplatonisme : innovation et conciliation

Au III^e^ siècle après J.-C., une nouvelle orientation commence à s'imposer, en rupture avec l'orientation tracée par Plotin : il s'agit d'une tentative de conciliation entre le platonisme et l'aristotélisme. À cette époque, les philosophes de la tradition platonicienne deviennent également des exégètes d'Aristote, convaincus qu'une concordance entre les deux doctrines pouvait être établie, en dépit des divergences apparentes et des éventuelles incompatibilités entre leurs systèmes. L'œuvre de Porphyre en constitue le point d'origine[50].

Cette entreprise de conciliation s'inscrit dans la lignée tracée par les médioplatoniciens, tout en introduisant un tournant décisif dans l'histoire que nous nous proposons de reconstituer. Grâce à ce travail de médiation, les œuvres d'Aristote s'intègrent durablement au programme d'étude des écoles platoniciennes[51]. Dès lors, les traités aristotéliciens sont lus comme une introduction utile à la philosophie de Platon. Interprétés à la lumière du platonisme, ils sont progressivement intégrés au cursus des écoles néoplatoniciennes, où ils occupent une place structurante : en tant qu'étape initiale du *cursus* philosophique, ils permettent d'aborder les fondements logiques, éthiques et naturels indispensables à la compréhension des doctrines supérieures[52].

Mais le IV^e^ siècle est riche d'autres éléments innovants : si l'activité exégétique des péripatéticiens culmine au II^e^ siècle après J.-C. avec Adraste et Alexandre d'Aphrodise, à partir de ce moment-là, de nouveaux commentaires des œuvres aristotéliciennes sont produits par des commentateurs platoniciens. Comme cela a été souligné, ces changements inaugurent une période de *néoplatonisation* de la philosophie aristotélicienne et d'*aristotélisation* de la pensée de Platon[53]. Enfin, à cette époque, l'idéal de συμφωνία s'affirme également d'un point de vue doctrinal : à

[50] Voir M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002.

[51] M. Bonazzi, *Platonismo*, *cit.*, p. 257.

[52] Comme nous le verrons dans les paragraphes suivants, le néoplatonisme instaure une question fondamentale : l'ordre de lecture des traités d'Aristote doit-il être aligné sur celui des dialogues de Platon ? C'est le cas, par exemple, du *De caelo* et du *Timée*.

[53] I. Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, trad. M. Chase, Leiden-Boston, Brill, 2015, p. 65.

partir du IIIe siècle, la pluralité des écoles philosophiques commence à disparaître, permettant l'instauration d'une pensée unique, la philosophie néoplatonicienne.

3.1 *La tradition pythagoricienne*

Dans un contexte de confrontation intellectuelle croissante avec le christianisme, Porphyre entreprend une œuvre de réorganisation de la sagesse grecque, qu'il s'efforce de ramener à ses origines théologiques : la véritable source de la philosophie grecque serait en effet une révélation divine. Il ne s'agit donc pas seulement de défendre la tradition philosophique face aux critiques extérieures, mais de refonder son autorité sur une dimension antérieure aux divisions doctrinales. Cette perspective s'inscrit dans le prolongement d'un courant platonico-pythagoricien déjà perceptible chez Numénius et Plutarque, et qui connaîtra un renouveau décisif à la Renaissance, comme en témoignent les œuvres de Gémiste Pléthon et de Marsile Ficin.

Numénius est considéré comme celui qui se trouve « à l'origine du renouveau platonicien »[54]. Pourtant, la tradition qu'il inaugure donne lieu à des développements doctrinaux qui entrent, au moins partiellement, en tension avec sa propre pensée. Comme on l'a vu, Numénius affirme avec constance que la sagesse antique, fondée sur l'unité de Platon et de Pythagore, ne saurait être étendue pour inclure Aristote. L'idée d'une triade philosophique – Pythagore, Platon, Aristote – lui paraît inadmissible. Aux yeux de Numénius, Platon et Pythagore participent d'une même tradition philosophico-religieuse, dont l'intégrité risquerait d'être compromise par l'introduction d'un troisième terme jugé doctrinalement incompatible. C'est précisément cette position que le néoplatonisme, à partir de Jamblique, se propose de dépasser. L'idée d'une convergence profonde entre la pensée de Platon, celle d'Aristote et l'héritage pythagoricien devient alors l'un des fondements de ce que

[54] P. Athanassiadi, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numénius à Damascius*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 71.

certains désignent un « platonisme régénéré »[55]. La philosophie péripatéticienne, loin d'être exclue, est désormais intégrée comme une étape nécessaire dans la chaîne de transmission de la vérité philosophique.

Dans l'ordre chronologique de la sagesse, Jamblique établit un ordre hiérarchique des sources : la philosophie de Platon, bien qu'essentielle, demeure seconde par rapport à celle de Pythagore, tandis que celle d'Aristote, élève de Platon, représente un degré encore plus éloigné – mais non moins indispensable dans un cadre interprétatif où les textes aristotéliciens servent à éclairer l'héritage pythagoricien, en l'absence d'écrits originaux. Comme l'a souligné I. Hadot, la manière néoplatonicienne de s'approcher des textes et de les étudier peut-être résumée par le concept de *syncrétisme*, qui repose sur une hiérarchie : Orphée transmet sa doctrine à Pythagore, Pythagore à Platon, et Platon, à son tour, à Aristote[56].

Comme en témoigne Simplicius, Jamblique – et avant lui Porphyre – a écrit un traité consacré à l'ouvrage aristotélicien sur les *Catégories*, dans lequel il présente sa pensée aux *amateurs de savoir* et expose la parfaite concordance entre Aristote et la tradition pythagoricienne, malgré quelques points de divergence secondaires :

> Le divin Jamblique a écrit lui aussi une volumineuse étude sur ce livre; sur la plupart des questions il suit Porphyre à la lettre, tandis qu'il choisit d'examiner certains points, sur lesquels il donne des explications plus précises tout en ramassant les réponses que Porphyre déployait avec verbosité en répondants aux objections, comme s'il avait développé des leçons magistrales; partout d'autre part, presque à chaque chapitre, il ajoute une exégèse qui s'élève au point de vue de l'intellect et plus de tout cela il enrichit son commentaire d'un autre élément fort utile: le pythagoricien Archytas avait clairement mis en lumière leurs traits caractéristiques au moyen d'exemples, et il avait indiqué l'ordre qu'ils ont les uns par rapport aux autres, les différences spécifiques de chacun et leurs attributs communs et particuliers. Jamblique inséra les textes d'Archytas aux endroits qui convenaient et, comme ils étaient empreints d'une grande concentration intellective, il en donne l'explication ; il

[55] *Ibid.*, p. 148.

[56] Voir I. Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, *cit.*, p. 66.

> démontra aussi l'accord d'Aristote avec eux. Que s'il y avait çà et là quelques discordances – mais elles sont peu nombreuses –, il les offrit aux regards des amoureux du savoir, non sans examiner la cause de la discordance : ce qui était fort légitime, puisque Aristote, manifestement, voulait suivre en tout les traces d'Archytas[57].

Bien que nous reviendrons sur ce passage dans la suite de notre analyse, il convient de souligner dès à présent un point essentiel : Simplicius indique que Jamblique s'est élevé « au point de vue de l'intellect », c'est-à-dire qu'il a accédé à un niveau supérieur[58]. Le projet de Jamblique reposait ainsi sur un retour aux origines, dans lequel Pythagore comme Platon constituent le point de contact avec l'ancienne sagesse, les antiques Stèles d'Hermès, la sagesse égyptienne[59]. Tel est l'accord entre tradition théologique et tradition philosophique[60] :

> Si tu proposes quelque question philosophique, nous l'interpréterons en nous inspirant des antiques stèles d'Hermès, que Platon et Pythagore, déjà

[57] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 2,5-25. Nous citons la traduction de Ph. Hoffmann, dans Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, chapitres 2-4, traduction par Ph. Hoffmann, avec la collaboration de I. Hadot et P. Hadot, commentaire par C. Luna, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

[58] *Cf. Ibid.*, p. 6, n. 17.

[59] *Cf.* J. Opsomer, *An Intellective Perspective on Aristotle : Iamblichus the Divine*, in A. Falcon (éd.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, *cit*., p. 344 : « By focusing on the Pythagorean side of Platonism, Iamblichus was, moreover, recreating a particular image of Platonism, one in which certain trends were enlarged and others disappeared from view. Iamblichus applies this interpretive idea not only to the interpretation of Plato, but also to other philosophers, including Aristotle. In some respects, he argues, Aristotle and the Peripatetic tradition turn out to be heirs of Pythagoras. Aristotle and the Peripatetics are part of the same tradition of wisdom, although, contrary to Plato, they have sometimes strayed from the truth ». L'auteur souligne en effet que Jamblique lui-même met en évidence les moments où Aristote ne parvient pas à maîtriser la pensée pythagoricienne : « Iamblichus appears to have been prepared to admit that Aristotle and the Peripatetics sometimes failed to master the deep insights contained in the Pythagorean text » (*Ibid.*, p. 348).

[60] *Cf.* D. P. Taormina, *Platonismo e pitagorismo*, in R. Chiaradonna (éd.), *Filosofia Tardoantica*, *cit*., p. 114 : « In questo esplicito progetto di ritorno all'origine, basato su un modello regressivo della storia, Giamblico espone il suo metodo di lavoro: 1. conferisce una subordinazione della filosofia alla teologia (la formazione dei filosofi avviene nei templi e la spiegazione delle questioni filosofiche si basa sulle stele e su coloro che per prime le hanno studiate) che autorizza quest'ultima a colmare gli spazi lasciati vuoti dalla filosofia. 2. Pone le basi per costruire l'accordo tra la tradizione teologica (le stele di Ermete) e la tradizione filosofica che a quella attinge (Pitagora e Platone). 3. Equipara la costruzione del sapere filosofico di Platone e di Pitagora (la sapienza egizia è fonte di entrambi) ».

auparavant, étudièrent avec soin et à partir desquelles ils établirent leur propre philosophie[61].

Ce projet de réconciliation repose sur une intention claire : affermir l'identité de la tradition platonicienne, laquelle tend désormais à se définir comme une forme de savoir théologique[62]. Dans cette perspective, la pratique philosophique prend la forme d'un exercice spirituel[63]. À ce stade, philosophie et religion tendent à s'unifier dans une même orientation : c'est l'activité philosophique elle-même qui, en vertu de sa nature, s'affirme comme un culte rendu aux dieux[64]. L'objectif ultime ne réside pas seulement dans l'accès à la sagesse divine, mais dans la mise en œuvre d'un mode de vie, auquel les constructions théoriques sont rapportées et ordonnées[65].

---

[61] Jamblique, *Les mystères d'Egypte*, I, 2, 15. Édition critique de référence, avec traduction de É. des Places, Jamblique*, Les mystères d'Égypte*, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

[62] *Cf.* D. J. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 102. Voir également H. D. Saffrey, « Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens de Jamblique à Proclus et Damascius », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 68, 1984, p. 169-182.

[63] Voir M. Abbate, *Saggio introduttivo*, in Proclo, *Commento alla Repubblica di Platone*, Milano, Bompiani, 2004, p. 18 : «L'attività esegetica del Neoplatonismo deve essere intesa come una forma del 'fare filosofia'. Commentare il testo di un grande filosofo classico come Platone o Aristotele significa non solo cercare di comprendere a fondo quanto egli afferma, ma soprattutto di elaborare, attraverso la libera interpretazione delle sue parole, un sistema originale di pensiero. Interpretare vuol dire, per il commentare neoplatonico, individuare ciò che in un autore rimane velato o non detto, poiché proprio nel significato più riposto si cela la verità di un testo ».

[64] Comme en témoigne Simplicius dans l'introduction de son commentaire : « Mon but, en effectuant cette copie, était d'une part d'acquérir autant que possible, par le fait même d'écrire, une intelligence plus exacte de ce que disait Jamblique, et d'autre part de ramener a plus de clarté et de mesure la sublimité de pensée de cet homme, qui est inaccessible à la plupart des gens. En troisième lieu c'était aussi de concentrer d'une certaine manière sous une forme plus courte la masse abondante de ces commentaires de tous genres, sans faire toutefois comme le très grand philosophe Syrianus, qui réduit au minimum mais en ne laissant de côté, dans la mesure du possible, rien de ce qui est nécessaire. Si j'ai été capable d'ajouter moi aussi quelque chose, grâce en soit rendue également aux dieux et, après eux, à ces hommes qui m'ont conduit par la main pour me permettre d'ajouter telle aporie non négligeable, telle explication des propos d'Aristote qui en vaille la peine. Je conseille cependant aux lecteurs de ne jamais négliger non plus, en particulier, les commentaires de Porphyre et de Jamblique, et de ne pas s'en tenir à mes explications résumées, mais, le cas échéant, d'utiliser celles-ci comme une introduction et un exercice en vue d'une compréhension plus exacte de ce qui a été dit par ces grands hommes » (Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 3, 5-15 ; trad. Ph. Hoffmann).

[65] *Cf.* I. Hadot, « Le commentaire philosophique continu dans l'Antiquité », *Antiquité Tardive*, 5, 1997, p. 174.

3.2 *Syrianus, le dissident*

Vers 431 apr. J.-C., à la mort de Plutarque, la direction de l'Académie d'Athènes passe à Syrianus, puis à Proclus. Contrairement à Plutarque, davantage enclin à affirmer une pleine harmonie entre Platon et Aristote, Syrianus et Proclus adoptent une position plus nuancée. Bien qu'ils critiquent certaines doctrines péripatéticiennes, ils n'en intègrent pas moins plusieurs concepts aristotéliciens dans leur exégèse. La lecture des œuvres d'Aristote est ainsi envisagée comme une étape préparatoire à la compréhension de Platon : la logique aristotélicienne, par exemple, n'a de valeur qu'en tant qu'introduction à la dialectique platonicienne. Toutefois, Aristote doit être contesté chaque fois que ses thèses entrent en conflit avec la sagesse platonico-pythagoricienne. C'est précisément ce positionnement qui distingue Syrianus et Proclus des défenseurs d'une conciliation intégrale, comme Ammonius ou, plus tard, Simplicius.

Dans ce contexte, Syrianus et Proclus ont été qualifiés de *dissidents*, non pas parce qu'ils ne reconnaissaient pas – comme en témoignent clairement leurs écrits – l'utilité d'Aristote pour le platonisme, mais parce qu'ils n'étaient plus disposés à tolérer les critiques qu'Aristote adressait à Platon, jugées comme des déviations par rapport à la vérité platonicienne (et pythagoricienne)[66]. En ce sens, Saffrey identifie en Syrianus le premier véritable défenseur de la supériorité de Platon sur Aristote, et

[66] P. d'Hoine, *Syrianus and Proclus on Aristotle*, in A. Falcon (éd.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden, Brill, 2016, p. 374. Comme le souligne L. Cardullo à propos de Syrianus, celui-ci « fu un raffinato filosofo ed esegeta, acuto innovatore ma fedele ai principî originari della scuola neoplatonica, come rivelano i suoi scritti che sono giunti fino a noi, in particolare il *Commentario alla Metafisica*, del quale rimangono per intero le esegesi dei libri BΓMN e alcuni stralci di un commento a Z trasmessi da Asclepio di Tralle, neoplatonico alessandrino del VI sec. d.C., allievo di Ammonio di Ermia. Qui Siriano interpreta il testo aristotelico alla luce della dottrina pitagorico-platonica, che è per lui, come per i suoi predecessori Porfirio e Giamblico, la fonte d'ispirazione primaria per la metafisica, assieme agli scritti dei cosiddetti teologi: Omero, Orfeo e gli Oracoli caldaici. L'approccio al pensiero dello Stagirita, scevro da esigenze concordiste, è di apertura ma pur sempre critico: sebbene ne ammiri il pensiero logico, fisico ed etico, Siriano non esita a confutarlo, accusandolo anche di paralogismi, tutte le volte in cui quello attacca i principi fondamentali della tradizione pitagorico-platonica » (L. Cardullo, *Proclo e lo sviluppo del neoplatonismo*, in M. Migliori, A. Fermani [éd.], *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*, *cit*., p. 513).

reconnaît en lui « un esprit vraiment créateur »[67]. Pourtant, nous connaissons Syrianus notamment grâce à son commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote, dans lequel il reconnaît se trouver au cœur d'un débat sur lequel il ne souhaite pas trancher de manière définitive : il s'agit, une fois de plus, de la question de l'harmonie entre Platon et Aristote. Syrianus loue Aristote, le qualifiant de « grand philosophe » et de « bienfaiteur de l'humanité », qui conserve en tout cas « un degré suffisant d'harmonie avec la vérité et avec la doctrine des Anciens (ἀλλ'οὖν ἱκανὴν ἔχει πρός τε τἀληθὲς καὶ πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους συμφωνίαν) »[68]. Il déclare ne vouloir être assimilé ni à ceux qui ne cessent de polémiquer contre Aristote, ni à ceux qui le reçoivent comme un maître. Il affirme au contraire appartenir à ce groupe de philosophes qui admirent régulièrement ses méthodes logiques, et qui apprécient hautement ses traités d'éthique ainsi que sa philosophie naturelle[69]. Cependant, souligne Syrianus, dans son traité théologique (la *Métaphysique*), notamment dans les deux derniers livres, M et N, Aristote se livre à un bon nombre de critiques à l'encontre des Premiers Principes des Pythagoriciens et des Platoniciens, sans jamais fournir de justification adéquate à sa position, et, dans bien des cas, « s'il faut dire la vérité sans détour (εἰ χρὴ τἀληθὲς ἀπροφασίστως εἰπεῖν) », sans même les affronter sur leur propre terrain[70].

À l'inverse, Aristote aurait fondé ses objections sur des hypothèses qu'il aurait lui-même construites. Syrianus se propose donc de les réfuter – par un examen à son avis judicieux et impartial –, mû, il écrit, par un souci de clarté à l'égard des étudiants moins expérimentés, qui, « sous l'influence de la réputation méritée de cet homme », risqueraient d'être séduits par le mépris des réalités divines (τῶν θείων πραγμάτων) et de la philosophie inspirée des Anciens (ἡς ἐνθέου τῶν πρεσβυτέρων φιλοσοφίας)[71]. Son objectif consiste dès lors à montrer que « les doctrines de Pythagore et de Platon sur les principes premiers demeurent sans réfutation ni contradiction, tandis que les arguments d'Aristote dirigés contre elles manquent le plus souvent leur cible et

[67] H.-D. Saffrey, « Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens : de Jamblique à Proclus et Damascius », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 68, 1984, p. 182.

[68] Syrianus, *Commentaire à la* Métaphysique *d'Aristote*, 152, 15 (13-14).

[69] *Ibid.*, 80, 4-7 : Οὔκ εἰμι τῶν φιλαπεχθημόνων, οὐ μὴν οὐδὲ τῶν ἐν ὀλίγοις ἢ τοῖς τυχοῦσι τὸν Ἀριστοτέλη διδάσκαλον ἐπιγραφομένων, ἀλλὰ τῶν τάς τε λογικὰς αὐτοῦ μεθόδους ὡς ἐπὶ πᾶν τεθαυμακότων καὶ τῶν τὰς ἠθικάς τε καὶ φυσικὰς πραγματείας ὑπερφυῶς ἀποδεχομένων.

[70] *Ibid.*, 80, 21.

[71] *Ibid.*, 80, 24-25.

suivent des lignes d'enquête tout à fait étrangères aux réalités »[72]. Il s'agit là d'une démarche nécessaire, visant à démontrer que « la vérité ne se laisse jamais réfuter (οὔτε γὰρ τὸ ἀληθὲς ἐλέγχεταί) »[73]. Après cette préface, Syrianus déclare que « le moment est venu d'ouvrir le combat (καιρὸς αὐτῶν ἔχεσθαι τῶν ἀγώνων) », pleinement conscient du risque qu'il s'apprête à courir[74] :

> Quoi qu'il en soit, que l'on veuille nous appeler un combattant parce que nous répondons aux accusation portées contre la plus belle et la meilleure des philosophie, ou que l'on veuille nous appeler un arbitre qui décide entre les intuitions plus simples et le plus intellectives de la philosophie époptique des disciples de Pythagore et les apories soulevées contre elles d'une manière dialectique par le plus fort en ce domaine de tous ceux dont on n'a jamais entendu parler, Aristote, nous ne refuserons pas de porter ces titres ; la seule chose qui compte, c'est de se comporter dans ces combats avec justice, intelligence et amour de la vérité [75].

---

[72] *Ibid.*, 80, 25-26. Comme l'a précisé H.-D. Saffrey, Syrianus procède à un arbitrage entre la véritable philosophie de Pythagore et de Platon, d'une part, et les innovations d'Aristote, d'autre part, en accordant évidemment la primauté à la première. Et « loin de vouloir se livrer à une basse polémique avec un philosophe qu'il admire et respecte, c'est au nom de la "justice, de l'intelligence et de l'amour de la vérité" que Syrianus arbitrera le débat qu'il instaure entre la philosophie d'Aristote et celle de Pythagore et de Platon » (H.-D. Saffrey, *Comment Syrianus, le maître de l'École néoplatonicienne d'Athènes, considérait-il Aristote ?*, in J. Wiesner [éd.], *Aristoteles Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet*, vol. II, *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, Berlin-New York, De Gruyter, 1987, p. 210).

[73] Syrianus, *Commentaire à la* Métaphysique *d'Aristote*., 81,3 ; *Ibid.*, p. 80, 26-81, 2.

[74] *Ibid.*, 81,7.

[75] *Ibid.*, 81, 8-14 : πάντως <γὰρ> εἴτε ἀγωνιστάς τις ἡμᾶς ἀποκαλεῖν θελήσειεν ὡς ἀπολογουμένους πρὸς τὰ κατὰ τῆς καλλίστης καὶ ἀρίστης τῶν φιλοσοφιῶν ἐγκλήματα, εἴτε διαιτητὰς τῶν τε ἁπλουστέρων καὶ νοερωτέρων ἐπιβολῶν τῆς ἐποπτικῆς τῶν ἀπὸ Πυθαγόρου θεωρίας καὶ τῶν λογικωτέρως πρὸς αὐτὰς ἠπορημένων ὑπὸ τοῦ δεινοτάτου τῶν πώποτε ἱστορηθέντων Ἀριστοτέλους, οὐ φευξόμεθα τὴν θέσιν τοῦ ὀνόματος· μόνον εἴη δικαίως καὶ ἐμφρόνως καὶ φιλαλήθως ἐν αὐτοῖς διαγίγνεσθαι. Traduction de H.-D. Saffrey, *Comment Syrianus, le maître de l'École néoplatonicienne d'Athènes, considérait-il Aristote ?*, in R. Sorabji (éd.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1990, p. 206-208. Pour un approfondissement, voir *Ibid.*, p. 173-180.

Comme l'a souligné Saffrey, avec Syrianus et Proclus, l'exploration de la nature du divin et de la hiérarchie des dieux devient le seul véritable objectif de la philosophie[76]. C'est pourquoi il est juste d'agir au nom de la vérité, quitte à courir certains risques.

IV. Le cursus néoplatonicien

Le nouveau parcours de formation – institué par Jamblique – s'articule en étapes fondamentales, rythmées par la figure du diadoque (διδάσκαλος), qui ne se limite pas à transmettre un savoir, mais assume le rôle de guide spirituel[77]. À cet égard, il convient de souligner l'importance du procédé de συνανάγνωσις, la « lecture partagée », pratique qui s'exprime dans l'exercice guidé de la lecture des textes[78].

La première étape préparatoire du cursus (προτέλεια) comprend deux cycles considérés comme une initiation à la philosophie de Platon : d'un côté, une formation morale préliminaire – indispensable pour accéder à la lecture des œuvres philosophiques –, de l'autre, l'étude des traités aristotéliciens.

La formation initiale, de nature éthique plutôt que théorique, doit, selon Simplicius, être transmise « non de manière démonstrative, mais selon une opinion bien fondée »[79]. Il s'agit donc d'une exhortation dépourvue de technicité : c'est le cas, comme on le verra, du *Manuel* d'Épictète, le meilleur manuel disponible pour répondre aux exigences du programme néoplatonicien. Comme l'écrit Simplicius dans son *Commentaire* de l'ouvrage, le texte en question se compose de préceptes concis,

[76] Voir H.-D. Saffrey, « Les débuts de la théologie comme science (III^e^–VI^e^ siècle) », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 80 (2), 1996, p. 201-220.

[77] Comme l'a souligné C. Tornau, il est bien connu que les écrits néoplatoniciens postérieurs, à partir du V^e^ siècle, font fréquemment référence à leurs maîtres philosophiques par l'expression « ὁ ἡμέτερος καθηγεμών ». Voir. C. Tornau, *Kathēgemōn: The Importance of the Personal Teacher in Proclus and Later Neoplatonism*, in M. Erler, J. E. Heßler, F. M. Petrucci (éd.), *Authoritative Texts in the Platonist Tradition*, avec la collaboration de M. McOsker, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p. 201.

[78] Voir P. Athanassiadi, *Mutations of Hellenism in Late Antiquity*, New York, Routledge, 2016, p. 135.

[79] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 5, 21-23.

organisés par thèmes, utiles à tous ceux qui souhaitent progresser sur le plan éthique. Les propos d'Épictète, clairs et synthétiques, relèvent d'une τέχνη bien particulière : la correction de la vie humaine (τὴν διορθωτικὴν τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς)[80]. Pour cette raison, avant d'être admis et considérés comme prêts à l'étude de la philosophie aristotélicienne, il fallait d'abord purifier son âme ; sans volonté de progrès éthique ni amour sincère de la sagesse, il n'était en effet pas possible de tirer profit de la lecture des œuvres d'Aristote et de Platon[81].

Le σκοπός du *Manuel* d'Épictète est en effet explicité par Simplicius dans l'introduction de son commentaire. Le traité s'adresse « à ceux qui sont touchés par ses propos et les mettent en pratique »[82]. Le but, en somme, est de rendre l'âme humaine libre, telle qu'elle a été créée par le *démiurge* et *père*, « de telle sorte qu'elle ne craigne rien, qu'elle ne soit attristé par rien, qu'elle ne soit dominée par rien d'inferieur »[83]. Selon les paroles de Simplicius, non seulement la lecture de ces préceptes, mais aussi son propre acte d'écriture s'inscrivent dans un parcours à la fois spirituel et pédagogique. En rédigeant le commentaire de l'ouvrage, il espère en effet s'accorder toujours davantage avec les sentences d'Épictète et prendre conscience de leur vérité.

L'ouvrage s'adresse en particulier à ceux qui sont « amoureux du savoir » [84]. Parmi eux, on compte également ceux qui, bien qu'encore non-initiés aux œuvres philosophiques, recevront peut-être, grâce à ces enseignements, « une initiation » [85]. Il est intéressant, à cet égard, de s'attarder sur les termes choisis par Simplicius. Il s'adresse en effet aux amoureux du savoir, les φιλομαθεῖς. On retrouve cette même appellation dans son *Commentaire aux Catégories*, dans le passage où il expose les qualités requises chez un bon auditeur :

> Quant à l'auditeur, il faut qu'il soit suffisamment bon et vertueux, et qu'avant toute autre tâche, il examine fréquemment les notions aristotéliciennes, seul avec lui-même et en compagnie d'étudiants aussi

[80] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, Préambule, 67.
[81] Voir. I. Hadot, *Le commentaire philosophique continu dans l'antiquité*, *cit*., p. 175.
[82] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, Préambule, 19-20.
[83] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, Préambule, 20-25 (trad. I. Hadot).
[84] *Ibid.*, 75.
[85] *Ibid.*, 76.

> désireux d'apprendre que lui (Καὶ τὸν ἀκροατὴν δεῖν καλόν τε εἶναι καὶ σπουδαῖον ἱκανῶς καὶ προὔργου παντὸς ποιεῖσθαι τὴν ἐπὶ πολὺ τῶν Ἀριστοτελικῶν νοημάτων ἐξέτασιν καθ'αὑτόν τε καὶ μετὰ τῶν ὁμοίως φιλομαθῶν)[86].

Il convient d'examiner de plus près ces deux dispositions essentielles, qui mettent en lumière l'importance du niveau éthique requis pour celui qui choisit de s'engager sur un chemin philosophique. L'auditeur – entendu ici comme destinataire légitime de l'enseignement – doit posséder deux qualités fondamentales : l'amour du savoir et la vertu[87]. D'une part, l'aspiration au savoir constitue la condition d'accès à la nature propre de l'âme rationnelle ; d'autre part, de manière corrélative, les préceptes épictétiens s'adressent à un sujet en qui les vertus éthiques et politiques trouvent leur pleine convenance[88].

Après cette première préparation éthique, le *cursus studiorum* dans les écoles néoplatoniciennes se divisait en deux phases. La première était consacrée à la connaissance des « Petits Mystères », consistant en une lecture progressive des œuvres d'Aristote : on commençait par l'*Organon*, suivi de l'*Éthique* (qui, étant composée de syllogismes, devait être abordée seulement après l'assimilation du langage aristotélicien), puis venaient la *Physique* et le *De Caelo*, pour aboutir enfin à la *Métaphysique*.

---

[86] Simplicius, *Commentaire sur le Catégories d'Aristote*, 8,1.

[87] En ce qui concerne la figure du φιλομαθής il faut revenir à Platon : *Platon, République*, 376 B-C ; Platon, *Phédon*, 82 C.

[88] Cette définition, liée à l'activité contemplative, se trouvait déjà chez d'autres auteurs antérieurs à Simplicius, comme par exemple chez Plutarque. A. Vasiliu approfondit le lien entre l'amour du savoir et l'exercice de la contemplation : « L'amour de la science et l'amour pour la vue contemplative enclenchent une réciprocité intime de l'homme avec lui-même. Plus exactement, ces deux dispositions naturelles de l'âme en faveur de la science et de la contemplation sont tout autant des formes d'accès détourné de l'homme à la nature de son âme, puisque l'homme, en s'exerçant à la science et à la contemplation, doit donc à la fois se tourner par un choix délibéré vers le 'meilleur', doit donc connaître le 'meilleur', doit apprendre à le distinguer en y réfléchissant et en le contemplant, mais doit aussi revenir depuis cette recherche du 'meilleur' vers soi-même sans s'être aliéné, sans avoir perdu de vue son but, afin que l'âme soit capable de fournir l'aliment qui lui convient, l'aliment propre du *noûs* et de son exercice, la pensée. En fournissant cette nourriture choisie de la *noêsis*, la contemplation s'auto-dévore en quelque sorte, se consume en même temps qu'elle continue à s'auto-générer en épousant intimement l'activité noétique. Elle opère, autrement dit, le passage du stade passif à un mode actif qui consiste à se (dé)tourner délibérément, à la suite des distinctions et des choix opérés, pour redevenir passive dans un temps second, ou plutôt au second degré du processus, s'effaçant au profit de l'activité abstractive du *noûs*. » (A. Vasiliu, *Images de soi dans l'Antiquité tardive*, Paris, Vrin, 2012, p. 119).

L'importance de l'ordre des écrits au sein du *cursus studiorum* – conçu comme un véritable parcours, où chaque texte correspond à une étape précise de la formation intellectuelle – est pleinement reconnue par Simplicius. Dans son *Commentaire aux* Catégories *d'Aristote*, il consacre un passage à la question de la hiérarchie des lectures aristotéliciennes, en posant explicitement la question suivante : par quel traité convient-il de commencer ?

D'un côté, il est nécessaire de débuter par l'*Éthique*, précisément parce qu'il faut être disposé à mener une vie mesurée avant d'entreprendre la voie philosophique ; d'un autre côté, il est toutefois impossible de comprendre les traités de philosophie morale d'Aristote sans avoir d'abord étudié les écrits logiques, qui constituent le préalable indispensable à l'ensemble de la philosophie.

Cela dit, les écrits aristotéliciens mentionnés ci-dessus devaient également être précédés par un ensemble de questions fondamentales, permettant d'en saisir plus clairement le sens. Ammonius en témoigne dès les premières lignes de son commentaire, qu'il ouvre ainsi : « Puisque nous voulons approfondir la philosophie d'Aristote, soulevons, comme introduction utile, dix questions »[89]. Il s'agit des dix points capitaux (κεφάλαια), des critères établis et des règles fixes à suivre pour aborder de manière méthodiquement rigoureuse les traités aristotéliciens[90] : d'où proviennent les noms des écoles philosophiques ? Quelle est la division des écrits d'Aristote ? Par quel écrit aristotélicien faut-il commencer ? Quelle est l'utilité manifeste de la philosophie aristotélicienne pour nous ? Qu'est-ce qui nous orientera vers elle ? Comment un auditeur doit-il se préparer aux leçons de philosophie ? Quelle est la forme du discours philosophique ? Pourquoi le Philosophe a-t-il, de manière évidente, choisi d'être obscur ? Quels sont, et combien sont, les prérequis nécessaires à l'étude de chacun des écrits d'Aristote ? Quel doit être le profil du commentateur de ces écrits ?[91].

---

[89] Ammonius, *Commentaire sur le Catégories d'Aristote*, I,1 éd. A. Busse, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IV, 4, Berlin, Reimer, 1895.

[90] Pour un approfondissement sur le *cursus* aristotélicien et le *cursus* platonicien, *Cf.* I. Hadot, dans Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 21-47. Voir également S. Van der Meeren, *Les définitions de la philosophie : regards croisés sur les prolégomènes exégétiques et le* Protreptique *de Jamblique*, dans M.-J. Huh (éd.), *Introduction générale à la philosophie chez les commentateurs néoplatoniciens*, Turnhout, Brepols, 2020, p. 21-54.

[91] Ammonius, *Commentaire sur le Catégories d'Aristote*, 1,5-12: Ἐπειδὴ τῆς Ἀριστοτέλους ἐντὸς ἐθέλομεν γενέσθαι φιλοσοφίας, φέρε τινὰ δέκα τὸν ἀριθμὸν εἰς ταύτην ἡμῖν συμβαλλόμενα

Une fois ce premier cycle introductif achevé, les élèves étaient enfin considérés comme prêts à entreprendre le parcours des *Grands Mystères*, c'est-à-dire la lecture des œuvres du divin Platon. En ce qui concerne la structure qui lui est consacrée, le témoignage des *Prolégomènes à la philosophie de Platon* – un texte scolaire datant probablement de la première moitié du VI^e^ siècle ap. J.-C., rédigé vraisemblablement par un élève de l'école d'Alexandrie – permet de reconstruire partiellement plusieurs aspects de cette nouvelle organisation systématique. Là encore, sont présentés les points capitaux qui structurent de manière organique le parcours pédagogique.

Avant d'aborder la lecture des dialogues platoniciens, il était en effet nécessaire de connaître la biographie de Platon ainsi que le caractère (εἶδος) de sa philosophie[92]. Il convenait en outre de tenter de répondre à une série de questions spécifiques[93] : pourquoi Platon a-t-il décidé de mettre par écrit ses doctrines ? Pourquoi a-t-il choisi le genre littéraire du dialogue ? Quels sont les éléments constitutifs des dialogues platoniciens ? D'où provient le titre de chaque dialogue ? De quelle manière peut-on établir les divisions internes de chaque dialogue ? Selon combien de règles doit-on déterminer l'objectif (σκοπός) de chaque œuvre ? Et enfin, selon quel ordre convient-il de lire les dialogues de Platon (Δέκατον κεφάλαιον ἔστω τὸ τὴν τάξιν τῶν Πλάτωνος διαλόγων μαθεῖν)[94] ? Quelle est, enfin, la méthode d'enseignement adoptée par Platon ?

ζητήσωμεν, πρῶτον πόθεν τὰ ὀνόματα τῶν φιλοσόφων αἱρέσεων, δεύτερον τίς ἡ διαίρεσις τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων, τρίτον πόθεν ἀρκτέον τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων, τέταρτον τί τὸ ἀναφαινόμενον ἡμῖν χρήσιμον ἐκ τῆς Ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας, πέμπτον τίνα τὰ ἄγοντα ἐπὶ ταύτην, ἕκτον πῶς δεῖ παρασκευάσασθαι τὸν ἀκροασόμενον φιλοσόφων λόγων, ἕβδομον τί τὸ εἶδος τῆς ἀπαγγελίας, ὄγδοον διὰ τί φαίνεται ὁ φιλόσοφος ἀσάφειαν ἐπιτηδεύσας, ἔννατον ποῖα δεῖ καὶ πόσα προλαμβάνεσθαι ἑκάστου τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων, δέκατον ποῖον δεῖ εἶναι τὸν ἐξηγούμενον αὐτά.

[92] *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, éd. et trad. J. Trouillard, avec la collab. de A.-Ph. Segonds, texte établi par L.G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 1990, 1,10-11 : Ἔτι δ'ἂν μᾶλλον ἀγασθείημεν τὴν τούτου φιλοσοφίαν, εἰ τήν τε ἱστορίαν καὶ τὸ εἶδος τῆς αὐτοῦ φιλοσοφίας ὑφηγησώμεθα.

[93] *Ibid.*, 13, 1-5 : Ἐπεὶ δὲ τοῦ Πλάτωνος τὴν ἱστορίαν μεμαθήκαμεν καὶ τὸ εἶδος τῆς αὐτοῦ φιλοσοφίας, φέρε καὶ τρίτου κεφαλαίου ἀπαρξώμεθα καὶ διαλεχθῶμεν περὶ τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ. πρῶτον δ'ἐπιλυσώμεθα τὴν ἀπορίαν τὴν φερομένην διὰ τὸ συγγραφῆς ἀξιῶσαι τὰ οἰκεῖα δόγματα.

[94] *Ibid.*, 24,1.

Le premier dialogue à étudier est *l'Alcibiade Premier* ; il constitue en effet le point de départ fondamental. Comme l'écrit Proclus, « ce dialogue, au même titre que la connaissance de soi-même, est le commencement de la philosophie tout entière »[95]. Ces paroles de Proclus éclairent le sens global du parcours formatif, au sein duquel, jusqu'à son achèvement, une place centrale revient à l'activité du lecteur lui-même, tenu d'aborder chaque étape de l'étude dans une perspective d'élévation intérieure et de progression morale[96]. Dans cette perspective, il est particulièrement significatif de constater que le processus de connaissance de soi et d'analyse morale ne se trouve en aucun cas subordonné à des compétences scientifiques, lesquelles ne peuvent véritablement se manifester qu'à la suite de l'activation de certaines vertus éthiques, cultivées dès les premières étapes du parcours.

Quant à l'ordre de lecture des dialogues platoniciens, selon le témoignage des *Prolégomènes*, il convenait de suivre la progression des cinq types de vertus : naturelles, éthiques, politiques, purificatrices et théorétiques. Ainsi, après l'*Alcibiade*, il fallait étudier le *Gorgias*, dialogue politique, suivi du *Phédon*, de nature purificatrice. L'étude se poursuivait alors à travers le *Cratyle* et le *Théétète*, puis par le *Sophiste* et le *Politique*, qui proposent une réflexion sur la nature. À ce stade, l'on était préparé à aborder le *Phèdre* et le *Banquet*, dialogues théorétiques traitant de questions théologiques. Enfin, le parcours s'achevait avec les dialogues proprement théologiques, le premier étant le *Philèbe*, considéré comme une source des doctrines théologiques fondamentales, intégrées à une discussion de nature éthique :

> Le dialogue est rempli d'une grande variété de sujets philosophiques. En effet, il discute de théologie, de question sur l'intellect et sur l'âme, ainsi que d'éthique, de physique et logique en plusieurs endroits[97].

---

[95] Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, 11, 1, 1-3 : Ταῦτα καὶ περὶ τῆς προθέσεως ἡμῖν ἀναγεγράφθω, προαποδείξασιν ὡς ἄρα ἐντεῦθεν ἀρκτέον τῆς ἑαυτῶν τελειώσεως, ἀπὸ τῆς ἑαυτῶν καθαρᾶς γνώσεως. ἀρχὴ δέ ἐστιν οὗτος ὁ διάλογος ἁπάσης φιλοσοφίας, ὥσπερ δὴ καὶ ἡ ἑαυτῶν γνῶσις· (Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, Tome I, texte établi et traduit par A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1985). Voir aussi *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, 26, 24-25 : πρῶτον τοίνυν δεῖ τὸν Ἀλκιβιάδην πράττειν, διότι ἐν αὐτῷ γινώσκομεν ἑαυτούς, ἄξιον δ'ἐστὶν πρὶν ἢ τὰ ἔξω γνῶναι ἑαυτοὺς γνῶναι·).

[96] Voir A. J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 588.

[97] Damascius, *Commentaire sur le Philèbe de Platon,* 9, 1-4, texte établi, traduit et annoté par G. Van Riel, en collaboration avec C. Macé et J. Follon, Paris, Les Belles Lettres, 2008. Voir aussi Proclus, *Théologie Platonicienne*, I, 24, 1-25, 6. Sur la réception du *Philèbe* dans le néoplatonisme, voir G. Van

C'est ainsi que l'élève était conduit vers les dialogues dits « parfaits » (καὶ οὕτως ἐπὶ τοὺς τελείους δεῖ ἐλθεῖν) [98] : le *Timée* et le *Parménide*.

4.1 *Les prérequis pour la recherche et l'exégèse*

Dans la partie introductive de son *Commentaire aux* Catégories *d'Aristote*, Simplicius reprend, en partie de manière littérale, les dix points capitaux exposés par Ammonius. La première question à traiter concerne la dénomination des écoles philosophiques, tandis que la deuxième porte sur l'ordre des écrits aristotéliciens. Le troisième point, quant à lui, suit logiquement la division des œuvres d'Aristote.

Selon un premier groupe d'exégètes néoplatoniciens, écrit Simplicius, il convient d'aborder la lecture des écrits d'Aristote à partir des écrits dits « instrumentaux » – les *Premiers Analytiques*, le *De interpretatione*, les *Catégories*, les *Topiques*, les *Réfutations sophistiques* et la *Rhétorique* – car ces traités, à l'instar d'instruments, permettent de distinguer le bien du mal dans les actions, et au même temps le vrai du faux dans la connaissance. De même que, dans les autres arts, la connaissance des instruments précède toute pratique – comme c'est le cas en médecine – cela vaut à plus forte raison pour la philosophie, laquelle « prétend enseigner toute chose par la démonstration, et confie à la seule démonstration tant notre vie que notre savoir »[99]. Il n'est en effet pas possible – écrit Simplicius – d'aborder la lecture des œuvres morales et théorétiques sans courir le risque de ressembler aux visiteurs de Circé dépourvus de l'herbe magique d'Hermès, séduits par les paroles persuasives du premier venu.

Riel, *Introduction*, dans Damascius, *Commentaire sur le Philèbe de Platon,* texte établi, traduit et annoté par G. Van Riel, *cit*., p. 17-68.

[98] *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, 26, 34.

[99] Simplicius, *Commentaire sur le Catégories d'Aristote*, 5, 10-13.

Un second groupe de commentateurs, rapporte Simplicius, estime qu'il faut commencer par la lecture des traités éthiques : « les instruments [de la pensée], disent-ils, relèvent de l'ordre des choses indifférentes, et l'on peut en faire un bon ou un mauvais usage ; c'est ce que l'on observe chez la plupart des rhéteurs et des sophistes »[100]. Pour cette raison, selon ces interprètes, ceux qui souhaitent faire usage des *instruments de la pensée* doivent être déjà formés à un mode de vie mesuré.

Dans les pages introductives de son *Commentaire aux* Catégories *d'Aristote*, Simplicius explique que ce traité constitue le commencement de toute la philosophie (προοίμιόν ἐστι τῆς ὅλης φιλοσοφίας)[101]. Le traité des *Catégories* se présente comme le point de départ de l'étude de la logique, laquelle, à son tour, constitue un préalable à l'ensemble de la philosophie. C'est pourquoi, écrit Simplicius, de nombreux philosophes ont rédigé leurs réflexions sur les *Catégories* d'Aristote, considérées également comme une aide précieuse pour la compréhension non seulement des écrits métaphysiques, mais aussi des traités d'éthique d'Aristote :

> Puisque Aristote a composé son Éthique selon des divisions et démonstrations d'un haut degré de scientificité, comment pourrait-on progresser si l'on s'y engage sans connaître au préalable les méthodes de démonstration ? […] Il est donc nécessaire, avant tout, de recevoir une formation éthique préliminaire […]. Ce n'est qu'ensuite que nous pourrons nous tourner vers la méthode logique et démonstrative, et alors seulement serons-nous capables de comprendre de manière scientifique les raisonnements portant sur l'éthique, ainsi que […] ceux qui relèvent de la théorie des êtres[102].

C'est pourquoi les *Petits Mystères* étaient rigoureusement structurés afin d'accompagner un véritable cheminement intellectuel. Après la lecture des *Catégories* – qui, selon Simplicius, portent « d'une certaine manière » sur les Principes Premiers, on pouvait passer à l'étude de l'*Éthique*[103].

---

[100] *Ibid.*, 5, 17-18.

[101] *Ibid.*, 1, 4.

[102] *Ibid.*, 5, 23-6, 5.

[103] *Ibid.*, 1, 7 : « Beaucoup de philosophes ont mis par écrit beaucoup de réflexions au sujet du livre des *Catégories* d'Aristote. Cela, non seulement parce qu'il est un préambule à la

Le quatrième point capital introduit alors la finalité de la philosophie aristotélicienne : « du point de vue éthique, atteindre la perfection par l'exercice des vertus, et, du point de vue spéculatif, s'élever jusqu'au principe unique de toutes choses »[104]. En particulier, écrit Simplicius, « la finalité commune à ces deux fins est le bonheur le plus parfait qui puisse échoir à l'homme »[105].

Le cinquième point porte sur les moyens employés par Aristote pour atteindre la finalité qu'il s'est fixée :

> Ce qui mène à cette fin, ce sont tous les écrits du Philosophe : les uns mettent au point la méthode démonstrative, les autres policent les mœurs par la pratique des vertus, les autres enfin, par l'étude des objets de la nature, élèvent la connaissance jusqu'à ce qui dépasse la nature[106].

Enfin, dans le sixième et septième points, Simplicius s'attarde sur les caractères d'expression adoptés par le Stagirite dans ses écrits ainsi que sur les raisons de l'obscurité de son style[107]. Le dernier thème aborde, quant à lui, six autres questions spécifiques qu'il convient d'éclaircir avant d'entreprendre la lecture de quelque traité aristotélicien que ce soit[108].

---

philosophie tout entière – étant donné qu'il constitue le point de départ de l'étude de la logique et que la logique est présupposée à bon droit par la philosophie tout entière – mais aussi parce que, d'une certaine façon, il a pour sujet les principes premiers, ainsi que nous l'apprendrons dans notre développement sur le but de l'ouvrage » (trad. Ph. Hoffmann).

[104] *Ibid.*, 6, 9-10.

[105] *Ibid.*, 6, 11.

[106] *Ibid*., 6, 16-18.

[107] *Ibid.*, 7, 7-16 : « Mais Aristote a préféré l'obscurité, peut-être parce qu'il refusait l'indétermination du sens cache des mythes et des symboles (il est facile en effet aux uns ou aux autres de les entendre en des sens différents), et peut-être aussi parce qu'il jugeait qu'une telle obscurité entraîne mieux à la perspicacité. II a en tout cas réalise son intention, en refusant même de séduire l'âme des paresseux au moyen de mythes, et en se débarrassant d'eux d'une manière telle qu'il s'est acquis la réputation d'être le plus obscur de tous les philosophes. Ce n'est pas, en effet, à cause d'une faiblesse dans le raisonnement que l'obscurité est attachée à ses écrits. Cela, même ceux qui ne peuvent suivre un raisonnement que médiocrement, le savent bien : l'expression d'Aristote manifeste une grande puissance dans les mots, au point d'exprimer souvent en peu de syllabes ce qu'un autre n'aurait pu exposer en de nombreuses périodes » (trad. Ph. Hoffmann).

[108] *Ibid.*, 8,11-12 : « Ce sont : le but, l'utilité, la raison d'être du titre, la place du traité dans l'ordre de lecture, son authenticité, la division en chapitres. Il n'est peut-être pas déplacé de rechercher aussi sous quelle partie de sa philosophie se range le traité » (trad. Ph. Hoffmann).

Si l'on s'interroge sur les conditions d'accès au savoir dans les écoles néoplatoniciennes, les huitième et neuvième revêtent un intérêt particulier : Simplicius y énumère en effet les prérequis exigés d'un bon exégète et d'un bon auditeur des œuvres aristotéliciennes. En premier lieu, le bon exégète ne doit pas être intellectuellement inférieur à la stature du Philosophe. Il doit posséder une connaissance approfondie de ses écrits, maîtriser l'ensemble des passages ainsi que les habitudes de son langage. Il lui faut également faire preuve d'un jugement impartial (κρίσιν ἀδέκαστον ἔχειν), afin d'éviter de mal interpréter des énoncés exacts et de les présenter à tort comme inacceptables ; et si un passage du texte appelle à une analyse critique, il ne devra pas s'efforcer de prouver, par esprit d'école, qu'Aristote est infaillible en toute chose. Enfin, un bon exégète ne doit pas se concentrer uniquement sur la lettre (τὴν λέξιν) des propos tenus par Aristote à l'encontre de Platon, dans le but de mettre en évidence leur désaccord (διαφωνίαν), mais il doit, au contraire, considérer le sens (τὸν νοῦν) et reconnaître l'accord (συμφωνίαν) qui, sur la majorité des points, unit les deux penseurs – Aristote étant, selon Simplicius, le plus authentique (γνησιώτατος) des disciples de Platon[109].

De son côté, le bon auditeur doit être suffisamment bon et vertueux (καλόν τε εἶναι καὶ σπουδαῖον ἱκανῶς)[110]. En outre, avant toute autre tâche, il doit examiner fréquemment les notions aristotéliciennes, seul ou en compagnie d'élèves également désireux d'apprendre (μετὰ τῶν ὁμοίως φιλομαθῶν)[111]. Un élève conscient doit également se garder des bavardages éristiques dans lesquels tombent beaucoup de ceux qui étudient l'œuvre d'Aristote. En effet, alors que le véritable philosophe s'efforce de démontrer chaque chose par des définitions irréfutables fondées sur la science, certains, qui se donnent des airs d'érudits, prennent l'habitude de contredire même ce qui est manifestement évident. C'est à ceux-là que doivent s'adresser les paroles d'Aristote : ils doivent être soit renvoyés au bon sens, soit recevoir une correction. Renvoyés au bon sens, s'ils discutent sans prêter attention au sujet traité ; corrigés, s'ils cherchent à se distinguer par la puissance de leurs discours, tout en étant pleinement conscients de ce qu'ils disent.

[109] *Ibid.*, 7, 24-32 ; Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 378, 20 ; *Ibid.*, 414,12.
[110] Simplicius, *Commentaire sur le Catégories d'Aristote*, 7, 33.
[111] *Ibid.*, 8, 1.

V. Athènes et Alexandrie, le conflit entre païens et chrétiens

Pour retracer les étapes marquantes de l'histoire du platonisme et de l'aristotélisme, il convient de prêter une attention particulière aux différences qui structurent – ou du moins modulent – les relations entre les écoles néoplatoniciennes d'Athènes et d'Alexandrie, devenues, entre le V^e^ et le VI^e^ siècle, des centres majeurs de formation philosophique et de transmission doctrinale[112]. L'école d'Alexandrie, fondée à peu près en même temps que celle d'Athènes et active jusqu'au début du VII^e^ siècle apr. J.-C., compte parmi ses principales figures Hypatie, Hiéroclès d'Alexandrie, Jean Philopon et Olympiodore[113]. L'école néoplatonicienne d'Athènes, fondée par Plutarque d'Athènes (350–430 apr. J.-C.), demeura active jusqu'à l'édit de Justinien en 529.

Dès l'époque de Proclus, la question religieuse – au croisement des tensions entre culture païenne et culture chrétienne – commence à exercer une influence sensible sur la vie de l'école néoplatonicienne d'Athènes. Son disciple Marinus rapporte, dans le traité *Proclus, ou Sur le bonheur*, que certaines prises de position publiques du maître furent mal reçues par la majorité chrétienne, au point qu'il dut quitter Athènes pendant un temps pour des raisons politiques. Toutefois, comme le souligne M. Abbate, cet épisode reste isolé : de manière générale, la période durant laquelle Proclus dirigea l'école platonicienne ne fut pas caractérisée par des conflits ouverts entre les deux cultures, bien que le pouvoir impérial fût désormais entre les mains de représentants du christianisme.

Il ne faut cependant pas négliger un élément significatif : la période correspondant au scolarquat de Proclus se présente comme une époque de profondes mutations – sociales, politiques, économiques et religieuses – qui entraînèrent des

[112] Par example, Damascius, successeur de Proclus à la tête de l'école d'Athènes, avait étudié à Alexandrie, tout comme Hermias d'Alexandrie avait été formé par Syrianus à Athènes. Voir. C. D'Ancona, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Einaudi, Torino, 2005, p. 121. *Cf.* également I. Hadot (éd.), *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, trad. M. Chase, Leiden-Boston, Brill, 2015.

[113] Il est ici fait référence à la seconde école d'Alexandrie, fondée au début du IV^e^ siècle par Hypatie. La première avait été fondée par Ammonius Saccas dans la première moitié du III^e^ siècle.

bouleversements majeurs annonçant le début d'un changement radical. C'est ce changement qui, un siècle plus tard, conduira à la fermeture de l'école d'Athènes[114].

À cet égard, l'épisode rapporté par Marinus se révèle particulièrement emblématique : à son arrivée à Athènes, il gravit l'Acropole pour rendre hommage aux dieux. Le gardien du sanctuaire, l'apercevant, lui aurait dit : « Si tu n'étais pas venu, j'aurais fermé »[115]. Ce récit nous offre une image à la fois symbolique et explicite de la situation historique et culturelle de la cité : la culture païenne s'éteignait progressivement. Comme le souligne M. Abbate, « l'élève et biographe de Proclus, en guise de commentaire final à cet épisode, insiste sur le fait qu'aucun signe n'aurait pu être plus clair : Proclus apparaît, aux yeux de Marinus, comme le dernier des "grands philosophes païens" »[116].

Après la mort de Proclus, survenue en 485 apr. J.-C., un tournant décisif pour le monde païen se produit en 529, année de la fermeture de l'école d'Athènes par l'empereur Justinien. Par une mesure de prévention, adoptée « afin d'empêcher la diffusion d'idées dangereuses depuis la "tribune" d'Athènes »[117], il interdit l'enseignement de la philosophie païenne. C'est ainsi que Damascius, scolarque de l'école d'Athènes depuis 515 apr. J.-C., en devint le dernier diadoque. Cet événement, d'une portée historique décisive, souligne une différence fondamentale entre l'école d'Athènes et celle d'Alexandrie, dirigée alors par Ammonius fils d'Hérmias, disciple de Proclus. En effet, les conditions politiques et sociales dans lesquelles s'exerçait l'enseignement y étaient très différentes.

Contrairement à l'école d'Athènes, qui – bénéficiant d'un financement privé – jouissait d'une plus grande liberté, l'école d'Alexandrie, soutenue par des fonds

[114] Voir M. Di Branco, *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano*, Firenze, Olschki, 2006, p. 134-135.

[115] Marinos, *Proclus ou Sur le bonheur*, éd. et trad. H. D. Saffrey & A.-P. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2001, 10. Pour un approfondissement, *Cf.* Ph. Hoffmann, *Un grief antichrétien chez Proclus : l'ignorance en théologie* , dans A. Perrot (éd.), *Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2012, p. 161-197.

[116] M. Abbate, *Saggio introduttivo*, in Proclo, *Teologia Platonica*, éd. par M. Abbate, Milano, Bompiani, Milano, 2019, p. 21. *Cf.* également G. Reale, *L'estremo messaggio spirituale del mondo antico nel pensiero metafisico e teurgico di Proclo*, in Proclo, *I manuali. Elementi di fisica. Elementi di teologia. I testi magico-teurgici. Marino, Vita di Proclo*, trad., préf. et notes de C. Faraggiana di Sarzana, Milano, Rusconi, 1999, p. 221-223.

[117] M. Di Branco, *La città dei filosofi, cit*., p. 197. *Cf.* également le témoignage d'Agathias : Agathias, *Histoires. Guerres et malheurs du temps sous Justinien*. Introduction, traduction et notes par P. Maraval, Paris, 2007.

publics, était soumise à un contrôle officiel plus strict, en particulier après les nombreux conflits survenus entre la communauté chrétienne et les représentants de la tradition païenne. C'est à la suite de ces tensions qu'Ammonios fils d'Hermias aurait conclu un accord avec le chef de l'autorité chrétienne, afin de pouvoir poursuivre son enseignement philosophique. Les chercheurs se sont souvent interrogés sur la nature de cet accord, et sur la question de savoir s'il impliquait un compromis doctrinal. Toutefois, comme l'écrit Damascius, Ammonios demeure pour lui un philosophe digne d'admiration pour ses capacités spéculatives : il est décrit comme un travailleur acharné, ayant apporté une contribution substantielle à l'ensemble des commentateurs d'Aristote. De son côté, Zacharie le Scolastique, élève chrétien d'Ammonios, souligne que ce dernier s'efforçait de mettre en lumière les affinités fondamentales entre Platon et Aristote, tout en le présentant comme le porte-parole d'une tradition païenne qu'il considérait, pour sa part, comme à rejeter entièrement. Ces témoignages suggèrent ainsi que l'accord conclu n'impliquait ni une adhésion aux dogmes chrétiens, ni un abandon intégral de l'enseignement philosophique d'inspiration païenne de la part d'Ammonios[118].

Il convient néanmoins de souligner que cette période socialement complexe a laissé une empreinte durable sur la production philosophique de l'époque. L'un des

[118] Sur la relation entre Zacharie le Scholastique et Ammonius, voir L. Cardullo, *Introduzione*, in Asclepio di Tralle, *Commentario al libro Alpha meizon (A) della Metafisica di Aristotele*, éd., trad. et notes par L. Cardullo, Acireale-Roma, Bonanno Editore, 2012, p. 69-74. *Cf.* également K. Verrycken, « La métaphysique d'Ammonius chez Zacharie de Mytilène », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 85, 2001, p. 241-267 ; M. Richard, *ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ*, *Byzantion*, 20, 1950, p. 191-222 (p. 192) ; K. Verrycken, *The Metaphysics of Ammonius Son of Hermias*, dans R. Sorabji (éd.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1990, p. 199-231. Comme l'explique A. Motta, les différences entre les écoles d'Athènes et d'Alexandrie s'expliquent principalement par des conditions politiques divergentes : « Alcuni punti di discontinuità rispetto alle posizioni ateniesi potrebbero essere imputabili a scelte determinate dal contesto filosofico alessandrino. Le lezioni introduttive su Platone sono prodotte all'interno di un circolo filosofico non esclusivamente pagano, che, non senza difficoltà, possiamo definire *strictu* senso scuola e la cui produzione filosofica su Platone è purtroppo oscurata dalla massiccia attività commentaristica su Aristotele. Avvenimenti cruciali della storia tardo antica, quali per esempio l'uccisione di Ipazia, la persecuzione della comunità pagana di Alessandria dopo la sventata rivolta pagana del generale Illo, gli scontri nati a seguito della conversione al cristianesimo del pagano Paralio, il patto stipulato da Ammonio con il vescovo Pietro Mongo e il ruolo dei *philóponoi* all'interno e all'esterno delle comunità monastiche, mostrano la parziale vittoria della politica cristiana in terra egiziana, ma non la completa eliminazione delle comunità filosofiche neoplatoniche » (A. Motta, *Introduzione*, dans *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, *cit*., p. 42-43).

témoignages les plus révélateurs à cet égard est l'œuvre de Damascius, *Vie d'Isidore*, dans laquelle transparaît clairement son projet intellectuel : offrir une vaste synthèse de la vie spirituelle à travers l'histoire de la philosophie. Par-là, l'auteur entend répondre à une nouvelle forme d'historiographie chrétienne, si bien que son texte a été qualifié, non sans raison, d' « anti-histoire ecclésiastique »[119].

Comme l'a souligné Di Branco, Isidore incarne un idéal de réponse face aux conditions politiques et sociales vécues par Damascius et ses disciples, contraints à l'exil en Perse après la fermeture de l'école d'Athènes : « la valeur fondamentale qu'Isidore incarne est celle d'un "grand refus" – sa prise de conscience de la nécessité de chercher "ailleurs" un lieu où professer sa philosophie, laquelle, dans l'élaboration ultime de l'école néoplatonicienne, ne peut plus être dissociée de la théorie et de la pratique politique »[120].

La grandeur d'Isidore réside donc, selon Damascius, dans sa prise de conscience : le véritable philosophe ne dispose plus d'un espace d'action propre au sein de la société. Isidore a ainsi eu le mérite de comprendre que sa quête ne pouvait se poursuivre qu'à travers des formes nouvelles, situées en dehors des cadres établis par l'État. La solution qu'il propose consiste à partir et à chercher ailleurs un environnement propice à une refondation conjointe du politique et du philosophique, suivant en cela le même chemin emprunté, plusieurs siècles auparavant, par Platon lui-même. Comme on le sait, Damascius choisira peu après de suivre l'exemple de son maître.

La tension entre les deux cultures est exprimée de manière explicite par Damascius dans son traité *Vie d'Isidore*, où le philosophe distingue trois âges successifs de l'humanité, correspondant aux trois parties de l'âme décrites par Platon dans *La République*. Un âge de la Raison, qui correspond à la « vie sous le règne de Cronos », ou âge d'or, durant lequel vivait « la race des hommes apparentés aux dieux »[121]. Un temps gouverné par le principe Irascible, qui correspond, dans les termes platoniciens, à l'époque du courage et de la quête des honneurs, et qui renvoie

[119] P. Athanassiadi, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numénius à Damascius*, *cit*., p. 194.
[120] M. Di Branco, *La città dei filosofi*, *cit*., p.178.
[121] Photius, *Bibliothèque*, 22, 336b13-21.

à l'histoire de la Grèce antique et de la Rome païenne jusqu'au IVe siècle[122]. Un âge fondé « sur les guerres et les luttes pour les premiers rangs et pour la gloire ». Enfin, un temps présent, dominé par le principe concupiscible, que Damascius décrit avec un ton manifestement méprisant à l'égard du régime politique de son époque, considéré comme responsable d'une société corrompue[123]. En décrivant la période dans laquelle il se trouve au moment de la rédaction de son œuvre – celle de l'Empire chrétien – Damascius emploie une rhétorique critique marquée, à travers des termes qui ne laissent place à aucune ambiguïté :

> Est gouverné par le Concupiscible, le régime qui se répand de tous côtés, qui est corrompu par une jouissance intempérante, qui n'a que des pensées basses et indignes d'un homme, qui est inséparable de la lâcheté, qui se vautre dans toute espèce de fange, qui est

[122] *Cf.* Ph. Hoffmann, « Les âges de l'humanité et la critique du christianisme selon Damascius », *Revue de l'histoire des religions*, 4, 2017, p. 742 [en ligne].

[123] Photius, *Bibliothèque*, 242, 350 a5-20 : « De même qu'il y a trois sortes d'âmes, il existe aussi un triple genre de vie (Ὅτι τριῶν ὄντων εἰδῶν τῆς ψυχῆς τριττὴ καὶ ἡ πολιτεία, καὶ ἔχει μὲν ἑκάστη τὰς τρεῖς) et chacun contient les trois genres mais il est modelé et nommé par le seul genre qui domine. C'est la raison qui dirige la vie pareille à celle tu temps de Cronos, ou l'âge d'or, ou la génération parente des dieux que célèbrent sous forme de fables les poètes assis sur le trépied de la Muse. Le genre de vie qui relève d'un tempérament ardend voué aux guerres et aux combats et qui, en général, lutte pour les premiers rangs et pour la gloire, a été, comme nous l'entendond dire, celle dont on parle en toute occasion dans l'histoire. Et celle qui se laisse aller tout entière à la passion, corrompue par une mollesse sans frein, au milieu de la pensées basses et indignes d'un homme, compagne de la veulerie, vautrée dans la fange, avide de richesses, avec un idéal terre à terre et résignée à une sécurité d'esclave rassemble à la vie que mènent les gens de notre génération » (Ἐπιθυμίᾳ δὲ τὴν πανταχῇ διαρρέουσαν καὶ ὑπὸ τρυφῆς ἀκολάστου διεφθαρμένην, ταπεινὰ καὶ γυναικεῖα φρονοῦσαν, δειλίᾳ σύνοικον καὶ ἐν πάσῃ ὑηνείᾳ καλινδουμένην, φιλοχρήμονα, μακροπρεπῆ, δουλεύειν ἀσφαλῶς ἐθέλουσαν, οἵα τῶν ἐν τῇ νῦν γενέσει πολιτευομένων ἡ ζωή) » (Photius, *Bibliothèque. Tome VI [Codices 242–245]*, trad. René Henry, Paris, Les Belles Lettres, 1971). Voir aussi Ph. Hoffmann, *Un grief antichrétien chez Proclus : l'ignorance en théologie*, dans A. Perrot (éd.), *Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, *cit*., p. 164 : « Les chrétiens, […] ignorent l'ordre du Réel : distinction de l'Être et du Devenir, de l'Intelligible et du Sensible. Ils sont des 'athées' : athéisme et ignorance théologique se traduisent dans la politique de fermeture des temples, de destruction des sanctuaires, d'interdiction des rites de la religion traditionnelle. Face à ce terrible désordre, la tâche du Philosophe est de déployer la Science théologique – celle, par exemple, de la *Théologie platonicienne* ou des *Eléments de théologie* – et de célébrer par un hymne "intellectif" le Premier principe et toutes les classes divines qui procèdent de lui, en une intériorisation de la religion et de ses rites. La Science enseignée par Platon et l'ensemble de la tradition philosophique et religieuse répondent à l'ignorance impie des 'hommes de ce temps', et nourrissent la *religio mentis* néoplatonicienne, selon une heureuse formule de H.D. Saffrey ».

> mesquin, qui ne veut que la sécurité de l'esclavage, telle la vie que mènent les hommes de la génération de maintenant[124].

En outre, ce traité se distingue par un objectif clairement défini : rétablir la philosophie dans son intégralité, en restaurant un *cursus* complet incluant les études aristotéliciennes.

Comme on le verra, Simplicius jouera un rôle central dans ce programme[125]. Fidèle à l'héritage intellectuel de Damascius, Simplicius s'attache à affirmer l'unité de la tradition philosophique grecque comme réponse à l'hégémonie croissante du christianisme. C'est de cette visée que naît également l'effort visant à démontrer la concorde entre les doctrines platonicienne et aristotélicienne. C'est pour cette raison que certains interprètes modernes ont proposé de lire l'ensemble de ses écrits comme une sorte de « Évangile païen », rassemblant en lui des éléments issus de diverses traditions philosophiques[126].

[124] Photius, *Bibliothèque*, 242, 350 a14-20. Voir P. Athanassiadi, *Introduction*, in *Damascius. The Philosophical History*, éd. par P. Athanassiadi, Athènes, Apamea Cultural Association, 1999, p. 24-28 ; *Ibid.*, p. 39-42.

[125] Comme le souligne Ph. Hoffmann, Simplicius lui-même, dans sa polémique contre Jean Philopon (Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 25, 34-36), compare les « nouveautés » de la pensée chrétienne aux Jardins d'Adonis – une preuve que, pour lui comme pour Proclus et très probablement pour d'autres néoplatoniciens, ces doctrines étaient considérées comme éphémères et superficielles. *Cf.* Ph. Hoffmann, « Les âges de l'Humanité et la critique du christianisme selon Damascius », *Revue d'histoire des religions*, 4, 2017, p. 774-775. *Cf.* également Ph. Hoffmann, *Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon : de l'invective à la réaffirmation de la transcendance du Ciel*, dans I. Hadot (éd.), *Simplicius : sa vie, son œuvre, sa survie (Actes du colloque international « Simplicius », Paris, Fondation Hugot du Collège de France, 28 septembre – 1er octobre 1985)*, Berlin-New York, De Gruyter, 1987, p. 183-221.

[126] Voir aussi H. Baltussen, *Simplicius of Cilicia*, in L. Gerson (éd.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 711-732 ; *id.*, *Philosophy and Exegesis in Simplicius. The Methodology of a Commentator*, London-New York, Bloomsbury, 2008, p. 22.

VI. Simplicius : platonicien ou aristotélicien ?

Lorsqu'on retrace l'histoire des relations entre platonisme et aristotélisme, il est légitime de se demander si la figure de Simplicius de Cilicie peut être inscrite dans une catégorie précise, ou plus exactement rattachée à l'un des deux courants. Bien que les écrits qui nous sont parvenus soient des commentaires sur les œuvres d'Aristote et des Stoïciens, Simplicius est souvent présenté à la fois comme platonicien et aristotélicien. C'est ce que suggère, par exemple, Guglielmo Doroteo, professeur à l'Université de Pavie, qui, en 1541, dans sa traduction latine du *Commentaire aux Catégories* de Simplicius, qualifie l'auteur de « philosophe très rigoureux » à la fois péripatéticien et platonicien[127].

Si l'on peut être d'abord étonné par une telle dénomination, au vu des titres de ses écrits, la lecture attentive de ses textes révèle une profonde convergence entre les deux traditions. Ses commentaires sur les œuvres d'Aristote poursuivent un objectif bien défini : contribuer à la manifestation de la vérité philosophique et divine. Comme l'écrit Simplicius dans son *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, la vérité platonicienne, la vérité aristotélicienne et la vérité divine sont interchangeables : bien

[127] Guglielmo Doroteo Veneto, *Simplicii Summi Peripatetici et Platonici commentarium. In decem Cathegorias Aristotelis*, Venise, Hieronymum Scotum, 1540. Simplicius est également défini comme platonicien par des commentateurs modernes, comme par exemple H. Baltussen, « Simplicius and the Subversion of Authority », *Antiquorum Philosophia*, III, 2009, p. 128. Bien qu'il soit considéré comme un platonicien, Simplicius ne s'est pas abstenu de formuler des critiques à l'égard des platoniciens : « A final peculiarity also hints at his ability to take a more objective stance: Simplicius has on occasion a detached view of the Platonists, since he refers to them as "the Platonists do this or that", as if he were not to be counted among them. It coincides with his unusually comprehensive scope of source analysis, an approach which was bound to produce tensions, and hence difficulties in presenting a unified picture of the philosophical tradition, whether it was meant to be Greek (a wide perspective) or Platonist (a narrow perspective). It can be concluded, therefore, that respect for authority can go hand in hand with criticism and dissent in Simplicius, without jeopardizing the fundamental tenets of Platonism » (*Ibid.*, p. 133). Comme il a été souligné, sa méthodologie mérite une attention particulière : l'exégète vise à illustrer la pensée d'Aristote de manière très détaillée, avec l'aide de tous les commentateurs possibles qui l'ont précédé. Mais les fréquentes digressions philosophiques et polémiques d'un point de vue platonicien offrent de bonnes raisons de penser que le terme moderne de « commentaire » ne rend pas pleinement compte de ses activités. Plutôt que de les considérer comme des traités philosophiques partiels, il faudrait envisager ses œuvres comme des manuels fondés sur un idéal bien précis ; *Cf.* H. Baltussen, *Simplicius of Cilicia*, en L. Gerson (éd.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 715.

qu'énoncées selon des formulations distinctes, elles sont en réalité une et même[128]. C'est pour cette raison qu'il reproche à Alexandre d'Aphrodise d'avoir, dans certains cas, mal interprété les affirmations d'Aristote à l'égard de la doctrine platonicienne :

> À mon avis, Alexandre d'Aphrodise comprend, dans d'autres circonstances, les propos d'Aristote avec clarté – mieux que les autres péripatéticiens – mais, lorsqu'il s'agit de ce qu'Aristote dit à l'égard de Platon, il ne semble pas reconnaître que les réfutations d'Aristote visent l'aspect apparent des paroles de Platon. […] Par conséquent, en exposant la vérité – qui est chère à Dieu et à Aristote – je m'efforcerai de mener une enquête rigoureuse […] pour répondre à ceux qui traitent les discours d'Aristote avec légèreté et osent en tirer des accusations contre les doctrines de Platon : une telle interprétation s'oppose à Aristote lui-même, et à la vérité divine[129].

Comme on tentera de le démontrer au cours de cette étude, les commentaires de Simplicius représentent une nouvelle méthode de lecture des textes aristotéliciens et platoniciens, « comme si l'ensemble – qu'il s'agisse des deux traités d'Aristote ou des dialogues de Platon – formait un tout homogène »[130]. Cette méthodologie herméneutique ne fut toutefois pas toujours considérée comme une caractéristique favorable : c'est précisément pour cette raison qu'au XVI[e] siècle – période durant laquelle le débat sur l'harmonisation entre Platon et Aristote fut relancé – Simplicius fut accusé par Francesco Piccolomini d'avoir souvent confondu les doctrines de Platon et d'Aristote dans le but de les concilier[131].

Malgré cette critique, il convient de souligner que l'exégète néoplatonicien, en introduisant pour la première fois les concepts de *symphonia* et de *diaphonia* pour décrire les rapports entre la philosophie aristotélicienne et la philosophie

---

[128] Voir également Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 377, 29-34.

[129] *Ibid.*, 377, 20-25. Voir également *Ibid.*, 297, 1-4 : « Alexandre d'Aphrodise, cependant, n'a pas compris les opinions de Platon comme les a comprises Aristote, ni prêté attention à l'accord entre les deux philosophes, mais dès le début il s'est montré méfiant à l'égard des écrits de Platon, tout comme, peu avant notre époque, certains l'ont été à l'égard des écrits d'Aristote » (notre traduction).

[130] M.A. Gavray, « Confronter les Idées. Un exemple de conciliation litigieuse chez Simplicius », *Études Platoniciennes*, 7, 2011, p. 44.

[131] B. Nardi, *Il commento di Simplicio al De anima*, in *id.*, *Saggi sull'aristotelismo,* p. 428.

platonicienne, reconnaît clairement l'existence d'un désaccord entre Platon et Aristote – bien que ce désaccord doive être articulé selon différents niveaux d'interprétation. On voit ainsi que la question de l'harmonisation ou, à l'inverse, de l'insistance sur les divergences entre les deux systèmes philosophiques ne peut être comprise comme une simple opposition binaire entre deux lectures incompatibles ; elle exige au contraire une analyse nuancée, attentive aux multiples modalités de cette relation. Comme il a été souligné, les commentaires de Simplicius « ne se limitent pas à une transmission érudite de données ou de doctrines, mais permettent aussi de reconstituer une pensée originale, dont le trait distinctif est l'effort d'harmonisation entre Platon et Aristote, ainsi que la mise en évidence d'une forme de *philosophia perennis* unissant les penseurs les plus anciens – comme Pythagore et Parménide – aux néoplatoniciens, tout en apportant une contribution originale à l'histoire de la tradition exégétique » [132]. Contrairement à la tradition qui l'a précédé, Simplicius ne considère pas la philosophie d'Aristote comme inférieure à celle de Platon. Il est d'ailleurs significatif que, à la différence de ses prédécesseurs, qui réservaient l'épithète de « divin » à Platon, Simplicius qualifie à deux reprises Aristote de divin (θεῖος)[133].

[132] L. Cardullo, *Les écoles néoplatoniciennes d'Athènes et d'Alexandrie au VIe siècle apr. J.-C., dernier bastion de la philosophie païenne*, in M. Migliori, A. Fermani (éd.), *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*, Brescia, Scholè, 2020, p. 536. Voir également H. Baltussen, *Philosophy and Exegesis in Simplicius. The Methodology of a Commentator*, London-New York, Bloomsbury, 2008, p. 21 : « Simplicius thus stands at the end of a powerful tradition of textual exegesis of pagan theology. A proper understanding of his working method requires us to study his approach as a blend of philological, philosophical and theological positions ». Pour un approfondissement, voir Ph. Hoffmann, *Les Bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des Ve et VIe siècles*, in C. D'Ancona (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leyde–Boston, Brill, 2007, p. 135-54 (p. 137).

[133] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 611, 8.

6.1 *Notes biographiques*

Retracer les contours biographiques de Simplicius revient, pour l'essentiel, à s'appuyer sur des sources indirectes, en cherchant ultérieurement, dans ses propres écrits – fort avares en confidences personnelles – quelques rares confirmations. Il aurait d'abord étudié à Alexandrie, sous la conduite d'Ammonios, fils d'Hermias, avant de poursuivre sa formation à Athènes, au sein de l'école platonicienne dirigée alors par le diadoque Damascius. En 529, à la suite de la fermeture de l'école par Justinien, il entreprend, en compagnie de Damascius et d'autres disciples, un exil vers la Perse, où le roi Chosroês Ier les accueille et leur propose d'engager un travail de traduction des œuvres de Platon et d'Aristote[134]. L'historien Agathias rapporte ainsi cet épisode :

> Damascius le Syrien, Simplicius le Cilicien, Eulamius le Phrygien, Priscianus le Lydien, Hermias et Diogène, tous deux de Phénicie, Isidore de Gaza, tous ceux-là donc, la fleur la plus noble, pour parler en poète, des philosophes de notre temps, n'étant pas satisfaits de l'opinion dominante chez les Romains concernant le divin, pensèrent que le régime politique des Perses était bien meilleur. Comme de toutes parts on faisait l'éloge des Perses, ils étaient persuadés que les dirigeants chez ceux-là étaient parfaitement justes et tels que le veut le discours de Platon, la royauté coïncidant avec la philosophie[135].

Les sept philosophes, ayant fui Athènes, demeurèrent probablement en Perse durant deux années. Selon le témoignage d'Agathias, ils furent autorisés à rentrer dans leur patrie en septembre 532, à la suite d'un accord conclu entre le souverain sassanide et l'empereur Justinien. Cet accord stipulait que « ces hommes [c'est-à-dire les philosophes] devaient être autorisés à retourner chez eux et à vivre le reste de leur vie sans crainte, selon leur désir, c'est-à-dire sans être contraints d'abandonner leurs croyances religieuses ancestrales ni d'adhérer à une doctrine qui ne coïncidait pas

[134] M. C. Galpérine, *Introduction*, dans Damascius*, Des Premiers principes. Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M. C. Galpérine, Paris, Verdier, 1987, p. 11.
[135] *Ibid.*

avec la leur »[136]. Il demeure toutefois difficile de déterminer avec exactitude ce qui advint de Simplicius après son séjour en Perse. L'historien Agathias ne fournit en effet aucune indication précise quant au lieu où les philosophes se seraient établis après avoir quitté l'Empire sassanide, ni sur celui où Simplicius aurait rédigé ses traités.

Face à ces incertitudes biographiques, plusieurs tentatives ont été entreprises pour reconstituer, à partir de ses propres écrits, les grandes lignes de son parcours. Il est ainsi possible de supposer que Simplicius ne retourna pas à Alexandrie : dans son *Commentaire sur le De Caelo*, il affirme ne pas avoir connu personnellement Jean Philopon, actif précisément à Alexandrie. D'autres hypothèses suggèrent un éventuel retour à Athènes, où l'enseignement platonicien aurait pu se poursuivre de manière non institutionnelle.

Par ailleurs, une thèse formulée par M. Tardieu – largement discutée dans la recherche contemporaine[137] –, propose que Simplicius se soit établi à Harrân, cité de l'Empire byzantin située aux confins de la Perse, et conservant encore à cette époque une forte empreinte païenne. Cette dernière hypothèse repose notamment sur une section du *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, dans laquelle Simplicius se confronte avec la doctrine manichéenne. Selon Tardieu, un tel propos ne saurait s'expliquer que dans un contexte où cette tradition religieuse était vivante, ce qui ferait de Harrân, d'un point de vue historique, sociologique, linguistique et scolaire, le lieu le plus vraisemblable[138].

---

[136] Agathias, *Histoires*, 81.15-19.

[137] I. Hadot, *Introduction*, dans *Simplicius, Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, texte établi et traduit par I. Hadot, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 13. Pour une vue d'ensemble sur le débat, voir E. J. Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley–Los Angeles, University of California Press, 2006, p. 138–140 (141 n. 145) ; I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études Augustiniennes, 1978 ; S. Van Riet, « À propos de la biographie de Simplicius », *Revue philosophique de Louvain*, 61, 1963, p. 506-514. Sur la question de la biographie de Simplicius, le débat reste ouvert : voir P. Golitsis, « On Simplicius' Life and Works: A Response to Hadot », *Aestimatio. Sources and Studies in the History of Science*, 12, 2015, p. 56-82 ; R. Lane Fox, *Appendix: Harran, the Sabians and the Late Platonist 'Movers'*, in A. Smith (éd.), *The Philosopher and the Society in Late Antiquity. Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2005, p. 231-244.

[138] Comme l'a souligné I. Hadot, malgré les nombreuses recherches, le débat demeure incertain : « Il est vrai que, au stade actuel de nos connaissances, nous ne pouvons arriver à aucune certitude sur ce sujet – et peut-être ne le pourrons-nous jamais –, mais je pense qu'il est néanmoins possible de parvenir à un certain degré de probabilité en collectionnant patiemment des éléments qui, pris isolément, ne sont certes pas décisifs, mais qui, dans leur ensemble, peuvent avoir un certain poids » (I. Hadot, « Dans quel lieu le néoplatonicien Simplicius a-t-il fondé son école de mathématiques, et

Sur la base de ces éléments, M. Tardieu a avancé l'hypothèse de l'existence d'un centre platonicien à Harrân. Bien que cette thèse ait trouvé certains échos, elle a également fait l'objet de nombreuses critiques. Une partie importante de la recherche contemporaine lui préfère l'idée que Simplicius aurait suivi son maître Damascius en Syrie[139].

Sans prétendre intervenir dans le débat historiographique relatif à la biographie de Simplicius, nous nous attacherons ici à analyser les effets philosophiques induits par la fermeture de l'école d'Athènes en 529, en nous appuyant notamment sur le témoignage du philosophe lui-même. L'objectif est de mieux saisir l'impact de cet événement sur l'orientation de sa pensée. Comme nous l'avons évoqué, le conflit entre païens et chrétiens – désignés par Proclus comme une « foule inculte » [140], la foule des πολλοὶ – apparaît comme un élément structurant du VI^e^ siècle.

Il est vrai que Simplicius ne livre que peu d'éléments autobiographiques explicites dans ses œuvres ; toutefois, des allusions éparses et subtilement formulées permettent de reconstituer en filigrane le contexte intellectuel et spirituel dans lequel il inscrit sa pensée[141]. C'est dans ce cadre qu'il convient d'appréhender sa réflexion sur la place du philosophe dans la cité. En reprenant la typologie exposée par Platon dans la *République*, Simplicius distingue trois fonctions fondamentales : celle de ceux qui gouvernent, celle de ceux qui défendent la cité, et enfin celle de ceux qui produisent les biens matériels nécessaires à la vie collective.

Dans ce contexte, comment inscrire le rôle du philosophe qui, à première vue, semble exclu ? Le philosophe, écrit Simplicius, doit se consacrer à la protection de la

---

où a pu avoir lieu son entretien avec un manichéen? », *International Journal of Platonic Tradition*, 2007, p. 43).

[139] Voir P. Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote*, Berlin-New York, De Gruyter, 2008, p. 21.

[140] Ph. Hoffmann, *Un grief antichretien chez Proclus : l'ignorance en théologie*, *cit*., p. 161.

[141] Déjà dans la prière finale du *Commentaire sur Manuel d'Épictète*, Simplicius écrit : « Voilà, pour ceux qui prennent en main l'écrit d'Épictète, la contribution que je pouvais apporter, selon ma capacité, pour l'explication de ce qui <y> est dit, rendant grâce, moi aussi, pour l'occasion qui m'est offerte à moi de m'occuper de tels discours au moment qui convient, qui est la situation de tyrannie (Ταῦτα εἶχον τοῖς τὰ τοῦ Ἐπικτήτου μεταχειριζομένοις πρὸς σαφήνειαν τῶν εἰρημένων συμβαλέσθαι κατὰ δύναμιν, εὐχαριστῶν καὶ αὐτὸς τῇ προφάσει τῆς περὶ τοὺς τοιούτους λόγους διατριβῆς, ἐν προσήκοντι καιρῷ μοι γινομένῃ τυραννικῆς περιστάσεως) » (Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, épilogue, 1-4. Traduction de I. Hadot, dans Simplicius, *Apprendre à philosopher dans l'antiquité tardive*. *Commentaire à la seconde partie du* Manuel *d'Épictète*, Introduction et traduction par I. Hadot, Annotation de I. Hadot et S. Toulouse, Paris, Vrin, 2022).

loyauté et de la dignité des êtres humains, en éduquant les citoyens[142]. En tant que maître, le philosophe a donc pour tâche de former un autre citoyen loyal et digne, étant lui-même un modèle de citoyen honnête et bon. Il existe toutefois une exception : l'État corrompu. Probablement influencé par son parcours biographique, Simplicius n'a aucun doute : dans ce cas, il faut se tenir à l'écart des affaires publiques. Il ne peut pas être au service de ceux qui gouvernent une ville en mal et conserver, en même temps, les deux vertus fondamentales que sont la loyauté et la dignité. Au contraire, le philosophe doit renoncer à corriger une situation incurable, quitter sa ville et partir à la recherche d'un meilleur État. Un État corrompu est en effet « nuisible à l'âme » (αἱ μοχθηρότεραι πολιτεῖαι τὸ μὲν ὅλον βλαβεραὶ τῶν ψυχῶν εἰσιν)[143] car il « repousse l'illumination divine » (τὴν θείαν ἔλλαμψιν ἀναστέλλουσαι)[144] et conduit à l'élimination des exemples de vie vertueux. Pour cette raison, un tel État empêche les âmes de recevoir une bonne éducation. De ces mots, on peut déduire une référence claire à la situation de l'empire de Justinien, qui a refusé

[142] *Ibid.*, XXXII, 154-161 : « Quelle place, dit-il, occuperai-je donc dans la cité? Comme chacun des autres en occupe une, l'une gouvernant, l'autre combattant, l'autre encore fabriquant quelqu'une des choses utiles à la vie ? Épictète a répondu à cela d'une manière générale en disant : la place que tu pourras occuper dans la cité en gardant ta loyauté et ta dignité, celle-là occupe-la. Mais si, voulant lui être utile dans le domaine des richesses, des bains et de portique, tu perds la loyauté et la dignité, tu ne pourras peut-être même plus lui être utile en ces choses, une fois que tu serait devenu déloyal et sans dignité (Τίνα οὖν, φησίν, ἕξω χώραν ἐν τῇ πόλει, ὥσπερ ἕκαστος τῶν ἄλλων ἔχει, ὁ μὲν ἄρχων, ὁ δὲ προπολεμῶν, ὁ δὲ τῶν πρὸς τὸν βίον τι χρησίμων δημιουργῶν; Αὐτὸς μὲν οὖν κοινῶς ἀπήντησε πρὸς τοῦτο ὅτι Ἂν ἂν δύνῃ χώραν ἔχειν ἐν τῇ πόλει φυλάττων τὸν πιστὸν καὶ αἰδήμονα, ταύτην ἔχε. Εἰ δὲ εἰς χρήματα καὶ βαλανεῖα καὶ στοὰς βουλόμενος ὠφελεῖν αὐτὴν ἀποβάλῃς τὸ πιστὸν καὶ αἰδῆμον, οὐδὲ εἰς ἐκεῖνα ἴσως ὠφελήσεις αὐτήν, ἅπαξ ἄπιστος καὶ ἀναιδὴς ἀποτελεσθείς) » (Traduction de I. Hadot, dans Simplicius, *Apprendre à philosopher dans l'antiquité tardive. Commentaire à la seconde partie du* Manuel *d'Épictète*, *cit.*) ; *Ibid.*, XXXII, 164-168 : « Mais il nous faut rechercher quelle place celui qui philosophe tiendra dans la cité. N'aura-t-il pas précisément comme place celle d'un sculpteur d'hommes et d'un artisan qui fabrique des citoyens loyaux et dignes? Il n'aura donc pas d'autre tâche que de se purifier lui-même et de purifier les autres pour vivre la vie conforme à la nature qui convient à l'homme; il sera le père commun et le pédagogue de tous les citoyens, leur réformateur, leur conseiller et leur protecteur, s'offrant à tous pour coopérer à l'accomplissement de tout bien (Ἀλλὰ ζητητέον τίνα χώραν ὁ φιλοσοφῶν ἐν τῇ πόλει καθέξει· ἢ μάλιστα μὲν τὴν ἀνθρωποποιὸν καὶ πιστῶν καὶ αἰδημόνων πολιτῶν δημιουργόν; Ἔργον γὰρ ἕξει οὐδὲν ἄλλο ἢ ἑαυτόν τε καὶ τοὺς ἄλλους εἰς τὸν κατὰ φύσιν ἀνθρώπῳ προσήκοντα βίον ἀποκαθαίρειν· κοινός τε πάντων ἔσται πατὴρ καὶ παιδαγωγός, διορθωτής τε καὶ σύμβουλος καὶ κηδεμών, πᾶσιν ἑαυτὸν παρέχων εἰς συνεργίαν παντὸς ἀγαθοῦ) » (Traduction de I. Hadot).

[143] *Ibid.*, XXXII, 224-225.

[144] *Ibid.*, XXXII, 225-226.

l'enseignement païen de la philosophie, enseignement qui, aux yeux de Simplicius, équivaut à une éducation droite[145].

En renonçant ainsi au macrocosme de la cité et à la correction d'un désordre irrémédiable – que Simplicius désigne comme un « tourbillon de poussière » (τὸν κονιορτὸν) – le philosophe se tourne exclusivement vers le microcosme de ceux qui lui sont proches. Il décrit alors les dangers de la tyrannie, laquelle, nuisible à l'âme humaine[146] :

> Contraignent les hommes jusqu'à l'empiété, et encore, l'abolition de l'éducation libérale et de la philosophie, de toute vertu et amitié et de la confiance réciproque, et, pour ce qui est de toutes les techniques et de toutes les sciences qui mirent tant de tempes à être découvertes et établies, la disparition complète de ces dernières, de sorte qu'on ne se souvienne plus de leurs noms, tandis que, pour les nombreuses technique dont Dieu nous avait fait don, pour nous aider dans la vie, par exemple la médicine, l'architecture, la menuiserie, et autres techniques de ce genre, il ne reste plus que des ombres et des simulacres[147].

Ces références sociales et politiques s'accompagnent, dans d'autres traités, d'une réflexion sur la foi – que nous souhaitons souligner ici et que nous approfondirons dans la suite de ce travail. En effet, selon Simplicius, il est possible de distinguer deux paradigmes de la foi (πίστις) :

> La foi (πίστις) s'entend en deux sens. Il y a d'une part la foi qui naît sans démonstration (χωρὶς ἀποδείξεως), de manière irrationnelle (ἀλόγως) –

[145] *Ibid.,* XXXII, 226-227 : les État corrompues « traitent avec dédain les belles occupations et ils anéantissent les exemples de la vie vertueuse (καὶ ἀτιμάζουσαι τὰς καλλίονας ἐπιτηδεύσεις, καὶ τὰ τῆς εὐζωΐας παραδείγματα ἀφανίζουσαι) ».

[146] *Ibid.*, XXXII, 193. On trouve ici une référence explicite à Platon, *République*, VI, 496D 7-8.

[147] Simplicius, *Commentaire sur Manuel d'Épictète*, XIV, 31-44 : ἔτι δὲ παιδείας καὶ φιλοσοφίας ἀπώλειαν, ἀρετῆς τε πάσης καὶ φιλίας καὶ τῆς πρὸς ἀλλήλους πίστεως, καὶ τεχνῶν πασῶν καὶ ἐπιστημῶν, διὰ πολλῶν χρόνων εὑρεθεισῶν τε καὶ βεβαιωθεισῶν, τῶν μὲν παντελῆ ἀφανισμόν, ὡς μόνα τὰ ὀνόματα αὐτῶν μνημονεύεσθαι, τῶν δὲ τεχνῶν τῶν πολλῶν τῶν πρὸς βοήθειαν ἡμῖν τοῦ βίου παρὰ θεοῦ δοθεισῶν, οἷον ἰατρικῆς καὶ οἰκοδομικῆς καὶ τεκτονικῆς καὶ τῶν τοιούτων, σκιὰς μόνας καὶ εἴδωλα περιλελεῖφθαι.

> telle est la foi que certains hommes (τινὲς) conçoivent à propos même des choses les plus absurdes (καὶ ἐπὶ τοῖς ἀτοπωτάτοις). L'autre sorte de foi naît après une démonstration (μετὰ ἀποδείξιν), c'est-à-dire après un raisonnement démonstratif (συλλογισμὸν ἀποδεικτικόν) : celle-là est tout ensemble sûre, irréfutable et connaturelle à la vérité des êtres (τῇ ἀληθείᾳ τῶν ὄντων συμπεφυκυῖα)[148].

Les deux modèles présentés ici expriment clairement la division entre le christianisme – une foi irrationnelle qui naît sans démonstration – et la foi païenne. Cette dernière, comme nous tenterons de le montrer dans le paragraphe suivant, coïncide chez Simplicius avec la connaissance philosophique[149], laquelle engendre une *sympatheia* vitale, en union avec une connaissance ferme des réalités divines (τῇ περὶ τῶν θειοτέρων γνώσει βεβαίᾳ)[150].

[148] Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 55, 1–4 (trad. Ph. Hoffmann). Nous reviendrons sur ce passage plus loin, Partie I, chapitre II.

[149] Sur le concept de *foi* voir H. Baltussen, *Philosophy and Exegesis in Simplicius. The Methodology of a Commentator*, London-New York, Bloomsbury, 2008, p. 194 ; voir aussi P. Athanassiadi, « Persecution and Response in Late Antiquity: the Evidence of Damascius », *Journal of Hellenic Studies*, 113, 1993, p. 1-29 ; Ph. Hoffmann, *Simplicius'Polemics*, in R. Sorabji (éd.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, London, Duckworth, 1987, p. 57-83. Voir aussi les articles du volume collectif *Genèses antiques de la foi*, dir. par C. Grellard, Ph. Hoffmann, L. Lavaud, Brepols, Coll. des Editions augustiniennes, Série Antiquité n. 206, Turnhout, 2020.

[150] Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 55, 3-21. Le concept de συμπάθεια revient 27 fois dans le *corpus* de Simplicius. Sur cette notion dans le néoplatonisme à partir de Proclus, voir M. Abbate, « Il ruolo del commento come forma del 'fare filosofia'nella scuola platonica di Atene al tempo di Proclo », *Rivista di indagine filosofica della conoscenza*, 6/7, 2020, p. 23-42 (41). Voir aussi Ph. Hoffmann, *Les Bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des Ve et VIe siècles*, in C. D'Ancona (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists*, *cit*., p. 144.

6.2 *Simplicius héritier d'une tradition*

> Le néoplatonisme est dans tous les sens du terme, une philosophie de l'"expression", qui fait se succéder le Silence, l'intuition noétique, la pensée discursive, son expression orale et la trace écrite de celle-ci. Lorsque les philosophes néoplatoniciens écrivaient, au double sens de la trace écrite et de la composition littéraire, ou lorsqu'ils prenaient un livre en mains, nul doute qu'ils étaient conscients des implications philosophiques de leur pratique[151].

Quel sens recèle donc l'acte même d'écrire ? Écrire (γράφω) signifie entrer en sympathie (συμπαθέω), écrire représente la prise de conscience de la vérité (ἀλήθεια), et enfin, écrire symbolise la mise en œuvre d'un chemin. En d'autres termes, écrire revient à prier (εὔχομαι)[152]. Si cette conception peut sembler évidente dans le cadre d'écrits théologiques ou d'exhortations morales, elle surprend davantage lorsqu'elle s'applique à la philosophie naturelle, et plus encore aux traités techniques ou logiques. Pourtant, pour un philosophe néoplatonicien du VI^e^ siècle, ce lien allait de soi.

Dans son *Commentaire sur le Catégories d'Aristote*, après avoir énuméré les noms des « philosophes les plus célèbres » qui se sont consacrés à ce traité, Simplicius admet qu'il « court le risque de paraître ridicule » en s'engageant lui aussi dans ce projet. Prenant comme modèle le commentaire de Jamblique sur les *Catégories*, Simplicius espère, par l'acte même d'écrire (ἐκ τοῦ γράφειν), parvenir, autant qu'il le peut (ὡς ἂν δυναίμην), à une compréhension intellectuelle (κατανόησις) de ce que Jamblique a exposé. Il se donne aussi pour but d'éclaircir la hauteur de pensée de ce dernier, inabordable pour la majorité des gens (ἅμα δὲ τὸν ὑψηλὸν νοῦν τοῦ

---

[151] *Ibid.*, p. 137. *Cf.* I. Hadot, *Le Commentaire de Simplicius sur le Manuel d'Épictète comme exercice spirituel*, in C. Moreschini (éd.), *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica. Atti del Terzo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi*, Napoli, M. D'auria, 1995, p. 175-185. *Cf.* également Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, Préambule, 55 ; Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 438, 33. Voir aussi Ph. Hoffmann, *Les prières en prose de Simplicius entre rhétorique et théologie*, dans Ph. Hoffmann, A. Timotin (éd.), *Théories et pratiques de la prière à la fin de l'Antiquité,* Turnhout, Brepols, 2020, p. 209-267 (227).

ἀνδρὸς)[153]. Enfin, Simplicius entend condenser en une forme plus brève l'abondance de concepts développés dans les commentaires précédents, en mettant de côté ce qui n'est pas nécessaire. En effet, il espère pouvoir ajouter sa propre contribution à la tradition qu'il hérite[154].

De telles intentions, précise Simplicius, ne sauraient se réaliser sans une action de grâce adressée aux dieux (μετὰ τοὺς θεοὺς) et à tous les hommes qui l'ont précédé – c'est-à-dire les exégètes ayant emprunté ce chemin avant lui –, lesquels l'ont pris par la main et guidé (χειραγωγέω), lui permettant ainsi d'apporter ses propres éclaircissements aux théories d'Aristote.

Son conseil aux lecteurs est donc d'aborder son traité comme un gymnase (γυμνάσιον), c'est-à-dire comme un exercice préparatoire en vue d'une compréhension plus précise de ce que « ces grands hommes » (ἐκεῖνοι τοῖς ἀνδράσιν) [155] ont énoncé ; un exercice qu'il met lui-même en œuvre à travers l'acte d'écrire[156]. Ce mouvement se répète à la fin de son commentaire, où il prend toutefois la forme d'une prière : Simplicius conclut en invoquant les « gardiens des paroles » afin qu'ils lui accordent le « voyage vers les théories les plus élevées » – autrement dit, un détachement progressif des distractions du monde[157].

L'intensité de la prière, formulée sous la forme d'une véritable supplication, se retrouve dans l'épilogue du *Commentaire au* Manuel *d'Épictète*, où Simplicius adresse sa prière au Démiurge platonicien :

> Je te supplie, seigneur, père et guide de la raison qui est en nous (Ἱκετεύω σε, δέσποτα, ὁ πατὴρ καὶ ἡγεμὼν τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου) de nous faire ressouvenir de la noblesse originelle (εὐγένεια) que nous avons été jugés dignes de recevoir de toi, et de nous prêter assistance (συμπρᾶξαι) à nous, en tant qu'êtres mus par eux-même (ὡς αὐτοκινήτοις), afin que nous

[153] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 3,6.

[154] Cependant, il souligne ne pas vouloir adopter la même méthode que le « grand philosophe » Syrianus, qui avait réduit au minimum les informations provenant des autres commentaires.

[155] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 3, 16-17.

[156] Ph. Hoffmann, *Les Bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V° et VI° siècles*, *cit*., p. 138-139.

[157] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories D'Aristote,* 438, 33-36 : Ἀλλ'ἐπειδὴ μέχρι τοῦδε καὶ ὁ θεῖος προῆλθεν Ἰάμβλιχος, καὶ ἐγὼ καταπαύω τὸν λόγον, εὐχόμενος τοῖς τῶν λόγων ἐφόροις τούτων τε ἀκριβεστέραν ἐνδοῦναι κατανόησιν καὶ ταύτην ἐφόδιόν μοι πρὸς τὰς ὑψηλοτέρας θεωρίας χαρίσασθαι καὶ σχολὴν παρασχεῖν ἀπὸ τῶν ἐν τῷ βίῳ περιελκόντων.

> puissions nous purifier (κάθαρσιν) du corps et de passions irrationnelles, les dominer, les diriger, nous en server comme d'instruments de la manière qui convient; de nous assister aussi pour que nous redressions avec exactitude de la raison qui est en nous et que nous l'unissions aux réellement étants selon la Lumière de la vérité (διὰ τοῦ τῆς ἀληθείας φωτός). Et notre troisième souhait et le plus salutaire : je te supplie, d'enlever totalement le brouillard qui obscurcit les yeux de nos âmes, afin que, pour parler comme Homère nous puissions bien connaitre aussi bien Dieu que l'homme[158].

Comment se rapprocher alors de Dieu ? L'âme humaine, dotée d'une volonté propre à s'autodéterminer, peut s'unir à la nature divine en agissant conformément à cette volonté, qui est en essence bonne[159]. En effet, lorsque l'être humain reconquiert ce qui est conforme à sa nature (κατὰ φύσιν ἑαυτῶν), sa noblesse originelle, il devient semblable à Dieu[160].

Comme cela a été souligné, ces invocations s'inscrivent dans le cadre plus large de la spiritualité néoplatonicienne, plaçant les commentaires qui les accueillent dans le contexte global du curriculum néoplatonicien. Ce dernier est conçu comme un vaste programme de guidance spirituelle, une méthode visant à une conversion progressive vers des réalités d'ordre hiérarchique toujours plus élevé. Ce processus de conversion a pour but final de conduire l'individu à un retour au Principe Premier[161]. C'est dans cette optique qu'il faut lire, par exemple, la *Physique* aristotélicienne. En effet, écrit Simplicius, la physique aristotélicienne est utile (χρήσιμος) non seulement pour la vie quotidienne (οὐ μόνον ἐν τοῖς κατὰ τὸν βίον), non seulement parce qu'elle fournit à la médecine et à l'ingénierie militaire leurs principes fondamentaux et soutient les autres arts, ni parce qu'elle mène à l'accomplissement cette partie de l'âme en nous qui est tournée vers la connaissance des réalités naturelles – tout comme la théologie élève la partie intellectuelle et supérieure (ὡς θεολογία τὸ νοερὸν

[158] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, Épilogue, 6-15.

[159] Voir *infra*, Partie II, chapitre II.

[160] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXVIII, 694-696.

[161] *Cf.* Ph. Hoffmann, *Catégories et Langage selon Simplicius. La question du 'skopos' du traité aristotélicien des* Catégories, dans I. Hadot (éd. par), *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie: Actes du colloque international de Paris*, *cit*., p. 62.

καὶ ἄκρον) –, mais encore parce qu'elle contribue aux autres formes de perfection de l'âme (ἄλλας τῆς ψυχῆς τελειώσεις τὰ μέγιστα συντελεῖ).

La philosophie naturelle coopère en effet avec les vertus pratiques : avec la justice (<συλλαμβάνει> δικαιοσύνῃ), en montrant que les éléments et les parties du Tout s'accordent entre eux (τά τε στοιχεῖα καὶ τὰ μέρη τοῦ παντὸς ἀλλήλοις εἴκοντα), en respectant leur propre ordre (τὴν ἑαυτῶν τάξιν) et en conservant l'égalité géométrique. Avec la tempérance (<συλλαμβάνει> σωφροσύνῃ), en montrant la nature du plaisir, en démontrant qu'il n'est pas un bien principal, mais plutôt un produit dérivé mêlé à ce qui est contraire à la nature. En effet, l'étude de la nature, écrit Simplicius, détourne des plaisirs corporels et de la fascination pour les biens extérieurs (αἱ μέντοι ἡ περὶ τὴν φυσικὴν θεωρίαν ἀσχολία ῥᾳδίως τὴν ψυχὴν μεθίστησιν ἀπό τε τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ τῆς περὶ τὰ ἐκτὸς πτοίας). La philosophie naturelle coopère aussi avec le courage. Car qui pourrait être aussi courageux que celui qui, par l'étude de la nature (ἀπὸ φυσιολογίας), comprend et accepte que « notre corps n'est même pas une partie perceptible de l'univers, ni la mesure de notre vie une partie perceptible du temps dans sa totalité, qu'il est nécessaire que tout ce qui naît soit suivi d'une disparition, que ce soit une dissolution en éléments simples, un retour des parties aux tous correspondants […] » ?[162].

À travers l'union et la formation des vertus pratiques, la physique produit donc inévitablement la sagesse (φρόνησις) – élément indispensable pour la ressemblance avec les réalités divines – naturellement liée à la partie cognitive de l'âme (πρὸς τὸ γνωστικὸν τῆς ψυχῆς). Mais parmi tous les biens qu'elle engendre, le plus grand réside dans le fait de conduire à la connaissance de la substance de l'âme et à la contemplation des idées séparées et divines.

Ceci, selon Simplicius, est évident pour tous : en effet, Platon le montre aussi, en partant des mouvements naturels pour arriver à la compréhension de la substance automotrice de l'existence intellectuelle et divine, tout comme Aristote procède de manière analogue. En effet, dans son traité *Physique*, Aristote cherche la cause

[162] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 4, 32-37 : ἀνδρεῖος δὲ τίς ἂν οὕτως εἴη ὡς ὁ ἐγνωκὼς ὡς οὐδὲν αἰσθητὸν τοῦ παντός ἐστι μέρος τὸ ἡμέτερον ζῷον οὐδὲ τοῦ χρόνου τοῦ παντὸς τῆς ἡμετέρας ζωῆς τὸ μέτρον καὶ ὅτι τῷ γινομένῳ παντὶ φθορὰν ἀκολουθεῖν ἀναγκαῖον διάλυσιν οὖσαν εἰς τὰ ἁπλᾶ καὶ ἀπόδοσιν τῶν μερῶν εἰς τὰς οἰκείας ὁλότητας καὶ ἐκνεασμὸν τῶν γεγηρακότων καὶ ἀνάρρωσιν τῶν κεκμηκότων;.

immobile de tout mouvement en partant de l'éternité du mouvement circulaire[163]. Parmi tous ces éléments et biens produits par la philosophie naturelle, il ne peut cependant manquer le plus important : l'étude de la physique ravive le respect pour la supériorité divine, à travers une compréhension spécifique de ce qui a été engendré – éveillant l'élan d'admiration envers la merveille et la majesté du créateur (εἰς θαῦμα καὶ μεγαλειότητα τοῦ ποιήσαντος ἀνεγείρουσα)[164].

Si donc, comme il a été possible de le constater jusqu'ici, l'élément *divin* – entendu au sens large, comme manifestation des effets de Dieu, comme élévation vers les réalités supérieures, comme prière et supplication – joue un rôle important aussi bien dans des œuvres à visée instrumentale comme les *Catégories*, que dans les traités de philosophie naturelle, comme la *Physique*, il est aisé d'imaginer l'importance centrale qu'il revêt dans des œuvres telles que le *Commentaire au* De Caelo *d'Aristote*, qui se présente lui-même comme un hymne au Dieu (εἰς ὕμνον προσφέρω). Puisque le *De Caelo* clôt l'étude de la physique, et se situe donc à une étape plus avancée du *curriculum* néoplatonicien, les destinataires de la prière se trouvent ici à des niveaux plus élevés de la hiérarchie théologique. La prière finale du *Commentaire au* De Caelo *d'Aristote* est en effet adressée au Demiurge, dont le nom, par respect, n'est même pas mentionné [165]. Ainsi s'achève une étape du cheminement spirituel :

---

[163] *Ibid.*, 5, 10-16 : τὸ δὲ μέγιστον αὐτῆς ἀγαθόν, ὅτι καὶ πρὸς τὴν τῆς ψυχικῆς οὐσίας γνῶσιν καὶ πρὸς τὴν τῶν χωριστῶν καὶ θείων εἰδῶν θεωρίαν ὁδός ἐστι καλλίστη, ὡς καὶ Πλάτων δηλοῖ ἀπὸ τῶν φυσικῶν κινήσεων ὁρμηθεὶς ἐπὶ τὴν εὕρεσιν τῆς τε αὐτοκινήτου οὐσίας καὶ τῆς νοερᾶς καὶ θείας ὑποστάσεως, καὶ Ἀριστοτέλης δὲ ἐν αὐτῇ ταύτῃ τῇ πραγματείᾳ ἀπὸ τοῦ ἀιδίου τῆς κυκλικῆς κινήσεως τὸ ἀκίνητον καὶ πάσης κινήσεως αἴτιον ἀνερευνῶν.

[164] *Ibid.*, 5, 18-19.

[165] *Cf.* Ph. Hoffmann, *Les prières en prose de Simplicius entre rhétorique et théologie*, cit., p. 247 : « Parce que cela ne conviendrait pas à un enseignement inscrit dans les "petits mystères" aristotéliciens, Simplicius n'expose pas les subtiles hiérarchies divines qu'on peut lire chez ses prédécesseurs Proclus et Damascius, mais l'on sait qu'il partage l'ensemble de leurs doctrines et l'on peut rappeler que le Démiurge est, selon la *Théologie platonicienne* de Proclus (livre V), l'Intellect purement intellectif situé au niveau inférieur du diacosme intellectif : il est identifié à Zeus, au terme d'une réinterprétation du mythe hésiodique d'Ouranos, Cronos et Zeus qui situe Ouranos au niveau médian du diacosme intelligible et intellectif et Cronos au sommet du plan intellectif. L'adresse au Démiurge se comprend dans le cadre du projet herméneutique de Simplicius : la lecture du *De caelo* intervient, dans le cursus néoplatonicien, au cours de l'étude de la *Physique*, et – par un effet de correspondance induit par la structure de ce cursus – anticipe en quelque sorte sur la lecture du *Timée*, qui constitue la première étape du deuxième cycle (*Timée*, *Parménide*) des études platoniciennes ». *Cf.* Ph. Hoffmann, *La place du Timée dans l'enseignement philosophique néoplatonicien : ordre de lecture et harmonisation avec le De caelo d'Aristote. Étude de quelques problèmes exégétiques*, in F. Celia et A. Ulacco (éd.), *Il Timeo. Esegesi greche, arabe, latine*, Pisa, Pisa University Press, 2012, p. 133-172 (155-172).

> Ces discours, ô Seigneur artisan de l'Univers entier et des corps simples qui sont en lui, je te les offre en hymne à toi et aux réalités que tu as produites, moi qui ai ardemment désiré contempler la grandeur de tes œuvres et la révéler à ceux qui en sont dignes, afin que, ne concevant rien de bas ou d'humain à ton sujet, nous t'adorions selon la transcendance qui est la tienne par rapport à toutes les choses que tu produis[166].

Les prières, les hymnes et les supplications analysés jusqu'ici peuvent être résumés, écrit Simplicius, par une métaphore : ce sont des cordes tendues vers le divin. Les êtres humains éprouvent en effet quelque chose de semblable à ceux qui, attachés à une corde sur une côte rocheuse, en tirant sur la corde, tentent de rapprocher leur barque du rivage, c'est-à-dire des réalités suprêmes, le but ultime du voyage.

[166] Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 731, 25-29 : Ταῦτά σοι, ὦ δέσποτα τοῦ τε κόσμου παντὸς καὶ τῶν ἁπλῶν ἐν αὐτῷ σωμάτων δημιουργέ, καὶ τοῖς ὑπό σου γενομένοις εἰς ὕμνον προσφέρω τὸ μέγεθος τῶν σῶν ἔργων ἐποπτεῦσαί τε καὶ τοῖς ἀξίοις ἐκφῆναι προθυμηθείς, ἵνα μηδὲν εὐτελὲς ἢ ἀνθρώπινον περί σου λογιζόμενοι κατὰ τὴν ὑπεροχήν σε προσκυνῶμεν, ἣν ἔχεις πρὸς πάντα τὰ ὑπό σου παραγόμενα.

Partie I

Principes et plausibilité de principes

Chapitre I

Leçons et réactions platoniciennes

Καὶ ὁ Γλαύκων μάλα γελοίως, Ἄπολλον,
ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς.
Platon, *République*, 509C.

I. Au-delà de la frontière de l'écriture

> Parmi les êtres qu'elle a façonnés, la divinité a fait les uns invisibles […] et les autres tombant sous notre sensation et visibles […], de même Platon a transmis ses enseignements les uns par écrit, les autres sans recourir à l'écrit et sans qu'ils tombent sous notre sensation (comme les incorporels), et ce sont ceux qu'il a exprimés dans ses entretiens[167].

Les enseignements transmis par Platon lors de ses cours, connus sous le nom de πλατωνικαὶ συνουσίαι[168], demeurent au cœur d'une énigme irréductible qui défie toujours notre compréhension. En effet, les doctrines que Platon a choisi de

[167] *Prolégomènes à la Philosophie de Platon*, 13, 15-25, texte établi par L.G. Westerink et traduit par J. Trouillard, avec la collaboration de A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1990. *Cf.* D. J. O'Meara, *Lectures néoplatoniciennes du* Philèbe *de Platon,* dans *La fêlure du plaisir, vol. 2*, édité par Monique Dixsaut, Vrin, Paris 1999, p. 191-201. Nous y reviendrons dans le chapitre II de cette partie.

[168] Asclepius, *In Aristotelis methapysicorum libros A-Z commentaria*, 77,2-4, éd. par M. Hayduck, Berlin, Reimer, 1888. Voir aussi Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 503, 12 : Πλάτωνος ἐν τοῖς Περὶ τἀγαθοῦ λόγοις ; 542 9-12 ; 545, 23-25 : ἐν μὲν ταῖς ἀγράφοις ταῖς Περὶ τἀγαθοῦ συνουσίαις ; 454, 19-455,14 ; 151, 6-19 : ἐν τῇ Περὶ τἀγαθοῦ Πλάτωνος ἀκροάσει.

transmettre oralement à ses disciples résonnent encore aujourd'hui comme un écho énigmatique, se figurant comme un labyrinthe intellectuel où les témoignages nous guident pour en tracer le chemin. Dans cette quête ininterrompue – toujours renouvelée et distincte – de compréhension, nous sommes constamment attirés par les zones d'ombre. Cependant, à travers une mosaïque de témoignages épars, on peut essayer de reconstruire les enseignements que le philosophe a décidé de transmettre verbalement à ses disciples : il s'agit des doctrines qui ne pouvaient être figés dans l'immuabilité du texte – un outil à double tranchant, à la fois précieux et périlleux. En effet, écrit Platon, chaque discours, quand une fois pour toutes il a été écrit, «va rouler de droite et de gauche et passe […] ; de plus, il ne sait pas quels sont ceux à qui il doit ou non s'adresser » ; pour cette raison, il a « toujours besoin du secours de son père ; car il n'est capable ni de se défendre ni de se tirer d'affaire tout seul »[169]. Dans le livre VI de la *République*, Platon révèle son intention : il se retient de consigner, ou plutôt de fixer par l'écriture, son propre point de vue sur l'objet les plus important (μέγιστον μάθημα) de son étude, à savoir l'Idée du Bien[170]. En effet, à la demande précise de Glaucon, qui requiert de parler du Bien après la discussion sur les vertus, Socrates admet avoir laissé de côté un certain nombre des détails, et il envisage d'en laisser échapper encore bien d'autres à l'avenir[171]:

---

[169] Platon, *Phèdre*, 275E. Sauf indication contraire, la traduction de référence pour les dialogues de Platon utilisée à partir de ce point est : Platon, *Œuvres Complètes*, sous la direction de L. Brisson, Paris, Flammarion, 2008. Voir aussi Platon, *Lettre VII*, 344 C 1-9 : « Voilà bien pourquoi aucun homme sérieux (ἀνὴρ σπουδαῖος) qui s'occupe de questions sérieuses (τῶν ὄντων σπουδαίων), ne se risquera jamais, tant s'en faut, à faire tomber en écrivant de pareilles questions dans le domaine public, où elles seront exposées à l'envie et à la perplexité. En conséquence, il faut donc, en un mot, chaque fois qu'on voit des ouvrages écrits par quelqu'un, que ce soit par un législateur sur les lois ou par qui que ce soit d'autre sur n'importe quel sujet, considérer qu'il ne s'agit pas là de ce qu'il y a de plus sérieux pour lui, si toutefois il est lui-même un homme sérieux, mais (que ce qu'il y a de plus sérieux pour lui) se trouve, je suppose, dans la partie de lui-même qui est la plus belle (κεῖται δέ που ἐν χώρᾳ τῇ καλλίστῃ τῶν τούτου) ». Cependant, l'écriture est pour Platon un sujet sérieux, voir Platon, *Phèdre* 277E- 278B. Concernant la méthode d'écriture platonicienne, voir M. Migliori, *Il disordine ordinato*, *La filosofia dialettica di Platone*, Vol. I, Brescia, Editrice Morcelliana, 2013, p. 25-190.

[170] La forme du bien est la plus élevé : Platon, *République*, 505A 2-4 : « tu m'as entendu exposer souvent qu'il n'existe pas de savoir plus élevé que la forme du bien, et que c'est par cette forme que les choses justes et les autres choses vertueuses deviennent utiles et bénéfiques (ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ᾗ καὶ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται) » (trad. Brisson).

[171] Platon, *République*, 509C 3-9 : « - C'est toi le responsable, repris-je, tu m'as forcé à exprimer mes opinions à son sujet. - Ne t'arrête pas là, dit-il, et si tu n'acceptes pas de poursuivre, complète au moins ta comparaison avec le soleil (Καὶ μηδαμῶς γ', ἔφη, παύσῃ, εἰ μή τι ἀλλὰ τὴν περὶ τὸν ἥλιον ὁμοιότητα

> - Au nom de Zeus, Socrate, s'écria alors Glaucon, ne t'arrête pas comme si tu étais arrivé au but ! Nous serons satisfaits si tu exposes la nature du bien de la même manière que tu as exposé la nature de la justice, de la modération et des autres vertus. - Et pour moi aussi, camarade, repris-je, ce serait un motif de plein contentement ; mais je crains de n'en être pas capable et, si je devais en prendre le risque, d'attirer sur moi la moquerie en raison de ma maladresse. Mais, bienheureux amis, laissons de côté pour l'instant la question du bien tel qu'il est en lui-même (ᾧ μακάριοι, αὐτὸ μὲν τί ποτ'ἐστὶ τἀγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι), car il me semble supérieur à ce que notre effort présent peut espérer atteindre, en tout cas selon l'estimation que j'en fais pour le moment ; je consens, par contre, à vous parler de ce qui me paraît le rejeton du bien et qui lui ressemble le plus (ὃς δὲ ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοιότατος ἐκείνῳ)[172].

Platon laisse transparaître quelques indices : il aborde un principe détaché de toute autre réalité. Bien que notre compréhension en soit partielle, nous pouvons appréhender le concept du Bien – partiellement et par analogie – en le comparant à ce qui pourrait être considéré comme son reflet le plus éclatant : le Soleil[173]. De la même manière que le Bien est, dans le monde intelligible, en relation avec l'intellect et les intelligibles, le Soleil l'est, dans le monde visible, en relation avec la vue et les objets visibles[174]. Malgré la réticence de Socrate, des conclusions sont finalement atteintes : bien que l'essence du Bien ne soit pas directement abordée, Platon affirme que celui-ci est la source de la *connaissance* et de la *vérité*. Le Bien confère aux entités connaissables non seulement leur intelligibilité, mais aussi leur existence ontologique

---

αὖ διεξιών, εἴ πῃ ἀπολείπεις). - Sans doute, repris-je, me faut-il compléter passablement de choses. Dans ce cas, dit-il, n'en laisse pas la moindre de côté. - Je pense, repris-je, que j'en laisserai de côté un grand nombre (Οἶμαι μέν, ἦν δ'ἐγώ, καὶ πολύ·) » (trad. Brisson).

[172] Platon, *République*, 506D 1-E 2 (trad. Brisson).

[173] Platon, *République*, 507A-509C. Pour une analyse approfondie voir M. Migliori, *Il disordine ordinato*, *La filosofia dialettica di Platone*, Vol. I, Brescia, Editrice Morcelliana, 2013, p. 558 - 566.

[174] Platon, *République*, 508B 12-C 2 : « Eh bien, sache-le, dis-je, c'est lui que j'affirme être le rejeton du bien, lui que le bien a engendré à sa propre ressemblance, de telle façon que ce qu'il est lui, <le bien>, dans le lieu intelligible par rapport à l'intellect et aux intelligibles, celui-ci, <le soleil>, l'est dans le lieu visible par rapport à la vue et aux choses visibles » (trad. Brisson).

et leur essence substantielle[175]. De plus, le Bien ne se confond pas avec l'être, car il transcende l'être en dignité et en puissance[176].

Ainsi, au-delà des témoignages des disciples de Platon et des interprétations ultérieures de la tradition platonicienne – Simplicius lui-même rapporte que les discours de Platon attirèrent Aristote, Héraclide et d'autres disciples, qui consignèrent par écrit des discours formulés dans une langue énigmatique (αἰνιγματωδῶς)[177] – il est également possible d'essayer de démêler les fils invisibles tissés entre la transmission orale de Platon et ce qui se révèle à travers l'écriture, en s'appuyant précisément sur les dialogues où il choisit de montrer, à sa manière, le chemin au lecteur. Un rôle fondamental revient au *Philèbe*[178]. En effet, comme l'attestent également des études modernes[179], le *Philèbe* se démarque par son rôle primordial

[175] Platon, *République*, 508D 10-509E 2 : « Eh bien, ce qui confère la vérité aux objets connaissables et accorde à celui qui connaît le pouvoir de connaître, tu peux déclarer que c'est la forme du bien (Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι) » (trad. Brisson).

[176] Platon, *République*, 509B 7-8: « Eh bien maintenant, pour les objets de connaissance, ce n'est pas seulement leur cognoscibilité que manifestement ils reçoivent du bien, mais c'est leur être et aussi leur essence qu'ils tiennent de lui, même si le bien n'est pas l'essence, mais quelque chose qui est au-delà de l'essence, dans une surabondance de ancienneté et de puissance (Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ'ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ'ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος) » (trad. Brisson, légèrement modifiée).

[177] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 453, 28-30 : « Aristote, Héraclide, Estiéus et d'autres disciples de Platon qui y assistèrent, mirent par écrit les choses dites de manière énigmatique, telles qu'elles furent dites (οἷς Ἀριστοτέλης καὶ Ἡρακλείδης καὶ Ἑστιαῖος καὶ ἄλλοι τοῦ Πλάτωνος ἑταῖροι παραγενόμενοι ἀνεγράψαντο τὰ ῥηθέντα αἰνιγματωδῶς, ὡς ἐρρήθη) » (Notre traduction).

[178] Porphyre lui-même, écrit Simplicius, « confessait qu'il exposait les enseignements prodigués par Platon lors de ses leçons sur le Bien en inscrivant ces doctrines dans son commentaire sur le *Philèbe* (Πορφύριος δὲ διαρθροῦν αὐτὰ ἐπαγγελλόμενος τάδε περὶ αὐτῶν γέγραφεν ἐν τῷ Φιλήβῳ) » (Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 453, 30-3 ; notre traduction).

[179] Pour les études concernant le *Philèbe* et les doctrines non écrites, voir M. Migliori, *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene. Commentario storico-filosofico al* Filebo *di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1993 (en particulier p. 534-536). Alors que M. Migliori soutient qu'il est possible de comprendre le *Philèbe* à la lumière des doctrines non écrites, S. Delcomminette insiste sur le cheminement dialectique de ce dialogue. Voir S. Delcomminette, *Le* Philèbe *de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden-Boston, Brill, 2006, p. 15 : « C'est dans ce cheminement qu'il faut chercher le sens de l'agathologie platonicienne, beaucoup plus que dans d'éventuelles "doctrines non-écrites" dont nous ne saurons de toute façon jamais rien de précis, les prétendus témoignages que nous en possédons étant autant de manifestations de perplexité plus ou moins avouée. Nous ne voulons pas du tout nier par là qu'il existe des rapports entre ces témoignages indirects et le *Philèbe* – que l'on considère les premiers comme relatant l'enseignement oral de Platon à l'Académie ou comme résultant d'interprétations de ses Dialogues –, rapports qu'une série d'études ont contribué à mettre en évidence ; nous nions seulement que ces témoignages puissent être d'une quelconque utilité pour

dans l'élaboration de l'*agathologie* de Platon, à travers un rapprochement des « vestibules du bien » et de sa demeure[180]. Ainsi, Platon nous permet de nous rapprocher des portes du Bien, en nous offrant « une grande aide » pour le trouver, même si, comme il le reconnaît dans sa *Lettre* VII, sur les enseignements les plus précieux « il n'y a aucun ouvrage écrit, et il n'y en aura même jamais »[181].

reconstruire le cheminement dialectique de ce dialogue ». Voir aussi, G. Rodier, « Remarques sur le *Philèbe* », *Revue des Études Anciennes*, 2/4, 1900, p. 281-303 ; E. Berti, « Dialettica e principi nel *Filebo* di Platone », *Studi aristotelici*, L'Aquila, 1975, p. 329-346.

[180] Platon, *Philèbe*, 64C 1-2 : « N'aurions-nous alors pas raison d'affirmer que nous nous trouvons désormais comme aux portes du bien et de la demeure où séjourne tout ce qui lui est apparenté ? (Ἆρ'οὖν ἐπὶ μὲν τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ νῦν ἤδη προθύροις [καὶ] τῆς οἰκήσεως ἐφεστάναι [τῆς τοῦ τοιούτου] λέγοντες ἴσως ὀρθῶς ἄν τινα τρόπον φαῖμεν;) » (trad. Brisson). Voir aussi Platon, *Philèbe*, 64 b1. Comme écrit Delcomminnette « Si, après avoir effectué le mélange, Socrate dit que nous nous trouvons dans le vestibule du bien, c'est au sens où nous pouvons désormais pénétrer dans sa demeure (donc traverser le vestibule) pour y chercher celui qui y réside, c'est-à-dire le bien lui-même, et c'est précisément en procédant de la sorte que Socrate montre que celui-ci consiste en la mesure, la beauté et la vérité prises comme unité. Il n'y a donc aucune raison d'identifier ces trois déterminations au vestibule du bien : elles sont bien plutôt les habitants de sa demeure, donc le bien lui- même » (S. Delcomminnette, *Le* Philèbe *de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, *op.cit.*). Voir aussi M. Migliori, *L'Idea del Bene nel* Filebo, in G. Almanza Ciotti, S. Baldoncini, G. Mastrangelo Latini, *Studi in onore di Antonio Possenti*, Istituti Editoriali Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, Macerata 1998, p. 429-457 ; M. Migliori, « Due giochi danno unità e struttura a un dialogo tempestoso: il *Filebo* », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 3, 2008, p. 375-440; *Cf.* aussi S. Roux, *La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin*, Paris, Vrin, 2004, p. 69-116; G. Van Riel, « Beauté, proportion et vérité comme 'vestibule' du bien dans le *Philèbe* », *Revue philosophique de Louvain*, 97, p. 253-267; E. Berti, *Le dottrine non scritte di Platone "Intorno al bene" nelle testimonianze di Aristotele*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1991.

[181] Platon, *Lettre VII*, 341C 4-5: οὔκουν ἐμόν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται·.

II. Une contradiction inconciliable ?

Puisque nous ne pouvons aborder ici l'analyse approfondie de la protologie platonicienne – un sujet qui a fait l'objet de nombreuses études – dans le chapitre suivant, nous nous focaliserons plutôt sur les conséquences et les implications qui en résultent. Comme certains commentateurs le soulignent, la doctrine platonicienne engendre un dualisme ou une "contradiction" logiquement inconciliable[182]. En effet, selon l'avis de certains interprètes, l'analyse ontologique de Platon révèle des apories profondes et complexes qui, en minant de manière significative les fondements mêmes de son système, ont engendré des contradictions internes. Il est bien connu que le premier et peut-être le plus célèbre critique de ce système fut son propre élève, Aristote[183]. Le chemin que nous allons entamer dans le prochain chapitre débute par la critique d'Aristote envers la doctrine platonicienne des principes, laquelle ouvre une voie vers une dérive possible : l'hypothèse du Mal en tant que principe. D'après le témoignage d'Aristote, Platon – inspiré en grande partie par les théories des Pythagoriciens – aurait placé au fondement de la réalité, au-delà des Idées, un couple de principes fondamentaux : l'Un et la Dyade du Grand et du Petit.

Aristote présente cette théorie concernant les Premiers Principes de la réalité, théorie absente des dialogues écrits de Platon et exposée dans un traité perdu intitulé

[182] Voir K. Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*, Milano, Vita e Pensiero, 1994, p. 19 ; H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, éd. par G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1982 ; M.R. Richard, *L'enseignement oral de Platon*, Les Éditions du Cerf, Paris 1986; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle « Dottrine non scritte »*, Milano, Vita e Pensiero, 1987. M. Migliori souligne ainsi la contradiction platonicienne : « Platone propone una Polarità di Principi posti su terreni ontologicamente e assiologicamente opposti. Questa contraddizione mortale ha impedito al "platonismo di Platone" di sopravvivere al suo autore e apre la strada ai due unici eredi che questa filosofia ha avuto, Aristotele e il neoplatonismo, che tradiscono, ognuno in un modo peculiare, postulati della posizione originaria, come il Demiurgo e la stessa Polarità. Si tratta di due *posizioni forti*, come mostra il loro millenario successo, ma profondamente diverse dall'articolata e "debole" filosofia dialettica del Maestro di Atene » (M. Migliori, *Il disordine ordinato*, *La filosofia dialettica di Platone*, *cit*., p. 496).

[183] Comme souligne A. Vasiliu, *Démiurge du réel*, Paris, P.U.F., 2024, p. 419 : « En critiquant Platon, le Stagirite n'obtient pas seulement une place privilégiée pour sa propre philosophie, il fait émerger aussi la trame de fond qui soutient la subtile et sophistique construction platonicienne. La mettant ainsi en lumière, Aristote rende plus explicite la pensée de Platon et lui rend une modernité que le Stagirite revendiquait pour sa propre théorie de l'être ».

Περὶ τἀγαθοῦ (*Sur le Bien*), se référant à un enseignement platonicien resté oral et diffusé lors d'une leçon publique sur le Bien[184]. Le traité en question représente ainsi une rédaction écrite du cours sur le Bien (ἐν μὲν ταῖς ἀγράφοις ταῖς Περὶ τἀγαθοῦ συνουσίαις)[185], pour conserver la trace de l'enseignement de son maître[186]. Dans son témoignage, Aristote décrit l'Un comme le principe de tous les biens et la Dyade indéterminée comme celui de tous les maux, établissant une analogie avec les doctrines d'Empédocle et d'Anaxagore. L'Un, selon Platon, est comparable à/avec la notion d'Amitié chez Empédocle et au Noûs d'Anaxagore, en tant que principe formel et ordonnateur. La Dyade, quant à elle, est caractérisée comme le principe matériel du désordre, similaire à la Discorde et aux homéoméries. Aristote explicite cette théorie dans le passage suivant :

> D'après ce qu'on a dit, il est manifeste qu'il [Platon] s'est seulement servi de deux causes, le ce que c'est et la cause selon la matière, car les formes sont les causes du ce que c'est pour tout le reste, tandis que l'un est cause pour les formes; et <si l'on cherche> quelle est la matière qui est substrat, de laquelle se disent les formes dans le cas des sensibles et, dans le cas des formes, l'un, il est manifeste que c'est la dyade, le grand et le petit ; de plus, il a attribué à chacun des deux éléments chacune des causes du bien et du mal, comme, selon nous, l'on fait aussi dans leur recherche certains des philosophes précédents, par exemple Empédocle et Anaxagore[187].

[184] Rappelons ici l'étude de E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Cedam, Padova 1962, (en particulier p. 250-316).

[185] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 545, 23-25.

[186] Voir Simplicius, dans son *Commentaire sur la Physique*, 453, 30-31, le lien entre le Περὶ τἀγαθοῦ et le *Philèbe* se trouve déjà dans le témoignage des anciens, en particulier de Porphyre : Πορφύριος δὲ διαρθροῦν αὐτὰ ἐπαγγελλόμενος τάδε περὶ αὐτῶν γέγραφεν ἐν τῷ Φιλήβῳ.

[187] Aristote, *Métaphysique*, 988a9-17: φανερὸν δ'ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῖν αἰτίαιν μόνον κέχρηται, τῇ τε τοῦ τί ἐστι καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην (τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ'εἴδεσι τὸ ἕν), καὶ τίς ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη καθ'ἧς τὰ εἴδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ δ'ἓν ἐν τοῖς εἴδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστι, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις ἀπέδωκεν ἑκατέροις ἑκατέραν, ὥσπερ φαμὲν καὶ τῶν προτέρων ἐπιζητῆσαί τινας φιλοσόφων, οἷον Ἐμπεδοκλέα καὶ Ἀναξαγόραν (Traduction de M.P. Duminil et A. Jaulin dans Aristote, *Métaphysique,* présentation et traduction par M.P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion, 2000).

Quelle fut donc l'histoire de cette critique ? Et comment fut-elle accueillie par la tradition platonicienne ? Dans les chapitres suivants, nous tenterons de reconstituer la critique faite par Aristote telle qu'elle a été reprise, retravaillée et réinterprétée par Simplicius. Ce dernier s'est employé à résoudre l'énigme du mal en fusionnant harmonieusement les enseignements de Platon et d'Aristote, transcendant ainsi les limites de leurs divergences.

Son objectif ? Concilier ces deux grandes traditions philosophiques, élever leurs idées au-delà des différends apparents et les unir dans une toile complexe mais cohérente. Ainsi, dans cette entreprise de *conciliation* et *harmonie* – une aspiration qui va bien au-delà du simple dépassement de la querelle philosophique – Simplicius s'efforça de neutraliser et éclairer les critiques d'Aristote, en ramenant le plus important élève de Platon aux fondements authentiques de la *schola platonica*.

Pourrait-on alors affirmer que Simplicius a neutralisé, et par conséquent amoindri, l'impact critique d'Aristote sur Platon ? Nous pouvons observer la manière dont Simplicius *manipule* les textes platoniciens et aristotéliciens pour les opposer à toute forme de dualisme. En effet, sa doctrine s'oriente résolument dans une direction contraire à celles qui envisagent le mal comme un principe équivalent au bien. Le but de Simplicius est de démontrer que le *mal absolu est chassé d'entre les êtres*[188]. Cette orientation, nous le verrons, s'oppose à d'autres courants philosophiques, tels que le néoplatonisme de Plotin et les doctrines manichéennes. Dans cette perspective, l'idée d'harmonie revêt une double dimension, qui constitue le *leitmotiv* de notre étude : l'ἁρμονία, ainsi que la συμφωνία constituent non seulement des fondements méthodologiques, mais également des principes ontologiques qui sous-tendent les réalités elles-mêmes.

Toutefois, pour parvenir à analyser et à comprendre la démarche philosophique de Simplicius, il est nécessaire de retracer – sans prétendre à l'exhaustivité – la critique complexe d'Aristote à l'égard de la doctrine platonicienne, selon laquelle Platon attribuait « la cause du bien et du mal aux éléments »[189]. Le pivot qui lie

[188] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictete*, XIV, 362-363 : Οὕτω πανταχόθεν ἐκβέβληται τὸ τελέως κακὸν ἀπὸ τῶν ὄντων.

[189] Aristote, *Métaphysique* A, 988 a8-15. Le débat autour des critiques qu'Aristote adresse à Platon a fait l'objet de nombreux travaux et continue encore aujourd'hui. Dans la présente étude, étant donné l'impossibilité de l'approfondir comme il le mérite (car sa complexité nécessiterait une étude qui lui

étroitement les deux philosophies réside dans la célèbre phrase homérique citée par Aristote dans le livre Λ de la *Métaphysique* : « le commandement de plusieurs n'est pas une bonne chose : qu'un seul soit chef ! »[190]. Cette formule résonne fortement dans la pensée de Simplicius, et cela transparaît notamment dans son *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, où il explique que la philosophie aristotélicienne vise, en matière d'éthique, à atteindre la perfection par la pratique des vertus, tandis qu'en ce qui concerne la connaissance, elle aspire à remonter jusqu'au principe unique de toutes choses. Aristote, écrit Simplicius, « connaissait en effet ce principe scientifiquement, il y est arrivé et a proclamé haut et fort : "le commandement de plusieurs n'est pas une bonne chose" »[191]. Ainsi, il s'agit d'explorer un sillon historique au sein du concept de *dualisme*, qui, comme le souligne Simone Pètrement, accompagne « la philosophie à sa naissance et dans sa jeunesse ». En conclusion, écrit-elle, « il semble que l'histoire du dualisme, en Occident, soit celle du platonisme. Ou plutôt c'est celle du platonisme qui pourrait bien n'être, en réalité, que celle du dualisme »[192].

---

soit spécifiquement consacrée), nous nous proposons d'introduire brièvement la critique aristotélicienne dirigée contre Platon, en guise d'introduction à la doctrine de Simplicius.

[190] Aristote, *Métaphysique* Λ, 1076 a3-4.

[191] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 6, 8-11. Traduction de Ph. Hoffmann, dans Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, *Fascicule I, Introduction. Première partie, (p. 1-9, 3 Kalbfleisch*), *cit*. La référence au général et à l'armée se trouve également dans d'autres passages aristotéliciens. Dans *Métaphysique* Λ, 10, 1075a11-15, Aristote lie l'assimilation du bien de l'armée à la figure du général. De plus, Aristote décrit le général comme une figure principielle : « Il faut aussi examiner de laquelle de ces deux manières la nature du tout possède le bien et l'excellence : est-ce comme quelque chose de séparé et qui existe en soi et par soi, ou bien comme l'ordre ? Ou bien n'est-ce pas des deux manières à la fois le bien qui réside dans l'ordre et le stratège, et surtout ce dernier, car il n'existe pas à cause de l'ordre, mais c'est l'ordre qui existe à cause de lui ».

[192] S. Pètrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Paris, Gallimard, 1946, p. 36. Pour une présentation diachronique des dualismes, de Platon à S. Pètrement et Hans Jonas, voir le volume « Dualismes. Doctrines religieuses et traditions philosophiques », *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, Hors-série, 2015, coordonné par F. Jourdan et A. Vasiliu.

III. La critique aristotélicienne

Dans le livre *Lambda* de la *Métaphysique*, Aristote dédie son œuvre au « principe premier et immobile, raison d'être de tout le traité (περὶ τῆς πρώτης καὶ ἀκινήτου ἀρχῆς τὸν λόγον ποιεῖται, δι'ἣν καὶ ἅπασα αὕτη ἐκδέδοται ἡ πραγματεία) »[193]. C'est avec cette affirmation que commence le commentaire du pseudo-Alexandre sur le livre *Lambda*, soulignant l'importance capitale de cet ouvrage. Aristote y consacre son étude à ce principe *premier et immobile*, un principe qui – écrit le commentateur – se distingue nettement des autres évoqués par le Stagirite, tels que la matière, la forme et ou la privation[194]. En effet, la recherche approfondie menée par Aristote sur ce premier principe d'une essence singulière – identifié par Aristote avec le Moteur Immobile – constitue le cœur même de la *Métaphysique*. La recherche menée par Aristote débute, comme on le sait, par une reconstruction – et une critique – des théories des philosophes qui l'ont précédé. Parmi ceux-ci, bien sûr, se trouvent les platoniciens :

> En effet, tous les philosophes produisent toutes choses à partir des contraires, mais ils ne s'expriment pas correctement en disant « toutes choses » et « à partir des contraires » ; et comment toutes les choses, dans lesquelles les contraires existent, viendront des contraires, ils ne le disent pas. En effet, les contraires ne s'affectent pas mutuellement. Or, pour nous, cela se résout de manière raisonnable par l'existence d'un troisième terme.

[193] Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire à la Metaphysique d'Aristote*, 668, 3-4 : Ἐν τῷ παρόντι βιβλίῳ τῆς Μετὰ τὰ Φυσικά, ὃ λάμβδα τοῖς Περιπατητικοῖς ἐπιγράφειν σύνηθες, περὶ τῆς πρώτης καὶ ἀκινήτου ἀρχῆς τὸν λόγον ποιεῖται, δι'ἣν καὶ ἅπασα αὕτη ἐκδέδοται ἡ πραγματεία. Nous citons d'après l'édition de référence par M. Hayduck, *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 1, Reimer, Berlin 1891. *Cf.* S. Fazzo, « L'exégèse du livre Lambda de la *Métaphysique* d'Aristote dans le *De principiis* et dans la *Quaestio I.1* d'Alexandre d'Aphrodise », *Laval théologique et philosophique*, 64/3, 2008, p. 607-626. Pour des études approfondies du Livre *Lambda* d'Aristote : F. Baghdassarian, dans Aristote, *Méthapysique Lambda*, présenté et traduit par F. Baghdassarian*,* Paris, Vrin, 2019 ; S. Fazzo, *Commento al libro* Lamda *della* Metafisica *di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2012; D. Sedley, *Metaphysics Λ 10,* in M. Frede et D. Charles (dir.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Oxford, Clarendon Press 2000, p. 327-350 ; pour une analyse de la critique du Stagirite adressé à Platon dans le livre *Lambda* de la *Métaphysique* voir A. Vasiliu, *Démiurge du Réel*, Paris, P.U.F., 2024, p. 433-448.

[194] Pour déterminer ces concepts, en effet, Aristote utilise dans la *Physique* le terme principe, mais puisqu'il s'agit de niveaux différents, la signification du terme *principe* change.

> Mais d'autres philosophes font de l'un des contraires une matière, comme ceux qui opposent l'Inégal à l'Égal ou, à l'Un, le Multiple. Or cela aussi se résout de la même manière, car la matière, qui est une, n'est le contraire de rien[195].

L'introduction de ce troisième terme, présupposé et accepté comme un postulat, repose sur une recherche approfondie réalisée par Aristote dans le premier livre de la *Physique*. Les Platoniciens, écrit-il, commettent une erreur de distinction[196]. Ils intègrent deux fonctions principales distinctes au sein d'un seul terme numérique : celle du substrat et celle de l'opposé de l'Un. Aristote rappelle ici que la matière, en

[195] Aristote, *Métaphysique* Λ, 1075 a28-32. Traduction de F. Baghdassarian, en Aristote, *Métaphysique, Livre Lambda, cit.* ; voir aussi Aristote, *Métaphysique* N, 1087 a29-30. Comme souligne F. Baghdassarian : « Dans la mesure, en effet, où les contraires sont nécessairement les attributs d'une matière, sans laquelle ils ne peuvent exercer aucune causalité, ils ne sont donc ni premiers, ni séparés. Ce faisant, c'est aussi la seconde partie de A qui voit ses mérites soulignés : le Premier Moteur, qui n'est ni un élément (puisqu'il est un principe externe et séparé de la matière), ni un contraire (puisqu'il est un acte), peut authentiquement incarner la notion de principe » (F. Baghdassarian, en Aristote, *Métaphysique, Livre Lambda, cit.,* p. 364). Voir E. Berti, *L'uno e i molti nella* Metafisica *di Aristotele*, in V. Melchiorre (éd. par), *L'Uno e i molti*, Milano, Vita e pensiero, 1990, p. 155-180; P. Aubenque*, Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1963. Pour une analyse sur le concept du mal en Platon : M. Dixsaut, « Platon et la question du mal », *Cahiers d'Études lévinassiennes*, 8, 2009, p. 171-189 ; L. Cardullo, *Disordine e dismisura. Il male in Platone*, in G. Bentivoglio, F. Coniglione, G. Magnano San Lio, *Filosofia Storia Politica. Studi di storiografia filosofica offerti a Giuseppe Cacciatore*, Bonanno Editore, Roma, 2016, p. 57-78. Pour un étude sur le mal moral en Platon voir : C. M. Chilcott, « The Platonic Theory of Evil », *Classical Quarterly*, 17, 1923, p. 27-31; A. Fermani, « "Il dio non ha colpa" *(Platone,* Repubblica X, 617 E 1-2). I volti e le ragioni dell'infelicità umana nella riflessione platonica », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 2022, p. 1-18 ; A. Fermani, *Man is unhappy in many ways. Some examples of the multifocal approach inside the platonic reflection*, in E. Cattanei, A. Fermani, M. Migliori (éd. par) *By the Sophists to Aristotle through Plato. The necessity and utility of a Multifocal Approach*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2016, p. 67-84.

[196] Aristote, *Métaphysique* Λ*,* 1075a31-b24. Voir aussi Aristote, *Métaphysique* N, 1087 a29-30. Cependant, comme le souligne F. Baghdassarian, Aristote n'accuse pas ces philosophes d'avoir volontairement posé le mal comme principe, il s'agit plutôt d'une conséquence de leurs philosophies : « À aucun de ceux dont il montre qu'ils ont été logiquement contraints d'admettre l'existence du mal parmi les principes, Aristote ne fait toutefois le reproche de l'avoir sciemment cherché. Ni Platon, sans doute suivi sur ce point par Xénocrate, ni même Empédocle, dont la position – telle qu'Aristote du moins la restitue – s'avère pourtant plus tranchée et, dans cette mesure, plus grossière, ne sont jamais accusés d'avoir directement élaboré leur conception des principes sur l'hypothèse liminaire d'un mal principiel. Pour chacun d'entre eux au contraire, pareille éventualité n'est jamais que la conséquence, parfois inattendue, d'une motivation conceptuelle plus fondamentale, dont découle leur doctrine des principes en général et du principe du bien en particulier » (F. Baghdassarian, « Principe du bien et principe du mal chez Aristote », *Chôra. Revue d'études ancienne et médiévales*, 15-16, 2017-2018, p. 335).

elle-même, n'est le contraire de rien ; c'est précisément pour cette raison qu'elle peut accueillir les contraires. En outre, la détermination des contraires comme principes entraîne plusieurs conséquences inacceptables pour le Stagirite : notamment, l'hypothèse selon laquelle l'un des deux principes de la réalité réside dans le mal. La critique d'Aristote s'adresse principalement à son maître, Platon, ainsi qu'à Empédocle[197]. La nuance attribuée par Aristote au terme « principe » est liée à une distinction entre différents domaines d'étude : il s'agit de distinguer entre physique et métaphysique. La distinction de deux sphères ontologiquement différents conduits à un traitement spécifique de la *physis*, qui est un secteur déterminé du réel et qui doit être abordé avec des instruments autonomes et spécifiques.

Cependant, sa physique nous paraît être, plutôt qu'une science, une *ontologie du sensible*[198], dont les énoncés peuvent parfois récupérer ceux de la métaphysique ou être repris dans cette dernière sous un angle différent. En effet, ces deux recherches sont intrinsèquement liées. La formulation d'un principe premier s'appuie solidement sur les fondements de la physique[199]. Pour cette raison, avant d'examiner en détail la critique formulée par Aristote dans la *Metaphysique*, il convient de parcourir, même brièvement, l'étude approfondie menée dans le premier livre de la *Physique*[200].

[197] *Cf.* F. Baghdassarian, *Principe du bien et principe du mal chez Aristote*, *cit.,* p. 341. Voir aussi L. Robin, *La Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, Alcan, 1908, p. 571-580.

[198] M. Migliori, « Rapporti fra la *Metafisica* e il *De Generatione et Corruptione* di Aristotele », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 2/4, 1993, p. 513-532.

[199] Comme nous le verrons, Aristote lui-même dans le livre *Lambda* reprend et tient pour acquises des explications données dans la *Physique*.

[200] Selon l'opinion d'Enrico Berti, certains livres de la *Métaphysique* et de la *Physique* appartiennent à une même étape du parcours logique et, probablement, à une même étape chronologique : « L'impressione, dunque, è che, come *Metaph.* Λ 10 era strettamente collegato a *Metaph.* N, così *Metaph.* Λ 2 sia strettamente collegato a *Phys*. A, per cui *Metaph.* N., *Phys.* A. e *Metaph.* Λ sembrano appartenere tutti ad un medesimo stadio di sviluppo. Non è dimostrabile che si tratti di uno stadio cronologico, anche se ciò, a mio avviso, è molto probabile, ma sicuramente si tratta del medesimo stadio di percorso » (E. Berti, *La genesi della dottrina aristotelica dei principi*, in E. Berti, *Nuovi studi aristotelici V, dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, Brescia, Morcelliana, 2020, p. 469).

3.1 La *Physique*

Dans le livre I de la *Physique*, Aristote entreprend des recherches sur les principes de la nature. Après avoir examiné les arguments des Éléates, il opère une distinction entre les conceptions des « physiciens » et celles de Platon, qui fait des contraires la Dyade du « Grand et Petit », la *matière* (ὕλη), et l'Un, la *forme* (εἶδος)[201]. Comme l'écrit Aristote, tous ceux qui l'ont précédé « conçoivent les contraires comme des principes (Πάντες δὴ τἀναντία ἀρχὰς ποιοῦσιν) »[202]. Jusqu'à un certain point, Aristote lui-même embrasse cette doctrine, car il introduit deux contraires comme principes. Il est vrai, selon Aristote, que toutes les choses sensibles sont engendrées à partir de contraires. Cependant, il doit y avoir un troisième élément qui joue le rôle de substrat du changement. N'admettre que les deux contraires comme principes, sans introduire une troisième nature, équivaut pour Aristote à prendre des risques[203]. Pour cette raison, Aristote expose les différentes démonstrations selon lesquelles énoncer deux principes comme contraires serait vrai et faux en même temps. Pourquoi les contraires ne peuvent-ils pas être des principes premiers ? Ou plutôt, pourquoi ne *suffit-il pas* d'affirmer que seuls deux contraires existent en tant que principes ?

---

[201] Aristote, *Physique*, 187a12-22 : « Quant aux physiciens, ils ont deux façons d'argumenter. Les uns, en effet, ayant fait de l'étant un corps unique qui est le substrat – soit l'un des trois éléments, soit un autre qui est plus dense que le feu et plus subtil que l'air -, engendrent les autres choses par condensation et raréfaction, les faisant multiples (mais ce sont là des contraires et, en termes généraux, ils sont excès et défaut, comme le sont, aux dires de Platon, le grand et le petit, à ceci près que celui-ci en fait une matière et fait de l'un la forme, alors que pour ceux-là l'un sous-jacent est la matière, et les contraires sont les différences et les formes). Selon les autres, les contrariétés qui étaient contenues dans l'un en sont extraites par différenciation, comme le dit Anaximandre et tous ceux qui disent que les étants sont un et multiples comme Empédocle et Anaxagore (Ὡς δ'οἱ φυσικοὶ λέγουσι, δύο τρόποι εἰσίν. οἱ μὲν γὰρ ἓν ποιήσαντες τὸ [ὂν] σῶμα τὸ ὑποκείμενον, ἢ τῶν τριῶν τι ἢ ἄλλο ὅ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον, τἆλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες (ταῦτα δ'ἐστὶν ἐναντία, καθόλου δ'ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις, ὥσπερ τὸ μέγα φησὶ Πλάτων καὶ τὸ μικρόν, πλὴν ὅτι ὁ μὲν ταῦτα ποιεῖ ὕλην τὸ δὲ ἓν τὸ εἶδος, οἱ δὲ τὸ μὲν ἓν τὸ ὑποκείμενον ὕλην, τὰ δ'ἐναντία διαφορὰς καὶ εἴδη)· οἱ δ'ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι, καὶ ὅσοι δ'ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας·) » (Traduction de P. Pellegrin, en Aristote, *Physique*, présentation, traduction et notes de P. Pellegrin, Flammarion, Paris 2000).

[202] Aristote, *Physique*, 188a19.

[203] Aristote, *Physique*, 189a29-30 : « Outre cela, on tomberait aussi dans la difficulté suivante si on ne posait pas sous les contraires quelque autre nature : nous voyons que les contraires ne sont la substance d'aucun des étants » (trad. Pellegrin).

Aristote n'affirme pas catégoriquement que les contraires ne peuvent jamais servir de principes premiers. Au contraire, il souligne que les principes peuvent être considérés comme au nombre de deux selon une perspective, et de trois selon une autre : « les principes dans un sens sont deux, dans un autre sont trois »[204]. Une des premières analyses de cet axiome montre que les contraires ne définissent pas la substance d'un être. Ils renvoient plutôt à un substrat qui est lui-même affecté par ces contraires. En effet, ils sont toujours associés à un substrat sur lequel ils agissent. En eux-mêmes, les contraires ne peuvent donc pas être considérés comme des principes, puisqu'ils ne sont pas des substances –, la substance n'ayant pas de contraires, comme l'affirme Aristote dans les *Catégories*, n'a pas de contraires[205]. En effet, en commentant le passage aristotélicien concernant l'explication de la génération à partir des contraires[206], Simplicius écrit :

> Mais comment les contraires peuvent-ils être des principes, si lui-même [*scil*. Aristote] dans la *Métaphysique* professe de manière inspirée qu'« avoir plusieurs chefs n'est pas bon » ? Ou bien cherchons-nous maintenant les principes des choses physiques et non pas des principes transcendants, mais des principes élémentaires, à partir desquels, dans la mesure où ils leur sont inhérents, les choses viennent à l'être, comme il le déclare aussi lui-même plus loin dans les mots « Dire qu'il y a trois éléments » (*Physique*, 189b16). Les choses physiques ont leur être dans le changement, et tous les changements se produisent de quelque chose à quelque chose par rapport à un substrat partagé ; il ne pourrait donc pas y avoir un seul principe, mais au moins deux en plus du substrat[207].

---

[204] Aristote, *Physique*, 190b29 (trad. Pellegrin).

[205] Aristote, *Catégories*, 3b24-27 (trad. R. Bodèüs) : « Par ailleurs, il appartient encore aux substances de n'avoir aucun contraire. Que serait, en effet, le contraire de la substance première ? Ainsi, un certain homme n'a aucun contraire. Et pour sûr, l'homme non plus ou l'animal n'ont le moindre contraire (Ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι. τῇ γὰρ πρώτῃ οὐσίᾳ τί ἂν εἴη ἐναντίον; οἷον τῷ τινὶ ἀνθρώπῳ οὐδέν ἐστιν ἐναντίον, οὐδέ γε τῷ ἀνθρώπῳ ἢ τῷ ζῴῳ οὐδέν ἐστιν ἐναντίον) » ; *Cf.* P. Aubenque, *Sur l'ambivalence du concept aristotélicien de substance*, in *Ontologie et dialogue*, *hommage à P. Aubenque*, s. dir. N-L. Cordero, Paris, Vrin, 2000, p. 93-105; H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1944, p. 318-376.

[206] En particulier Aristote, *Physique*, p. 188a27-30.

[207] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 182, 31-183, 2 : ἀλλὰ πῶς τὰ ἐναντία ἀρχαί, εἴπερ αὐτὸς ἐν τῇ Μετὰ τὰ φυσικὰ ἐνθέως ἀνεβόησε τὸ "οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη"; ἢ φυσικῶν

Dans ce passage, Simplicius récupère la critique aristotélicienne de *Métaphysique* Λ que l'on a mentionné plus haut : le vrai problème ne consiste pas dans le fait d'établir les contraires comme principes du changement des réalités sensibles, mais dans la façon dont ce principe est employé, c'est-à-dire l'universalité des contraires, qui assigne que *tout* provient des contraires. Lorsqu'il ne s'agit pas de concepts physiques, il n'est pas possible de poser deux principes opposés l'un à l'autre. Et c'est précisément ce qu'explique Simplicius dans son *Commentaire sur les* Catégories, en commentant la phrase aristotélicienne selon laquelle « la substance n'a pas contraire ». Ce passage conduit précisément à la critique de ceux qui ont posé deux réalités, le Bien et le Mal, en tant que premiers principes. La primauté de la substance est également réaffirmée par Aristote dans le livre Z de la *Métaphysique*. Elle est la seule catégorie séparable (χωριστόν)[208], c'est-à-dire capable d'exister par elle-même, tandis que toutes les autres n'existent qu'en relation avec quelque chose d'autre, à savoir dans la substance elle-même[209] : « l'être au sens premier », écrit

---

πραγμάτων ἀρχὰς ζητοῦμεν νῦν καὶ ταύτας οὐ τὰς ἐξηρημένας ἀλλὰ τὰς στοιχειώδεις καὶ τὰς ἐξ ὧν ἐνυπαρχουσῶν γίνεται τὰ γινόμενα,ὡς καὶ αὐτὸς προελθὼν ἐνδείκνυται διὰ τοῦ "τὸ μὲν οὖν τρία φάναι στοιχεῖα εἶναι". τὰ δὲ φυσικὰ ἐν μεταβολῇ τὸ εἶναι ἔχει, πᾶσα δὲ μεταβολὴ ἀπό τινος εἴς τι περὶ κοινὸν ὑποκείμενον γίνεται, οὐκ ἄρα μία ἂν εἴη ἀρχή, ἀλλὰ πρὸς τῷ ὑποκειμένῳ δύο τοὐλάχιστον.

[208] Aristote, *Métaphysique Z*, 1028a 27-28 : « En effet, on est d'avis que être séparable et être un ceci sont au plus haut point des propriétés de la substance (καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ » (trad. Duminil, Jaulin).

[209] Voir aussi Aristote, *Métaphysique* Z, 1028 a13-31 : « Or, puisque l'être se dit en autant de sens, le premier être est le ce que c'est, qui précisément signifie la substance […], et tous les autres prédicats sont appelés des êtres en ce qu'ils sont soit des quantités, soit des qualités, soit des affections, soit tel autre prédicat de l'être pris dans ce premier sens. C'est pourquoi il serait difficile de dire si 'marcher', 'être en bonne santé', 'être assis' signifient, chacun d'eux, un être ou non-être, et de même pour n'importe lequel des autres prédicats qui sont tels. En effet, aucun d'eux n'existe par lui-même naturellement ni ne peut se séparer de la substance. […] a l'évidence, donc, c'est par cette substance que chacun de ces êtres aussi existe, de sorte que l'être au sens premier et non pas un être quelconque, mais l'être, au sens simple, serai la substance (τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερὸν ὅτι τούτων πρῶτον ὂν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν […] τὰ δ'ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητες εἶναι, τὰ δὲ ποιότητες, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι. διὸ κἂν ἀπορήσειέ τις πότερον τὸ βαδίζειν καὶ τὸ ὑγιαίνειν καὶ τὸ καθῆσθαι ἕκαστον αὐτῶν ὂν σημαίνει, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁτουοῦν τῶν τοιούτων· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἐστὶν οὔτε καθ'αὐτὸ πεφυκὸς οὔτε χωρίζεσθαι δυνατὸν τῆς οὐσίας, […] δῆλον οὖν ὅτι διὰ ταύτην κἀκείνων ἕκαστον ἔστιν, ὥστε τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὂν ἀλλ'ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη) » (trad. Duminil, Jaulin).Voir aussi Aristote, *Métaphysique* Z, 1088b4: « Il est donc absurde, ou plutôt impossible, de faire d'une non-substance un élément de la substance et antérieur à elle, car toutes les prédications sont postérieures <à la substance> (ἄτοπον οὖν, μᾶλλον δὲ ἀδύνατον, τὸ οὐσίας μὴ οὐσίαν ποιεῖν στοιχεῖον καὶ πρότερον·

Aristote, « et non pas un être quelconque, mais l'être, au sens simple, serait la substance »[210]. Les contraires apparaissent nécessairement comme des attributs d'un substrat antérieur à eux-mêmes[211], et par conséquent, ce substrat représenterait le véritable principe. Alors que, par définition, le principe ne doit être attribué à aucun substrat antérieur, car dans ce cas il ne serait pas un principe à part entière. En effet, si le principe devait se référer à une autre réalité, il ne serait plus un premier principe, mais un ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς[212] :

> Donc tous les contraires se disent toujours d'un substrat et aucun n'est séparable. Mais, de même que rien n'est contraire à la substance, comme c'est manifeste et comme le raisonnement en témoigne, aucun des

---

ὕστερον γὰρ πᾶσαι αἱ κατηγορίαι)». À ce propos voir E. Berti, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2004, p. 474-475.

[210] Aristote, *Métaphysique* Z, 1028a30-31.

[211] Aristote, *Métaphysique* Z, 1029a 7-9 : « On a déjà ébauché ainsi ce que peut bien être la substance : ce qui ne se dit pas d'un substrat, mais ce de quoi le reste se dit (νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ'ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ'ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ'οὗ τὰ ἄλλα·) » (trad. Duminil, Jaulin). Les contraires ne peuvent pas s'influencer mutuellement (Aristote, *Physique* 190b33), car le passage de l'un à l'autre implique nécessairement la destruction de l'un des deux. Étant donné qu'ils ne peuvent pas coexister simultanément, ils n'ont aucune interaction entre eux et ne subissent aucun changement l'un par rapport à l'autre. Ainsi, l'apparition de l'un des deux entraîne nécessairement l'élimination de l'autre.

[212] Aristote, *Physique*, 189a29-33 : « Nous voyons que les contraires ne sont la substance d'aucun des étants ; or il ne faut pas que le principe soit dit de quelque substrat, car il y aurait un principe du principe. Le substrat en effet est principe, et semble bien être antérieur à ce qui lui est attribué (οὐθενὸς γὰρ ὁρῶμεν τῶν ὄντων οὐσίαν τἀναντία, τὴν δ'ἀρχὴν οὐ καθ'ὑποκειμένου δεῖ λέγεσθαί τινος. ἔσται γὰρ ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς· τὸ γὰρ ὑποκείμενον ἀρχή, καὶ πρότερον δοκεῖ τοῦ κατηγορουμένου εἶναι) » (trad. Pellegrin). Voir Aristote, *Métaphysique* N, 1087a31-b1 : « Mais, si rien ne peut être antérieur au principe de toutes choses, il sera impossible que le principe soit principe, tout en étant l'attribut d'une autre chose (c'est comme si on disait que le blanc est principe, non en tant qu'il est autre chose, mais en tant que blanc, et que pourtant il est prédicat d'un substrat, c'est-à-dire qu'il est blanc tout en étant autre chose), car c'est cette autre chose qui sera antérieure. Mais de plus, toutes choses proviennent de contraires parce qu'il y a un substrat ; il est donc au plus haut point nécessaire que ce substrat appartienne aux contraires. Donc tous les contraires se dissent toujours d'un substrat et aucun n'est séparable (εἰ δὲ τῆς τῶν ἁπάντων ἀρχῆς μὴ ἐνδέχεται πρότερόν τι εἶναι, ἀδύνατον ἂν εἴη τὴν ἀρχὴν ἕτερόν τι οὖσαν εἶναι ἀρχήν, οἷον εἴ τις λέγοι τὸ λευκὸν ἀρχὴν εἶναι οὐχ ᾗ ἕτερον ἀλλ'ᾗ λευκόν, εἶναι μέντοι καθ'ὑποκειμένου καὶ ἕτερόν τι ὂν λευκὸν εἶναι· ἐκεῖνο γὰρ πρότερον ἔσται. ἀλλὰ μὴν γίγνεται πάντα ἐξ ἐναντίων ὡς ὑποκειμένου τινός· ἀνάγκη ἄρα μάλιστα τοῖς ἐναντίοις τοῦθ'ὑπάρχειν. ἀεὶ ἄρα πάντα τὰ ἐναντία καθ'ὑποκειμένου καὶ οὐθὲν χωριστόν) » (trad. M.P. Duminil et A. Jaulin, légèrement modifiée).

> contraires n'est, au sens propre, principe de tout, mais le principe est autre[213].

Pour mieux comprendre le raisonnement aristotélicien, il est nécessaire de porter notre attention sur les caractéristiques de la substance : *la substance n'a pas des contraires*[214]. C'est précisément parce que la substance ne comporte pas de contraires – rien n'est, par exemple, contraire à l'homme ou à l'animal[215] - qu'elle possède la capacité de contenir en elle-même des propriétés contraires tout en conservant son identité, en demeurant une et identique à elle-même. Le substrat humain, par exemple, participe aux contraires tout en demeurant un, dans la mesure où il est en perpétuel changement : un individu donné, bien qu'étant un et le même, peut devenir tantôt chaud, tantôt froid, tantôt mauvais, tantôt bon. Ainsi, il est évident qu'aucun processus de devenir ne peut se produire sans un sujet qui subit des changements et acquiert différentes caractéristiques, ce qui est fondamental pour comprendre la dynamique du changement.

Par ailleurs, comme l'explique Aristote, ce n'est pas une transformation directe d'un concept ou d'une qualité en son contraire qui s'opère dans le processus de devenir – ce n'est pas la rareté qui se transforme en densité, ni la froideur en chaleur. En réalité, ce qui subit le changement est une troisième entité, une sorte de substrat sous-jacent, à laquelle les contraires deviennent inhérents en tant que prédicats[216]. En

---

[213] Aristote, *Métaphysique* N, 1087b3-4 : ἀεὶ ἄρα πάντα τὰ ἐναντία καθ'ὑποκειμένου καὶ οὐθὲν χωριστόν, ἀλλ'ὥσπερ καὶ φαίνεται οὐθὲν οὐσίᾳ ἐναντίον, καὶ ὁ λόγος μαρτυρεῖ. οὐθὲν ἄρα τῶν ἐναντίων κυρίως ἀρχὴ πάντων ἀλλ'ἑτέρα (trad. Duminil, Jaunil).

[214] Aristote, *Catégories,* 3b24-27 : « Par ailleurs, il appartient encore aux substances de n'avoir aucun contraire. Que serait, en effet, le contraire de la substance première ? Ainsi, un certain homme n'a aucun contraire. Et pour sûr, l'homme non plus ou l'animal n'ont le moindre contraire (Ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι. τῇ γὰρ πρώτῃ οὐσίᾳ τί ἂν εἴη ἐναντίον; οἷον τῷ τινὶ ἀνθρώπῳ οὐδέν ἐστιν ἐναντίον, οὐδέ γε τῷ ἀνθρώπῳ ἢ τῷ ζῴῳ οὐδέν ἐστιν ἐναντίον) » (Trad. Bodèüs).

[215] *Cf.* E. Berti, *La materia come soggetto in Aristotele e nei suoi epigoni moderni*, in E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, Vol. 5, Brescia, Morcelliana, 2020, p. 51-54.

[216] Aristote, *Physique*, 190 a15-21 : « Il faut toujours que quelque chose soit sous-jacent, à savoir ce qui devient (ὅτι δεῖ τι ἀεὶ ὑποκεῖσθαι τὸ γιγνόμενον), et ce quelque chose, même s'il est un numériquement, ne l'est certes pas selon la forme (par 'selon la forme' et par 'selon la définition', j'entends la même chose. En effet, ce n'est pas la même chose que l'être de l'homme et l'être de l'inculte : l'un demeure alors que l'autre ne demeure pas : ce qui n'est pas un opposé demeure (l'homme, en effet, demeure), alors que le non-cultivé et l'inculte ne demeurent pas, pas plus que le

effet, Aristote a clairement affirmé qu'en considérant le devenir, « il est nécessaire que quelque chose serve toujours de substrat à ce qui devient »[217].

En conclusion, il est ainsi concevable d'envisager que toutes les choses naissent de l'interaction des contraires, tout en reconnaissant l'existence d'une troisième réalité agissant comme substrat. En effet, tous les contraires sont les contraires *de quelque chose*, et ce qui sous-tend ces contraires est la matière[218]. Cette matière, neutre en elle-même, se transforme en adoptant les différentes qualités opposées[219]. À la lumière de ces clarifications, il devient possible de déduire la théorie de la génération à partir de trois principes exposés par Aristote dans la *Physique* :

> Ainsi, d'une certaine manière, les principes ne sont pas plus nombreux que les contraires, et ils sont, peut-on dire, deux quant au nombre ; mais ils ne sont pas non plus absolument deux, mais trois ; par suite de la différence qui existe entre leur essence, car l'homme et l'illettré sont différents dans leur essence [220].

composé des deux, à savoir l'homme inculte » (trad. Pellegrin). En se référant à Empédocle, Aristote affirme que l'Amour ne réconcilie pas la Haine, ni ne produit quoi que ce soit à partir de celle-ci, et de même, la Haine ne produit rien à partir de l'Amour. Il est donc nécessaire qu'il y ait une réalité qui soit tierce par rapport à ces deux. Pour cette raison, le problème dans son système se résout en posant une troisième réalité : le substrat, qui n'est pas un contraire et se qualifie comme une réalité tierce qui demeure. Voir L. Palpacelli, *Aristotele interprete di Platone. Anima e cosmo,* Brescia, Morcelliana, 2013, p. 338- 341 ; E. Berti, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Milano, Bompiani, 2004, p. 371-374, Berti souligne qu'avec la découverte du substrat, Aristote a indiqué pour la première fois de manière claire la nécessité que le devenir soit le devenir d'un sujet.

[217] Voir aussi Aristote, *Métaphysique* N, 1087a36-b2.

[218] Aristote, *Métaphysique* Λ, 1069b6.

[219] Aristote, *Métaphysique* Λ, 1069b14ss.

[220] Aristote, *Physique*, 190b35. Traduction de H. Carteron, en Aristote, *Physique*, texte établi et traduit par H. Carteron, Les Belles Lettres, Paris, 1990.

3.2 *Aristote face à Platon : la distinction entre matière et privation*

Revenons aux caractéristiques de la matière. Après en avoir élaboré le concept, Aristote se penche sur les doctrines de ses prédécesseurs, notamment celles des Platoniciens. Il leur reconnaît le mérite d'avoir abordé la nature de la matière, bien qu'il juge leur approche insuffisante. L'erreur de Platon consiste, selon Aristote, dans le fait qu'il considère l'un des deux contraires – en l'occurrence le multiple – comme matière, sans en distinguer les deux fonctions : Platon, ainsi que ses successeurs, n'aurait pas compris l'aspect fondamental de la privation dans le principe matériel. La matière est numériquement une. Cependant, en puissance, elle possède deux aspects : elle est à la fois matière et privation. Le substrat proprement dit, c'est-à-dire ce qui demeure et est caractérisé par l'être en puissance, se qualifie comme non-être seulement par accident et, dans un certain sens, peut être considéré comme une substance.

La privation, c'est-à-dire l'absence de forme, est le non-être en soi[221]. Ainsi, bien que le substrat soit effectivement unique, il comporte en son sein deux réalités distinctes par essence[222]. L'approche de Platon conduit à l'incapacité de différencier le non-être par accident – la matière – du non-être en soi – la privation. Dans le cadre théorique d'Aristote, il est crucial de distinguer, au sein de la matière ou du substrat, ces deux composantes principales. Aristote distingue deux éléments au sein de la matière : d'une part, le substrat, qui n'est pas le contraire de la forme, et d'autre part, la privation, qui est le contraire de la forme. La privation joue un rôle fondamental car elle permet à la matière première de rester neutre, en s'opposant à la forme, rendant ainsi possible le devenir. Selon la logique platonicienne, analysée à travers le prisme aristotélicien, il y a deux principes, contraires l'un à l'autre : la forme qui représente le bien, la matière qui représente le mal. Il en résulte une perte de la notion de privation,

[221] Aristote, *Physique*, 191b-192a.

[222] Aristote, *Métaphysique*, 1087b5-12. *Cf.* L. Palpacelli, *Aristotele interprete di Platone. Anima e cosmo,* Morcelliana, Brescia, 2013, p. 347 ; *Cf.* G. Aubry, *Dieu sans la puissance.* Dunamis *et* energeia *chez Aristote et Plotin*, Vrin, Paris, 2006.

qui, dans le cadre théorique d'Aristote, se trouve en rapport de contrariété avec la forme et n'est plus considérée comme un substrat, mais comme l'un des opposés. En négligeant cette distinction et en adoptant une logique binaire, Platon se lance dans le paradoxe. Il finit par soutenir que le deuxième principe - qui, selon sa doctrine, aspire au premier – tend vers son contraire, c'est-à-dire vers sa propre destruction.

Aristote conclut le chapitre en réaffirmant la double nature de la matière. En son sens propre, elle est substrat et, en tant que tel, elle ne se génère ni ne se corrompt, mais reste en puissance. En tant que privation, elle peut se corrompre. Cette argumentation renforce la première affirmation d'Aristote, selon laquelle les Platoniciens dérivent la nature du Non-Être. En effet, dans une logique binaire où forme et matière sont considérées comme des contraires, si la forme est, alors la matière (en tant que contraire de la forme) n'est pas. Comme l'écrit Aristote :

> Certains autres aussi ont touché à cette <nature>, mais pas de manière suffisante. D'abord, en effet, ils admettent d'une manière générale que quelque chose peut advenir du non étant, et par là ils admettent que Parménide a raison. Ensuite, il leur semble que, puisque cette nature est numériquement une, elle est, en puissance aussi, seulement une. Or la différence est très grande. Nous disons, en effet, que la matière et la privation sont différentes, et que l'une, la matière, est non étant par accident alors que la privation l'est en soi, et que l'une, la matière, est d'une certaine manière presque une substance, alors que la privation ne l'est pas du tout. Mais eux disent que le non étant, c'est le grand et le petit, aussi bien pris tous les deux ensembles que chacun séparément. De sorte que cette triade-là est d'une sorte complètement différente de l'autre. En effet, ils ont avancé jusque-là, à savoir qu'il faut qu'il y ait une certaine nature sous-jacente et pourtant ils la font une. Car même si on en fait une dyade, en l'appelant le grand et le petit, on n'en fait pas moins une même chose, car ils ont négligé l'autre aspect. En effet, la nature qui demeure est cause, conjointement avec la figure, des choses qui adviennent, comme une mère. Mais l'autre partie de la contrariété, celui qui la considérait par la pensée comme malfaisante, pourrait souvent se la représenter comme n'étant pas du tout. Étant donné, en effet, qu'il existe quelque chose de divin, bon, désirable, nous disons que le contraire de cela existe, et

> qu'existe aussi ce qui par nature tend par le désir selon sa propre nature vers celui-là[223].

La thèse soutenue ici est que les platoniciens ont admis un principe opposé à l'Un afin de surmonter Parménide et de sauvegarder la multiplicité et le devenir. Néanmoins, la véritable nature de la matière lui échappe. L'Un de Platon, pour Aristote, est la *forme*, tandis que la Dyade se qualifie comme *matière*. Cependant, comme nous l'avons vu dans les passages précédents, la véritable duplicité de la Dyade n'est pas celle du Grand et du Petit – entendus comme un seul et même sujet – mais celle de la matière et de la privation, ignorée par Platon[224]. Selon la critique aristotélicienne à l'égard de Platon, dans cette doctrine, le même élément fonctionne à la fois comme matière et comme contraire (et la matière constitue un principe négatif). Comme l'a souligné F. Baghdassarian, qu'il s'agisse de la dyade, de l'inégal ou du multiple, chacun de ces termes participe effectivement à son contraire, en reçoit la détermination et se trouve structuré par lui-même, de sorte qu'il en deviendrait le substrat[225].

> Mais d'autres philosophes font de l'un des contraires une matière, comme ceux qui opposent l'Inégal à l'Égal, ou, à l'Un, le Multiple. Or cela aussi se résout de la même manière, car la matière, qui est une, n'est le contraire de rien. En outre, toutes les choses participeront du mauvais, hormis l'Un, car le mal en soi est l'un des deux éléments. D'autres philosophes ne posent même pas comme principes le bien ni le mal. Pourtant, en toutes choses, c'est au plus haut point le bien qui est principe. Ceux, en revanche, qui disent qu'il est principe ont raison, mais comment le bien est principe,

[223] Aristote, *Physique*, 191b33-192 a20 (trad. Pellegrin).

[224] *Cf.* E. Berti, *La materia come soggetto in Aristotele e nei suoi epigoni*, in E. Berti, *Nuovi studi aristotelici V. Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, Brescia, Morcelliana, 2020, p. 58.

[225] F. Baghdassarian, *Principe du bien et principe du mal chez Aristote*, *cit.,* p. 341: « Qu'il s'agisse de la dyade, de l'inégal ou du multiple, chacun de ces termes, en effet, participe de son contraire, en reçoit la détermination et se voit donc structuré par lui, de sorte qu'il en constitue comme le substrat. Aussi est-ce au principe matériel que les platoniciens finissent par identifier le mal, ce qui n'a pas seulement pour conséquence de l'inscrire dans la quasi totalité des êtres, mais, ainsi qu'Aristote le fait remarquer en N 4, de menacer d'enfreindre le principe de contradiction, soit que les platoniciens se trouvent contraints d'admettre la coexistence des contraires, soit qu'ils en soient réduits à remettre en cause la contrariété pourtant évidente du bien et du mal ».

> ils ne le disent pas ; est-ce comme fin, comme moteur ou comme forme ? […] Toutes les choses contraires, en effet, ont une matière et pareilles choses sont en puissance. Or, l'ignorance qui est contraire à la sagesse conduit vers son contraire, mais rien n'est contraire à l'être premier[226].

Selon Aristote, le fait de considérer le multiple contraire de l'Un aboutit à des conséquences absurdes. Si l'Un est défini comme étant le Bien, son contraire – en l'occurrence, le multiple – ne peut être que le mal. Voici le point litigieux : selon la doctrine platonicienne, la génération se produit à partir des contraires. Si l'on considère que « le contraire de l'Un est le Multiple » et que l'Un est identifié au Bien, il en découle que les contraires sont le Multiple et le Mal. Par conséquent, le Mal peut être interprété soit comme la χώρα – le lieu – du Bien, soit comme le Bien en puissance[227]. L'un des deux contraires tendrait donc vers son opposé, cause de sa destruction – comme l'explique Aristote dans le passage de la *Physique*. On serait donc contraint d'admettre que tout découle de deux principes contraires : le bien, qui réside dans l'Un, et le mal, qui consiste en une matière contraire à l'Un. Le Bien et le Mal partageraient l'ensemble des réalités qui en découlent. Cela signifierait que tout participe au mal, à l'exception de l'Un. Or cela, aux yeux d'Aristote, est absurde :

> Voilà donc les absurdités qui en découlent, et l'élément contraire, que ce soit le multiple ou l'inégal, c'est-à-dire le grand et le petit, est le mal lui-même. […] Alors il s'ensuit que tous les êtres participent du mal, à l'exception d'un seul, l'un en soi ; […] il en résulte que le mal est le lieu du bien, c'est-à-dire qu'il participe de ce qui le détruit et qu'il le désire, car le contraire est destructeur de son contraire (καὶ τὸ κακὸν τοῦ ἀγαθοῦ

[226] Aristote, *Métaphysique* Λ, 1075a31-b24 : οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιοῦσιν, ὥσπερ οἱ τὸ ἄνισον τῷ ἴσῳ ἢ τῷ ἑνὶ τὰ πολλά. λύεται δὲ καὶ τοῦτο τὸν αὐτὸν τρόπον· ἡ γὰρ ὕλη ἡ μία οὐδενὶ ἐναντίον. ἔτι ἅπαντα τοῦ φαύλου μεθέξει ἔξω τοῦ ἑνός· τὸ γὰρ κακὸν αὐτὸ θάτερον τῶν στοιχείων. οἱ δ'ἄλλοι οὐδ'ἀρχὰς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν· καίτοι ἐν ἅπασι μάλιστα τὸ ἀγαθὸν ἀρχή. οἱ δὲ τοῦτο μὲν ὀρθῶς ὅτι ἀρχήν, ἀλλὰ πῶς τὸ ἀγαθὸν ἀρχὴ οὐ λέγουσιν, πότερον ὡς τέλος ἢ ὡς κινῆσαν ἢ ὡς εἶδος. […] πάντα γὰρ τὰ ἐναντία ὕλην ἔχει, καὶ δυνάμει ταῦτα ἔστιν· ἡ δὲ ἐναντία ἄγνοια εἰς τὸ ἐναντίον, τῷ δὲ πρώτῳ ἐναντίον οὐδέν ; (Trad. Baghdassarian).

[227] Voir encore A. Vasiliu, *Démiurge du réel*, p. 435-436 ; p. 440-441.

χώραν εἶναι, καὶ μετέχειν καὶ ὀρέγεσθαι τοῦ φθαρτικοῦ· φθαρτικὸν γὰρ τοῦ ἐναντίου τὸ ἐναντίον)[228].

Aristote ne nie pas que le bien puisse appartenir au principe. Il réfute simplement son identification avec l'Un[229], qui est un élément, et qui en plus est, l'un des deux contraires. Le raisonnement aristotélicien se développe en reconnaissant, d'une part, que la nature d'un principe implique qu'il soit le bien, tout en affirmant, d'autre part, que l'identification du principe avec l'Un engendre une série de difficultés, si bien que certains philosophes ont fini par renoncer à cette identification[230]. L'accusation qu'Aristote formule à l'encontre de Platon est que ce dernier considère le bien comme principe, mais que ce bien ne serait pas un principe en vertu de lui-même, mais en tant qu'il est associé à l'Un. Par conséquent, le bien serait un principe par accident[231]. Contrairement à la doctrine platonicienne, Aristote affirme que, s'il existe bien quelque chose de divin, de bon et de désirable, il y a d'une part un principe qui lui est contraire, à savoir la privation, et d'autre part l'existence de quelque chose qui, par nature, désire ce divin, à savoir la matière.

Bref, la forme est cet élément vers lequel tend la matière. Dans la perspective aristotélicienne, il est donc possible de distinguer deux sens du terme 'matière' : a) le substrat au sens propre, b) la privation, qui s'oppose à la forme et permet à la matière de rester neutre. En différenciant la matière de la privation, il est possible d'affirmer que : la matière est le non-être par accident mais aussi ce qui est conservé dans le passage de la forme à la privation, en tant que substrat. La matière, dans le cas où elle pourrait prendre forme est dite en puissance, c'est-à-dire qu'elle est puissance des contraires alors que, lorsqu'elle est en forme, elle est en acte[232]. La privation – si l'on tient compte uniquement de son caractère négatif – pourrait être représentée comme du non-être au sens propre, car en ce qui concerne l'objet du devenir, il n'est pas conservé dans ce qu'il devient.

---

[228] Aristote, *Métaphysique*, 1091b30-1092a2 (trad. Duminil, Jaulin).

[229] *Cf.* E. Berti, *Aristotele,* Metaph. Iota 1-2. *Univocità e multivocità dell'uno,* in E. Berti, *Nuovi studi aristotelici V, dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, *cit.,* p. 242; *Cf.* Aristote, *Métaphysique* N*,* 1084 b13-20.

[230] Aristote, *Métaphysique* N, 4, 1091 b 20-25.

[231] *Cf.* Aristote, *Métaphysique* A, 7, 988b6-16.

[232] Aristote, *Métaphysique* Λ, 1075b22-23 ; 1050 a15.

Cependant, même la privation n'est pas le non-être au sens absolu, mais un non-être relatif, d'une forme déterminée[233]. Aristote affirme que les trois principes sont identiques pour tout ce qui existe dans un sens analogique : dans tout ce qui change, on peut conceptuellement distinguer un substrat, la matière, capable d'accueillir successivement deux conditions contraires, qui sont précisément l'absence (privation)'d'une certaine détermination et cette même détermination, c'est-à-dire la forme. La matière, donc, est fondamentalement le substrat, c'est-à-dire le sujet, du devenir, et en tant que tel, elle est une condition essentielle de celui-ci, conjointement évidemment avec son corrélat, la forme. Sur cette base, il est possible de supposer que : « trois sont donc les principes, deux les contraires – la forme et la privation – tandis que le troisième est la matière »[234].

[233] La privation pourrait être représentée comme un non-être au sens propre, car en ce qui concerne l'objet devenant, elle ne se conserve pas dans ce qui devient. Cependant, d'un autre point de vue, même la privation n'est pas un non-être au sens absolu, mais plutôt un non-être relatif d'une forme spécifique. Dans d'autres passages de la *Métaphysique*, Aristote affirme en effet que la privation est un non-être non au sens absolu, mais relatif, et donc peut être considérée comme une sorte d'être et, par conséquent, en quelque sorte, une forme. Voir Aristote, *Physique*, 193b19 : « Car la privation elle aussi en un sens est figure (καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδός πώς ἐστιν) » (trad. Pellegrin).

[234] Aristote, *Métaphysique* Λ, 1069b33-34.

IV. *L'ἀρχὴ κυριὼτερα*

Au sein des réalités servant de principes ainsi que dans les réalités éternelles, écrit Aristote, «il n'existe ni mal ni fausseté »[235]. Aristote avance plusieurs démonstrations. En effet, il ne suffit pas de simplement énoncer et démontrer que le premier principe ne comporte aucun contraire[236]. Aristote montrera ainsi que le mal ne peut être qualifié de concept *en soi*, mais qu'il s'actualise toujours en relation avec le bien, soit comme son *contraire*, soit plus précisément comme sa *privation*. Pour mieux comprendre les affirmations d'Aristote, il convient de revenir à la définition du contraire exposée dans le livre *Iota* de la *Métaphysique*, où il est affirmé que la contrariété peut se définir comme une différence maximale entre deux extrêmes : les choses différentes peuvent plus ou moins différer entre elles, mais il existe une certaine *différence maximale* (μεγίστη διαφορά), c'est la contrariété[237].

---

[235] Aristote, *Méthapysique* Θ, 1051a5-20 : « Que l'acte du bien soit meilleur et plus précieux que la puissance du bien, en voici la preuve. En effet, dans tous les cas où il est question de puissance, le même être est capable des contraires ; par exemple, le même être qui est dit avoir la puissance d'être en bonne santé a aussi celle d'être malade, et en même temps, de fait, c'est la même puissance d'être en bonne santé et d'être souffrant, d'être en repos et d'être en mouvement, de bâtir et de détruire, d'être bâti et d'être démoli. Donc, la puissance des contraires est présente en même temps, mais il est impossible que les contraires soient présents en même temps, et c'est impossible aussi pour les actes contraires, comme la sante et la maladie. Il s'ensuit nécessairement que l'un des deux est le bien, mais que la puissance est indifféremment les deux à la fois ou ni l'un ni l'autre. L'acte est donc le meilleur. Mais nécessairement aussi, dans le domaine des maux, l'accomplissement et l'acte sont pires que la puissance, car le même être a la puissance des deux contraires à la fois. Il est donc évident que le mal n'existe pas en dehors des réalités, car, par nature, le mal est postérieur à la puissance. Ainsi il n'y a dans les êtres primordiaux, c'est-à-dire dans les êtres éternels, absolument aucun mal, aucune faute ni rien de corrompu, car la corruption aussi est au nombre des maux (δῆλον ἄρα ὅτι οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα· ὕστερον γὰρ τῇ φύσει τὸ κακὸν τῆς δυνάμεως. οὐκ ἄρα οὐδ'ἐν τοῖς ἐξ ἀρχῆς καὶ τοῖς ἀϊδίοις οὐθὲν ἔστιν οὔτε κακὸν οὔτε ἁμάρτημα οὔτε διεφθαρμένον (καὶ γὰρ ἡ διαφθορὰ τῶν κακῶν ἐστίν) » (trad. Duminil, Jaulin).

[236] Comme nous l'avons vu précédemment, Aristote affirme que 1) les contraires sont toujours les prédicats d'un sujet ; 2) qu'il n'y a aucun contraire à la substance ; 3) qu'aucun contraire n'est, au sens propre, le principe de toutes choses. De plus, en restant sur le principe de contrariété, Aristote affirme qu'au premier principe rien n'est contraire. Voir Aristote, Aristote, *Métaphysique* Λ, 1075b24. *Cf.* S. Roux, *La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin*, Vrin, Paris 2004, p. 163-207.

[237] Aristote, *Métaphysique* I, 1055 a3-5 : « Puisque les choses différant entre elles peuvent différer plus ou moins, c'est donc qu'il y a aussi une différence maximale, et je l'appelle contrariété (Ἐπεὶ δὲ διαφέρειν ἐνδέχεται ἀλλήλων τὰ διαφέροντα πλεῖον καὶ ἔλαττον, ἔστι τις καὶ μεγίστη διαφορά, καὶ ταύτην λέγω ἐναντίωσι) » ; Aristote, *Métaphysique* Δ, 1018 a26-32: « On appelle contraires les

Aristote va encore plus loin en clarifiant certaines caractéristiques du rapport de contrariété : la première contrariété est celle de la possession et de la privation, ou pour mieux dire, le contraire est la première forme de privation[238]. Dans ce sens, il est possible de déduire que chaque paire de contraires peut être ramenée à la paire de la possession, la forme, et de la privation, la négation de forme. En procédant ainsi, Aristote fonde la contrariété sur une « relation asymétrique »[239] : la forme et sa possession sont ontologiquement antérieures à la privation, dont l'essence repose sur son opposé, à savoir la forme. Prenons comme exemple le couple de contraires santé-maladie : l'essence, dans ce contexte, est déterminée par la forme. L'essence réside ainsi dans la forme, laquelle est *ontologiquement* primaire par rapport à la privation. À l'inverse, la privation, qui ici équivaut à la maladie, n'est pas une essence en soi mais une condition subséquente à la forme. La privation se qualifie donc comme une essence secondaire, ou plus précisément comme la négation d'une essence. Par conséquent, étant intrinsèquement liée à la forme, elle ne peut être appréhendée que par l'intermédiaire de celle-ci et non en tant que telle. En relation avec le bien et le mal, donc, qui, comme il l'explique dans les *Catégories*, sont des contraires[240], l'existence d'un principe contraire au bien, c'est-à-dire sa privation, et donc le mal, se qualifie comme ontologiquement postérieur au bien[241]. Ces précisions constituent les

---

choses qui, parmi celles qui diffèrent selon le genre, ne peuvent être présentes en même temps dans la même chose, celles qui diffèrent le plus parmi celles qui sont dans le même genre, celles qui diffèrent le plus parmi celles qui sont dans le même contenant, celles qui diffèrent le plus parmi celles qui sont soumises à la même puissance et celles dont la différence est la plus grande, soit simplement, soit selon le genre, soit selon l'espèce » (trad. Duminil, Jaulin).

[238] Aristote, *Métaphysique* I, 1055 a33-35 : « La contrariété première est possession et privation ; cela n'est pas vrai de toute privation, car la privation se dit en plusieurs sens, mais c'est vrai de celle qui sera complète » (trad. Duminil, Jaulin) ; *Cf.* aussi Aristote, *Métaphysique Θ*, 1046b10-15.

[239] F. Baghdassarian, « Principe du bien et principe du mal chez Aristote », *Chôra. Revue d'études ancienne et médiévales*, 15-16, 2017/2018, p. 348. Pour la compréhension de ce passage, l'article de F. Baghdassarian est fondamental.

[240] Aristote, *Catégorie*, 11b21 ; 12 a25-30 ; 12a35-40. Comme nous l'examinerons dans le deuxième chapitre, ce thème sera longuement analysé par Simplicius.

[241] En effet, la privation se produit lorsque quelque chose n'a pas ce qu'elle devrait avoir par nature (Aristote, *Métaphysique*, 1022b22). En traduisant le discours en termes d'acte et de puissance, il est possible de déduire le même résultat : voir Aristote, *Métaphysique* 1051 a5-20. Puisque deux contraires ne peuvent pas subsister en même temps, et donc les actes contraires entre eux ne peuvent pas exister simultanément, comme être sain et être malade, il est nécessaire que l'un des deux soit le bon. L'acte du bien est meilleur que la puissance correspondante, tandis que l'acte du mal est pire que la puissance correspondante, laquelle en elle-même est neutre. Encore une fois, on retrouve la critique envers ceux qui posent un principe négatif : l'acte du mal, étant postérieur à la puissance, est incompatible avec la

fondations de l'enquête aristotélicienne sur le Premier Principe. Ni la matière ni la forme ne peuvent assumer cette fonction :

> Mais, si le principe recherché maintenant n'est pas séparable des corps, quel autre principe posera-t-on plutôt que la matière ? Cette matière n'existe absolument pas en acte, elle existe en puissance. On serait plutôt d'avis que la forme, c'est-à-dire l'aspect, est un principe plus important que cette matière, mais la forme est corruptible : par conséquent, il n'existe absolument pas de substance éternelle, séparable et par soi [242].

Ces propos d'Aristote nous renvoient aux thèses avancées par Alexandre d'Aphrodise[243]. La matière, tout comme la forme, bien qu'elles soient considérées par Aristote comme des principes, ne respectent pas les conditions du principe recherché dans la *Métaphysique* (ζητουμένη νῦν ἀρχή)[244]. Les principes exposés jusqu'à présent concernent les choses sensibles, mais la recherche se concentre désormais sur un type de principe spécifique devant posséder certaines caractéristiques : il doit être éternel, séparé et permanent[245]. Mais ce n'est pas tout. Ce principe, dont dépendent le ciel et la nature, est un être nécessaire. En tant qu'être nécessaire, « il est de la nature du beau et, de cette manière, il est principe »[246]. Ce passage introduit donc la recherche qu'Aristote achèvera dans le livre *Lambda*, mettant en lumière la nécessité d'un principe unique, éternel, séparé et cause de l'ordre, qui s'avérera être le Premier Moteur, un principe toujours en acte, qui exclue toute forme de potentialité : ἔτι τὸ

---

nature de 'principe'; voir encore F. Baghdassarian, *Principe du bien et principe du mal chez Aristote*, *cit.,* p. 357.

[242] Aristote, *Metaphysique* K, 1060a19-24 : εἰ δὲ μὴ χωριστὴ τῶν σωμάτων ἡ ζητουμένη νῦν ἀρχή, τίνα ἄν τις ἄλλην θείη μᾶλλον τῆς ὕλης ; αὕτη γε μὴν ἐνεργείᾳ μὲν οὐκ ἔστι, δυνάμει δ'ἔστιν. μᾶλλόν τ'ἂν ἀρχὴ κυριωτέρα ταύτης δόξειεν εἶναι τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή· τοῦτο δὲ φθαρτόν, ὥσθ'ὅλως οὐκ ἔστιν ἀΐδιος οὐσία χωριστὴ καὶ καθ'αὑτήν. ; Voir. S. Delcomminette, *Qu'est-ce qu'un principe selon Aristote* ?, dans M.A. Gavray, A. Michalewski, *Les principes cosmologiques du platonisme. Origines, influences et systématisation*, Brepols, Turnhout 2017, p. 39-62.

[243] Voir *supra.*

[244] Aristote, *Métaphysique* K, 1060a20.

[245] Voir en parallèle Aristote, *Métaphysique* Λ*,* 1073a4 : « Donc, qu'il y ait une certaine substance éternelle, immobile et séparée des sensibles, cela est clair d'après ce qu'on a dit (ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων) ».

[246] *Cf.* Aristote, *Métaphysique* Λ*,* 1072 b10-12.

πρῶτον ἐντελεχείᾳ[247]. La potentialité inclut en effet en elle les deux contraires : la puissance du bien et la puissance du mal. Mais la notion de principe premier doit être rattachée à la conception d'une substance première, antérieure et en tout cas exemptée de toute contrariété. Pour cette raison, dans les réalités qui sont des principes, c'est-à-dire dans celles où le processus de génération et de corruption ne s'active pas, et où par conséquent la potentialité n'existe pas, il n'y a rien de mauvais ni d'erroné. En ce sens, le mal est postérieur à la puissance et ne dépasse pas les faits[248].

C'est ce qui correspond pleinement à la définition du Premier Moteur, qui est une substance immatérielle et un acte pur. Il est donc immobile, car le mouvement implique la potentialité. La pure actualité du moteur permet d'exclure en lui la matière : en effet, ce qui n'a pas de potentialité ne peut avoir de matière, et il est donc *pure forme*[249]. En outre, la matière implique la potentialité, ce qui est exclu dans le Premier Moteur [250]: « or le premier être ce que c'est n'a pas de matière, car il est un état accompli. Donc le premier moteur, qui est immobile, est un par l'énoncé et le nombre, et donc aussi est un ce qui est mu perpétuellement et sans cesse »[251]. Il se configure donc comme « le principe et le premier des êtres », qui, immobile par nature, produit le « mouvement premier, éternel et unique »[252].

---

[247] Aristote, *Métaphysique* Λ*,* 1071 a36. Voir E. Berti, *Dalla dialettica alla filosofia prima*, *cit.,* p. 497: « Questa necessità è dovuta al fatto che, se il principio motore avesse come sua sostanza la potenza, cioè si limitasse, nel muovere, ad attuare la sua potenzialità, esso potrebbe anche non passare all'atto, ossia potrebbe non muovere più, il che invece è escluso da carattere eterno, cioè incessante, del movimento che deve essere spiegato ».

[248] Pour une analyse voir D. Lefebvre, Dynamis*. Sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance*, Paris, Vrin, 2018, p. 397-437.

[249] Aristote, *Métaphysique* Λ 1072a 17-18.

[250] Voir E. Berti, *in* Aristote, *Metafisica*, Bari, Laterza, 2017, 2023, p. 540, n. 53.

[251] Aristote, *Métaphysique* Λ, 1074 a35.

[252] Aristote, *Métaphysique* Λ, 1073 a23-25. *Cf.* aussi Aristote, *Métaphysique* N 4, 1091b16-19 : « C'est étonnant si, à ce qui est premier, éternel et qui se suffit le plus à soi-même, cela même ne lui appartienne pas d'abord comme bien, à savoir l'auto-suffisance et la conservation de soi. Assurément, ce n'est pas pour une autre raison que parce qu'il est dans un état d'excellence qu'il est incorruptible, ni qu'il se suffit à lui-même ». Voir J. B. Gourinat, *Le premier moteur selon Physique* VIII et *Métaphysique* Λ : *physique et philosophie première*, dans M. Bonelli, *Physique et métaphysique chez Aristote*, Paris, Vrin, 2012, p. 175-206. Pour un approfondissement voir aussi F. Baghdassarian, *La question du divin chez Aristote : discours sur les dieux et science du principe*, Peeters, Leuven 2016, p. 25-46, p. 135-167.

Chapitre II

L'harmonie universelle

ἅμα δὲ ἄτακτον εἶναι καὶ τεταγμένον ἀδύνατον.
Aristote, *De Caelo*, 280a8.

I. Possibilité et nécessité

« ἀλλ'οὔτε ἀπολωλέναι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε· ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ εἶναι ἀνάγκη »[253]. Le mal est nécessaire. Limité à la nature mortelle – explique Socrate à Théodore dans le *Théétète* – il ne doit pas être extirpé, car il est essentiel qu'il y ait une opposition au bien[254].

Ces paroles de Platon, rapportées par Simplicius dans son *Commentaire sur le* De Caelo *d'Aristote,* peuvent nous aider à comprendre en quel sens les concepts d'harmonie et d'équilibre entre deux éléments opposés, qui s'impliquent mutuellement, constituent – dans la philosophie de Simplicius – un principe ontologique et, non moins, théologique[255]. Pour justifier la présence de l'élément du *mal* dans le monde sublunaire, Simplicius invoque le concept de volonté divine

[253] On trouve la citation en Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 361, 11.

[254] Platon, *Théetete*, 176A 5-8: « Mais il n'est possible, Théodore, ni que les maux soient supprimés, car il est inévitable qu'il y ait toujours quelque chose qui fasse obstacle au bien, ni qu'ils aient leur place parmi les dieux : à la nature mortelle et à ce lieu-ci est circonscrit, par nécessité, leur vagabondage (Ἀλλ'οὔτ'ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε– ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη–οὔτ'ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης) » (trad. Brisson).

[255] Le discours se termine en effet par une prière à Dieu.

(βούλησις τοῦ θεοῦ)[256] : Dieu a délibérément choisi de créer la réalité sublunaire, animée par la volonté de manifester les types de biens propres à ce monde, lesquels surpassent, en définitive, les maux inhérents. En effet, la puissance divine n'est en aucun cas inférieure à sa volonté : si Dieu avait considéré qu'il était préférable qu'il n'y ait aucun mal, pourquoi aurait-il permis que celui-ci s'insinue au sein des êtres[257] ?

Cette création intentionnelle reflète un équilibre cosmique où le bien, bien que coexistant avec le mal, prédomine. Ainsi, la présence du mal ne diminue pas la bienveillance intrinsèque de la création divine, mais souligne plutôt une intention supérieure où chaque élément trouve sa place dans l'harmonie universelle. Dans le cycle des générations et des corruptions qui caractérise la dynamique du monde sublunaire, la décomposition des corps s'intègre à l'harmonie générale de l'univers. Simplicius soutient que la suppression unilatérale d'un certain mal entraînerait des complications théoriques importantes : l'élimination des maux entraînerait également l'élimination des biens sublunaires. À ce propos, il répond à l'objection suivante : *qu'est-ce qui empêcherait ces biens d'exister en l'absence de maux* ?

En effet, explique le commentateur, il n'y aurait pas de justice et de tempérance humaines s'il n'était pas possible qu'elles soient transformées en leurs privations, ni de santé parmi les animaux s'ils ne pouvaient également tomber malades. Le monde, dans ce cas, ne serait pas encore complet, car il ne compterait pas de biens inférieurs. En outre, l'absence de ces biens inférieurs empêcherait le monde de fonctionner harmonieusement, car il manquerait une dimension essentielle de la

[256] Ici se trouve une critique de l'exégèse d'Alexandre d'Aphrodise. Simplicius l'accuse d'erronément subordonner la puissance de Dieu à sa volonté : « Car ce sont là les propos d'un homme qui considère en premier lieu que la puissance de Dieu est inférieure à sa volonté (ταῦτα γάρ ἐστιν ἀνδρὸς πρῶτον μὲν τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν τῆς βουλήσεως ἐνδεεστέραν νομίζοντος)» Simplicius, De caelo, 361,3- 362,1. Comme souligne R.J Hankinson, « here Simplicius adopts the language of divine voluntarism which would not have been uncongenial to his Christian opponents ; and he seems to be some distance removed from the standard Neoplatonic conception of the goodness of the One simply spontaneously overflowing into the being of the lower realms of reality » (R.J. Hankinson, in Simplicius, *On Aristotle On the Heavens 1.10-12*, transl. by R.J. Hankinson, London-New-York, Bloomsbury, 2006, p. 116, n. 500).

[257] *Cf.* Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 362, 3-4 : εἰ δ'ἀγαθὸν ὅλως ἐνόμισε μὴ εἶναι τὸ κακόν, πῶς ἂν αὐτῷ χώραν τοῦ ὑπεισελθεῖν εἰς τὰ ὄντα παρέσχεν τοιαῦτα τὰ ἔσχατα ποιήσας, ὡς τὸ κακὸν προσφύεσθαι αὐτοῖς;.

réalité. Les premiers biens inférieurs (τὰ ἔσχατα ἀγαθά)[258], ainsi que ceux qui sont créés sans effort – τὰ πρῶτα ἀγαθὰ – et parfaitement éloignés de la matière (τῇ ἐσχάτῃ καὶ ἀπόνῳ τελειώσει τῶν πλημμελούντων ὑπὸ τῆς ὕλης)[259], apparaîtraient alors indistincts. En effet, on peut paradoxalement affirmer que la disparition des maux serait une cause majeure de nouveaux maux[260]. Cette perspective souligne que le mal, loin d'être une simple imperfection à éliminer, joue un rôle crucial dans le maintien de l'équilibre cosmique. Ainsi, dans cette vision philosophique, le mal et le bien sont inextricablement liés, contribuant ensemble à l'ordre et à la cohérence de l'ensemble. L'harmonie universelle repose sur cette interaction dialectique. Le mal, donc, comme Platon l'a « justement (καλῶς) » compris, doit d'un côté *nécessairement* exister et de l'autre survenir *accidentellement* au bien : « ἀλλὰ καλῶς ὁ Πλάτων ἀναγκαίαν ὑπάρχουσαν τὴν τοῦ κακοῦ πρόσφυσιν διὰ τὸ ἀγαθὸν αὐτός τε οἶδεν καὶ τοῖς ὕστερον ἀπεφήνατο »[261].

On observe ici une réinterprétation de la doctrine aristotélicienne[262]. En effet, Aristote postule que, dans la nature, il existe des éléments opposés à ce qui est bon. Cette dualité inhérente à la nature peut être vérifiée empiriquement : la nature ne présente pas uniquement l'ordre et la beauté, mais aussi le désordre et la laideur. Cependant, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le mal, chez Aristote, existe en tant que bien en puissance : chaque chose possède en puissance à la fois le bien et le mal, mais ne peut être les deux simultanément, ni dès l'origine. Cela s'explique par le fait que la matière, étant pure potentialité, n'incarne aucun des deux contraires. Le mal, en effet, est postérieur à la puissance, qui est elle-même toujours postérieure à l'acte. L'origine de la réalité doit donc être expliquée non seulement par la forme et la privation, mais aussi par la matière, qui est une substance en puissance pour les deux. Puisque la matière n'est en opposition avec rien, elle ne comporte

[258] Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 363, 12-13.

[259] *Ibid*., 363,13.

[260] Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 363, 14-15 : ὅρα οὖν, πόσων καὶ πηλίκων κακῶν αἰτία ὑπῆρξεν ἂν ἡ τῶν κακῶν ἀπώλεια.

[261] *Ibid*., 364, 1-2.

[262] Voir aussi Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 1359, 5-8 : « Ainsi le vraiment divin Aristote haussa l'enseignement sur les principes naturels jusqu'à la théologie transcendante et montra que la constitution naturelle et corporelle tout entière est accroché à la bonté intellective surnaturelle, qui est incorporelle et n'entretient aucun rapport avec le corps. Et cela, aussi, il suivit de près Platon » (Trad. P. Golitsis, dans P. Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la* Physique *d'Aristote. Tradition et Innovation*, Berlin, De Gruyter, 2008, p. 122).

aucun mal. En effet, comme l'énonce Aristote, dans toutes les choses, le bien constitue le principe fondamental par excellence. La matière, en tant que substance purement potentielle, est neutre et dépourvue de mal intrinsèque : Aristote renforce ainsi l'idée que le bien est le principe premier et prééminent dans l'ordre naturel.

Simplicius affirme que l'opposition entre le mal et le bien peut être analysée au prisme des concepts de forme et de privation. Dans le monde sublunaire, il n'existe pas seulement des formes, mais également des privations de ces formes[263]. Ce qui s'oppose aux biens inférieurs, c'est-à-dire aux biens qui appartiennent au monde sublunaire, est ainsi interprété comme un type de privation. Cette perspective permet d'intégrer l'opposition entre mal et bien dans une structure ontologique où la privation joue un rôle décisif dans la compréhension des phénomènes sublunaires. Comme on peut le lire dans le *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, la matière et la privation sont introduites par le Démiurge en tant que ontologiques contribuant à la complétude de l'univers[264]. Ces deux éléments sont nécessaires pour l'existence des entités sujettes à la génération et à la corruption : la matière, en tant que substrat du changement, et la privation, en tant que cause de ce même changement. Les entités qui naissent et meurent appartiennent à l'univers sublunaire, et leur présence est essentielle à l'intégrité du cosmos. Sans elles, le cosmos serait incomplet.

Comment situer, dans ce cadre, le rôle de la matière ? Tout d'abord, elle est intrinsèquement liée à l'élément du désordre. Simplicius rapporte l'interprétation aristotélicienne de la doctrine platonicienne : le désordre est considéré comme préexistant au cosmos. Toutefois, écrit Simplicius, le désordre, chez Platon, existe hypothétiquement (ἐξ ὑποθέσεως) ; il ne précède pas temporellement le cosmos, l'ordre, mais il existe toujours dans la nature de la matière[265]. Par la suite, ce désordre est ordonné grâce à l'action démiurgique. Selon Aristote, comme l'écrit Simplicius, l'absence de forme est inhérente à la nature de la matière, même si celle-ci participe

[263] Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 362, 5 - 363, 6.

[264] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 249,5 - 250, 2.

[265] Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 306, 16-25 : ἀλλ'ὁ Πλάτων, φαίη ἄν, ἐξ ἀταξίας λέγει γεγονέναι τὸν κόσμον, ἀταξίαν δὲ τῇ τάξει συνυπάρχειν ἀδύνατον· ὥστε ἐξ ὑποθέσεως προϋπάρχουσαν αὐτὴν ληφθῆναι. ἀλλ'οὐχ ὡς προϋπαρξάσης κατὰ χρόνον ἐκείνης καὶ φθαρείσης, ἀλλ'ὡς ἐνυπαρχούσης μὲν ἀεὶ τῇ τῆς ὕλης φύσει κατὰ τὴν ἐν αὐτῇ τῶν εἰδῶν τῶν κρατητικῶν αὐτῆς στέρησιν, κοσμουμένης δὲ ὑπὸ τῆς δημιουργικῆς εἰδοποιίας· καὶ ὥσπερ τὸ ἀνείδεον ἐνυπάρχει τῇ τῆς ὕλης φύσει καὶ κατὰ τὸν Ἀριστοτέλην, κἂν ἀεὶ μετέχῃ τῶν εἰδῶν, οὕτως καὶ ἡ ἀταξία ἡ ὑλικὴ συνυφέστηκεν αὐτῇ, κἂν ἀεὶ τάξεως μεταλαμβάνῃ κατὰ τὴν δημιουργικὴν εἰδοποιίαν.

toujours à une certaine forme. De même, le désordre matériel coexiste en elle, bien qu'elle possède toujours de l'ordre, en raison de l'intervention formatrice du Demiurge (ὑπὸ τῆς δημιουργικῆς εἰδοποιίας)[266].

Ainsi, le commentateur adopte cette lecture aristotélicienne de la doctrine de Platon et fournit des preuves supplémentaires pour la renforcer. Simplicius fait référence au mythe sur l'histoire du cosmos, en particulier à l'âge de Cronos, raconté par Platon dans le *Politique*. En effet, écrit Simplicius, dans ce passage, Platon, ayant séparé conceptuellement le Démiurge du monde, raconte comment le pilote de l'univers – abandonnant la barre du gouvernail – se retira à son poste d'observation[267]. À ce moment précis, l'univers fut agité par une tension instinctive - εἱμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία. Le *cosmos*, en opposant les forces antagonistes du mouvement naissant et de celui qui s'achève, déclencha en son sein une formidable secousse, provoquant une nouvelle destruction d'êtres vivants de toutes natures. La cause de tout cela, écrit Platon, est à chercher dans « le caractère corporel de sa [*s.c.* du monde] composition (τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον), indissociablement attachée à son antique nature, car celle-ci participait d'un grand désordre avant de venir à l'ordre actuel (τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως σύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι) »[268]. En conséquence, conclut Simplicius, selon Platon, le désordre existe à l'intérieur de la matière même, tout comme la privation (ὥστε ἐνυπαρχούσης τῆς ἀταξίας κατὰ τὸν Πλάτωνα ὥσπερ τῆς στερήσεως)[269].

Donc, il est pertinent de poser une prémisse fondamentale : le mal n'est pas une possibilité contingente, mais une nécessité intrinsèque. Cependant, cette nécessité

---

[266] *Ibid*., 306, 20-21.

[267] Platon, *Politique*, 272E - 273A : « celui qui est le pilote de l'univers, après avoir pour ainsi dire lâché la barre du gouvernail, se retira à son poste d'observation et une inclination prédestinée et native remit le monde en marche dans le sens inverse. Alors donc, tous les dieux, qui région par région partageaient le pouvoir avec la divinité la plus importante, comprirent ce qui désormais se produisait, et ils abandonnèrent à leur tour les parties du monde où leurs soins étaient prodigués. Quant au monde, le fait qu'il se retournait et que, dans son nouvel élan, il mettait en opposition les élans contraires du mouvement qui commençait et de celui qui s'achevait, produisit en son sein même une énorme secousse provoquant, cette fois encore, une nouvelle destruction de toutes sortes d'êtres vivants » (trad. Brisson). *Cf.* P. Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la* Physique *d'Aristote. Tradition et Innovation*, Berlin, De Gruyter, 2008, p. 122-124.

[268] Platon, *Politique*, 273B 4-6.

[269] Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 307,8. Pour un approfondissement, voir P. Soulier, *Simplicius et l'infini,* Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 63-64.

doit être expliquée, circonscrite et limitée. Partant de ces prémisses, essayons de reconstruire la pensée de Simplicius sur le problème du mal, tel qu'abordé par le commentateur à différents niveaux : logique, physique et métaphysique.

II. Le plan logique : le Commentaire sur les Catégories d'Aristote

2.1 La substance n'a pas de contraires

Commençons par la logique. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de la thèse, Aristote soutient que l'une des caractéristiques essentielles de la *substance* est son absence de contraires : il soutient qu'il n'existe pas de contraire à l'essence humaine, pas plus qu'il n'existe de contraire à celle de l'animal[270]. Comme l'explicite également Jamblique, rapporte Simplicius, l'opposition se manifeste entre deux qualités ou entre parties d'un ensemble, mais il n'est pas concevable de parler d'opposition entre deux ensembles dans leur intégralité : διαφορὰ πρὸς διαφορὰν ἐναντιοῦται, τὸ δὲ ὅλον οὐκ ἔστιν ἐναντίον, καὶ ὅτι τὸ ἐπιδεχόμενον τὰ ἐναντία οὐκ ἔστιν αὐτὸ ἐναντίον[271]. Cela signifie que des éléments ou des aspects opposés peuvent coexister dans un même ensemble sans qu'une entité soit intrinsèquement, et entièrement, dominée par l'un des contraires – dans ce cas, elle ne serait pas capable recevoir adéquatement l'autre contraire[272].

Par exemple, l'âme, le corps, la substance individuelle ou la substance secondaire ne sont pas elles-mêmes des entités opposées, car elles sont capables de

---

[270] Aristote, *Catégories,* 3b24-27. Par la suite, Simplicius clarifie davantage ce passage en rapportant la position de Jamblique. Simplicius, *Commentaire sur le Catégories d'Aristote*, 106, 29-107, 4 : « Certains posent la question de l'absence de contrariété dans la substance. En effet, comment l'animal rationnel ne serait-il pas contraire à l'animal irrationnel ? À cela, Jamblique répond qu' "une différence est contraire à une autre différence, mais l'ensemble n'est pas contraire", et que "ce qui reçoit les contraires n'est pas en soi contraire". S'il l'était, dominé par l'un des contraires, il ne pourrait pas être correctement préparé à recevoir l'autre contraire. Par exemple, l'âme, le corps, la substance individuelle ou la substance secondaire ne sont pas en eux-mêmes des contraires, car ils reçoivent les contraires. Même si quelque chose était divisé en contraires, comme 'animal', cela ne serait pas contraire pour cette raison. Comme le souligne Jamblique, cela peut également être compris à partir de la définition même de contrariété ».

[271] Simplicius, *Commentaire sur le Catégories d'Aristote*, 106, 30 : « une différence s'oppose à une autre différence, mais l'ensemble n'est pas en opposition (διαφορὰ πρὸς διαφορὰν ἐναντιοῦται, τὸ δὲ ὅλον οὐκ ἔστιν ἐναντίον, καὶ ὅτι τὸ ἐπιδεχόμενον τὰ ἐναντία οὐκ ἔστιν αὐτὸ ἐναντίον) ».

[272] *Ibid*., 107, 5.

contenir et d'intégrer des éléments contraires[273]. En transposant le discours en termes de forme, matière et privation, il est possible d'affirmer que pour chaque forme, il n'existe pas nécessairement une forme contraire, mais il existe toujours une privation de la forme présente dans la matière – constituée de qualités contraires – qui est elle-même contraire à la forme. Par exemple, lorsqu'un μουσικός vient à être à partir de l'ἄμουσος, on dit qu'il vient à être à partir de la privation de la forme, et non d'une forme contraire (ἢ ἐξ ἀμούσου γίνηται τὸ μουσικόν, οὐκ ἐξ ἐναντίου εἴδους ἀλλ'ἐκ τῆς στερήσεως τοῦ εἴδους λέγεται γίνεσθα)[274].

À partir de cette prémisse, nous examinerons de quelle manière Simplicius développe son argumentation, en mettant en lumière sa critique directe vis-à-vis de Plotin. En premier lieu, pourquoi le concept de substance ne peut-il pas être accompagné d'un opposé ? C'est ici que les concepts de γένος, σχέσις, et ἄσχετος entrent en jeu. Les contraires, écrit Simplicius, sont toujours liés à un genre, mais la substance n'a pas de genre au-dessus d'elle sous lequel elle peut être classée. De plus, les contraires ont une relation entre eux, mais la substance n'a pas de corrélatif et elle n'est pas soumise à la logique des contraires. Les contraires, en outre, se rapportent les uns aux autres alors que la substance se définit en vertu d'elle-même :

> Les contraires sont toujours classés sous un genre, mais la substance n'a pas de genre supérieur sous lequel elle peut être classée. De plus, les contraires ont une relation l'un envers l'autre, mais la substance est sans relation et n'a pas besoin de la relation de contrariété. De plus, les contraires s'indiquent les uns les autres, mais la substance est définie en vertu d'elle-même[275].

Ce passage permet à Simplicius de démarrer sa critique dirigée principalement contre des groupes de philosophes : ceux qui placent la contrariété dans la substance. La première objection est simple : certains philosophes introduisent la contrariété en

[273] Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 169, 2-27.

[274] *Ibid*., 168, 14-15.

[275] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote,*105, 27-106,2 : τὰ ἐναντία ὑφ'ἓν γένος ἀεὶ ὑποτάττεται, ἡ δὲ οὐσία οὐδὲν ἔχει ἀνωτέρω γένος ἐν ᾧ ὑποταχθήσεται· καὶ τὰ μὲν ἐναντία σχέσιν ἔχει πρὸς ἄλληλα, ἡ δὲ οὐσία ἄσχετός ἐστιν καὶ οὐδὲν προσδεῖται τῆς κατὰ τὴν ἐναντίωσιν σχέσεως· ἔτι τὰ μὲν ἐναντία πρὸς ἄλληλα ἀπονεύει, ἡ δὲ οὐσία καθ'ἑαυτὴν ὥρισται.

affirmant que le chaud, le sec et l'humide existent dans le corps par opposition à la matière, mais ceux-ci, selon Simplicius, ne démontrent pas la contrariété dans la substance, mais plutôt dans la qualité : « ceux qui définissent les contraires d'une seule substance – comme ceux qui disent que le chaud et le froid, le sec et l'humide et les autres puissances eu égard à la matière, sont dans le corps – il est clair qu'ils n'affirment pas que les substances sont des contraires, mais que les qualités qui définissent la substance le sont »[276].

La partie la plus longue et la plus complexe du raisonnement de Simplicius vise ceux qui soutiennent l'existence de deux principes séparés qui n'ont aucun rapport l'un avec l'autre. Ceux-ci prétendent qu'il y a deux éléments qui sont contraires entre eux et véhiculent la contrariété dans la substance :

> D'un autre côté, il y a ceux qui montrent que les principes sont tout à fait séparés et qu'ils n'ont rien en commun ni aucun rapport les uns avec les autres, qu'ils existent absolument en soi et qu'ils n'ont besoin de rien pour être unis les uns aux autres. Ces gens posent aussi que les contraires sont directement les substances et ils introduisent la contrariété au niveau de la substance, si celui qui reçoit les contraires n'existe pas tandis que les contraires en sont d'autres et qu'ils ne possèdent pas l'existence en commun – comme Platon analyse dans le cas du Mouvement et du Repos, puisque tous les deux et chacun de son côté [sont dits *exister*]. Mais, disent-ils, l'Être par rapport au non-être, le principe relativement à ce qui est dernier et le bien relativement au mal posséderont, d'après la séparation totale et la dégradation complète, la contrariété de la démesure par rapport à la mesure, de l'illimité par rapport à la limite […] dans lesquelles on observe une contrariété du point de vue de la substance, mais dans un sens différent de ce qui a été dit précédemment[277].

---

[276] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 108, 5-10 : καὶ οἱ μὲν περὶ μίαν οὐσίαν τἀναντία ἀφορίζουσιν, ὡς οἱ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν καὶ ξηρὸν καὶ ὑγρὸν καὶ τὰς ἄλλας ἐναντίας δυνάμεις περὶ τὴν ὕλην ἐν τῷ σώματι ἐνεῖναι λέγοντες, καὶ δῆλον ὅτι οὗτοι οὐκ οὐσίας ἐναντίας, ἀλλὰ τὰς περὶ τὴν οὐσίαν ποιότητας εἶναι ἀποφαίνονται·. Notre traduction.

[277] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 108, 10-22 : οἱ δὲ διεστάναι πάντῃ τὰς ἀρχὰς ἀποφαίνονται καὶ μηδὲν ἔχειν κοινὸν μηδὲ σχέσιν μηδεμίαν πρὸς ἄλληλα, καθ'αὑτά τε εἶναι ἀπολύτως καὶ μηδὲν προσδεῖσθαι τῆς πρὸς ἄλληλα συντάξεως. οὗτοι δὲ καὶ οὐσίας εὐθὺς τἀναντία τίθενται καὶ τὴν ἐναντιότητα πρὸς τὴν οὐσίαν εἰσάγουσιν, οὐκ ἄλλου μὲν τοῦ δεχομένου τἀναντία ὑπάρχοντος, ἄλλων δὲ ὄντων τῶν ἐναντίων οὐδὲ τὸ εἶναι κοινὸν ἐχόντων, ὥσπερ Πλάτων ἐπὶ

Platon ne place pas deux concepts contraires séparés, mais ajoute toujours un troisième terme pour les rejoindre. Dans ce cas, l'usage du texte platonicien comme exemple de doctrine 'positive' pour défendre la théorie aristotélicienne et pour répondre à la critique d'une théorie erronée, correspond à une position initiale de défense qui évite un possible usage d'arguments platoniciens au service d'une théorie erronée. En particulier, Simplicius, en se référant au *Sophiste*, souhaite mettre en évidence que Platon admet qu'il y a quelque chose de sous-jacent qui est différent des contraires : en effet, Platon, en parlant du Mouvement et du Repos, désigne ces deux termes avec l'expression « ce qui est » et donc ajoute un troisième terme sous-jacent qui est l''être' : « il y a bien des chances que ce soit véritablement comme un troisième terme que soit conjecturé l'être, quand du mouvement et du repos nous disons qu'ils sont (Κινδυνεύομεν ὡς ἀληθῶς τρίτον ἀπομαντεύεσθαί τι τὸ ὄν, ὅταν κίνησιν καὶ στάσιν εἶναι λέγωμεν)»[278]. Cependant, contrairement à Platon, certains philosophes soutiennent une séparation absolue entre l'être et le non-être, entre le bien

---

κινήσεως καὶ στάσεως συλλογίζεται ἀμφοτέρων καὶ ἑκατέρων εἶναι λεγομένων, ἀλλὰ τὸ ὄν, φασί, πρὸς τὸ μὴ ὂν καὶ ἡ ἀρχὴ πρὸς τὸ ἔσχατον καὶ τὸ ἀγαθὸν πρὸς τὸ κακὸν ἕξει κατὰ παντελῆ ἀπόστασιν καὶ ὕφεσιν τελείαν τὴν ἐναντίωσιν ἀμετρίας πρὸς μέτρον καὶ ἀπειρίας πρὸς πέρας […] ἐν αἷς ἐναντίωσις μὲν κατὰ τὴν οὐσίαν θεωρεῖται, ἄλλως δὲ ἔχουσα ἢ ὥσπερ πρὸ τούτων ἐλέγετο. Notre traduction.

[278] Platon, *Le Sophiste* 250 A-C, dans Platon, *Œuvres complètes*, II, traduction nouvelle et notes par L. Robin, avec la collaboration de M.J. Moreau, Gallimard, Paris 1950 : « L'étranger – Eh bien donc, mouvement et repos, ne dis-tu pas que l'un à l'égard de l'autre, ils sont tout ce qu'il a de plus opposé ? (Εἶεν δή, κίνησιν καὶ στάσιν ἆρ'οὐκ ἐναντιώτατα λέγεις ἀλλήλοις;) Théétète – Comment en effet dire le contraire. (Πῶς γὰρ οὔ;). L'étranger – Et l'existence, bien certainement, tu l'affirmes semblablement de tous les deux ensembles et de chacun des deux séparément ? (Καὶ μὴν εἶναί γε ὁμοίως φῂς ἀμφότερα αὐτὰ καὶ ἑκάτερον;) -Théétète – Effectivement, je l'affirme. (Φημὶ γὰρ οὖν) -L'étranger – Quand tu conviens de leur existence, est-ce en voulant dire qu'ils se meuvent tous les deux ensembles et chacun des deux à part ? (Ἆρα κινεῖσθαι λέγων ἀμφότερα καὶ ἑκάτερον, ὅταν εἶναι συγχωρῇς;) -Théétète – Nullement ! (Οὐδαμῶς.) -L'étranger – Est-ce au contraire leur repos que tu signifies, en disant de l'un et l'autre qu'ils sont ? (Ἀλλ'ἑστάναι σημαίνεις λέγων αὐτὰ ἀμφότερα εἶναι;). -Théétète – Et comment le ferais-je ? (Καὶ πῶς;) -L'étranger – Est-ce donc en plaçant dans l'âme l'être comme un troisième terme à côté des précédents, avec l'idée que le terme en question enveloppe le repos aussi bien que le mouvement ; en fixant en plein ton regard, une fois que tu les a rassemblés, sur la communication qu'ils ont par rapport à la réalité de l'existence ; est-ce en procédant ainsi que tu leur as attribué l'existence à l'un comme à l'autre ? (Τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὂν ἐν τῇ ψυχῇ τιθείς, ὡς ὑπ'ἐκείνου τήν τε στάσιν καὶ τὴν κίνησιν περιεχομένην, συλλαβὼν καὶ ἀπιδὼν αὐτῶν πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν, οὕτως εἶναι προσεῖπας ἀμφότερα;) -Théétète : Il y a bien des chances que ce soit véritablement comme un troisième terme que soit conjecturé l'être, quand du mouvement et du repos nous disons qu'ils sont (Κινδυνεύομεν ὡς ἀληθῶς τρίτον ἀπομαντεύεσθαί τι τὸ ὄν, ὅταν κίνησιν καὶ στάσιν εἶναι λέγωμεν) ».

et le mal, en tant que contraires avec et sans mesure. Voici, écrit Simplicius, la doctrine du *grand* Plotin (ὁ μέγας Πλωτῖνος)[279], qui dans les *Ennéades* conteste le postulat aristotélicien : « le fait que rien n'est contraire à la substance dans le cas des substances particulières est digne de crédit pour l'individu, le spécifique et le générique, puisque c'est prouvé par induction ; toutefois, ce n'est pas intégralement démontré. […] Sans doute, la non-substance est contraire à la substance, et ce qui est la nature et le principe du mal contraire à la nature du bien : car les deux sont principes, l'un des maux, l'autre des biens »[280]. Plotin affirme que tout ce qui vient de Dieu est bon, tandis que les maux dérivent d'une nature *ancienne* (τὰ δὲ κακὰ ἐκ τῆς ἀρχαίας φύσεως)[281], c'est-à-dire de la matière encore désordonnée qui sert de substrat. Étant donné que le Bien seul ne peut exister, il est nécessaire que dans sa descente il y ait un terme extrême au-delà duquel rien n'est engendré : le mal, qui se constitue comme ἄπειρον καθ'αὐτὸ καὶ ἀνείδεον[282].

Mais où réside le mal ? Il se trouve dans le manque absolu, c'est-à-dire la matière[283]. Puisqu'un terme extrême doit exister, celui-ci ne peut que coïncider avec la

---

[279] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 108, 22.

[280] Plotin, *Ennéades*, I, 8, 6, 28-30. Texte traduit par J.M. Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, p. 120-121. *Cf.* K. Corrigan, *Plotinus' Theory of Matter- Evil and the Question of Substance in Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Leuven, Peeters, 1996, p. 120–131 ; L. Ferroni, *Where did Matter appear from? A Syntactic Problem in a Plotinian Anti-gnostic Treatise*, in K. Corrigan, T. Rasimus (éd.), *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World. Essays in Honour of John D. Turner*, Leiden, Brill 2013, p. 459-463; D. O'Brien, *Plotinus on Matter and Evil*, in L.P. Gerson (éd.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 171-195(p. 175-177).

[281] Plotin, *Ennéades*, I, 8, 7, 6Il est possible de noter ici une référence au passage du *Théétète* cité précédemment : Platon, *Théétète*, 273B 4-6.

[282] Plotin, *Ennéades*, I, 8, 3, 12-17: « On peut en effet concevoir le mal en considérant qu'il est au bien comme le manque de mesure à la mesure, comme l'illimité à la limite, comme l'informe à la cause formelle, comme l'être éternellement déficient à l'être qui se suffit a lui-même; il est toujours indéterminé, toujours instable complètement passif, jamais rassasié, pauvreté complète; voilà non pas les attributs accidentels, mais la substance même du mal (Ἤδη γὰρ ἄν τις εἰς ἔννοιαν ἥκοι αὐτοῦ οἷον ἀμετρίαν εἶναι πρὸς μέτρον καὶ ἄπειρον πρὸς πέρας καὶ ἀνείδεον πρὸς εἰδοποιητικὸν καὶ ἀεὶ ἐνδεὲς πρὸς αὔταρκες, ἀεὶ ἀόριστον, οὐδαμῇ ἑστώς, παμπαθές, ἀκόρητον, πενία παντελής· καὶ οὐ συμβεβηκότα ταῦτα αὐτῷ, ἀλλ'οἷον οὐσία αὐτοῦ ταῦτα) »; Plotin, *Ennéades*, I, 8, 3, 30-32: « Il faut donc qu'il y ait un illimité en soi, un informe en soi, et ainsi des autres propriétés qui caractérisent la nature du mal (Καὶ οὖν εἶναί τι καὶ ἄπειρον καθ'αὐτὸ καὶ ἀνείδεον αὖ αὐτὸ καὶ αὖ αὐτὸ καὶ τὰ ἄλλα τὰ πρόσθεν, ἃ τὴν τοῦ κακοῦ ἐχαρακτήριζε φύσιν » (trad. Bréhier).

[283] Plotin, *Ennéades* I, 5, 5-9. Voir J.-M. Narbonne, *La Métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 2001, p. 120-132.

matière, qui ne conserve plus rien du Bien[284]. En effet, Plotin part du principe que c'est le Bien qui produit quelque chose de progressivement de moins en moins bon par rapport à lui-même ; ainsi, à la fin, le dernier produit du Bien sera complètement dépourvu de bien et, pour cette raison même, il ne sera rien d'autre que le mal.

[284] Plotin, *Ennéades*, I, 8, 7, 17-23 : Ἐπεὶ γὰρ οὐ μόνον τὸ ἀγαθόν, ἀνάγκη τῇ ἐκβάσει τῇ παρ'αὐτό, ἤ, εἰ οὕτω τις ἐθέλοι λέγειν, τῇ ἀεὶ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει, τὸ ἔσχατον, καὶ μεθ'ὃ οὐκ ἦν ἔτι γενέσθαι ὁτιοῦν, τοῦτο εἶναι τὸ κακόν. Ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον· τοῦτο δὲ ἡ ὕλη μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ. Καὶ αὕτη ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ.

2.2 L'influence de Proclus

Les arguments avancés par Simplicius pour réfuter cette conceptualisation hypothétique du mal en tant que ὑπόστασις trouvent un écho significatif chez ses prédécesseurs, en particulier chez Proclus. Il existe des théories, écrit Proclus dans sa *Théologie platonicienne*, d'une absurdité telle qu'elles se dirigent vers des extravagances barbares et une représentation dramatique mettant en scène les Géants, les principaux rebelles contre les divinités[285]. Ce sont eux qui propagent le mal dans le monde, bien qu'ils soient inexorablement destinés à être vaincus par Zeus, qui, pour sa part, maintient l'ordre et l'harmonie universels.

Par conséquent, il convient de rejeter les affirmations de ceux qui attribuent l'origine des maux à la nature, qui postulent des paradigmes (ἢ παραδείγματα) pour les maux de la même manière que pour les biens, ou qui évoquent une cause opératrice de maux (ἢ κακοποιὸν αἰτίαν) parmi les dieux. Il est également inadmissible de croire - écrit Proclus – à l'existence d'un πόλεμος διαιώνιος entre le bien et le mal. En effet, toutes ces conceptions « sont étrangères à la pensée scientifique de Platon et entraînent très loin de la vérité (ἅπαντα γὰρ ταῦτα τῆς τοῦ Πλάτωνός ἐστιν ἐπιστήμης ἀλλότρια καὶ πορρώτερόν ποι τῆς ἀληθείας) »[286]. Selon Proclus, le mal ne peut avoir une existence en soi et ne peut donc être une ὑπόστασις, car il ne dérive pas de la réalité divine transcendante. Au contraire, il est limité à la réalité sensible : la présence du mal doit être attribuée à l'augmentation graduelle de la multiplicité et de la fragmentation aux niveaux inférieurs de la réalité, éloignés du Principe Premier. Le mal se définit ainsi comme ce qui dévie de l'harmonie générale du Tout. De surcroît, le mal, est contre nature et n'a pas d'existence propre. Ne

[285] Proclus, *Theologie Platonicienne* I, 88, 3-4.

[286] Proclus, *Theologie Platonicienne*, I, 88, 1-7. Voici le passage complet : Μὴ τοίνυν ἡμῖν τῶν κακῶν ἢ προηγουμένους λόγους ἐν τῇ φύσει λεγέτω τις, ἢ παραδείγματα νοερὰ κατὰ τὰ αὐτὰ τοῖς ἀγαθοῖς, ἢ ψυχὴν κακεργάτιν, ἢ κακοποιὸν αἰτίαν ἐν θεοῖς ὑποτιθέσθω καὶ πρὸς τὸ ἀγαθὸν τὸ πρῶτον διάστασιν καὶ πόλεμον εἰσαγέτω διαιώνιον· ἅπαντα γὰρ ταῦτα τῆς τοῦ Πλάτωνός ἐστιν ἐπιστήμης ἀλλότρια καὶ πορρώτερόν ποι τῆς ἀληθείας. Pour un approfondissement voir A. C. Lloyd, *Procession and Division in Proclus,* in H. J. Blumenthal, A. C. Lloyd, *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism: Syrianus, Proclus, and Simplicius: Papers and Discussions of a Colloquium Held at Liverpool, 15–16 April 1982*, Liverpool, Liverpool University Press, 1982, p. 18-42; C. Steel, « L'un et le bien: Les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 73, 1989, p. 69-85.

possédant pas d'existence autonome, il apparaît de manière contingente, en tant que παρυπόστασις[287]. En particulier, Proclus propose une définition du concept de παρυπόστασις, affirmant que ce type de *contre-existence* caractérise tout ce qui ne procède pas d'un principe conformément à la nature et n'atteint pas sa plénitude dans une fin déterminée[288]. Comme le souligne Abbate, dans la perspective de Proclus, tout mal participe en quelque mesure du bien, qui pénètre chaque niveau de la réalité, corrigeant même « le mal intrinsèque aux êtres particuliers »[289]. En particulier, la critique de Simplicius à l'égard de Plotin reprend de nombreux arguments du traité *De malorum subsistentia* de Proclus[290], où le philosophe conteste l'idée selon laquelle le

[287] Voir M. Abbate, « Parypóstasis : il concetto di male nella quarta dissertazione del *Commento alla Repubblica* di Proclo », *Rivista di Storia della Filosofia*, 53, 1998, p. 109-115. Pour une analyse, *Cf.* J. Opsomer et C. Steel, *Evil without a cause. Proclus'Doctrine on the Origin of Evil, and its Antecedents in Hellenistic Philosophy*, in *Zur Rezeption der hellenistischenPhilosophie in der Spätantike. Akten der 1. Tagung der Karl-und- Gertrud-Abel-Stiftung vom 22–25. September 1997 in Trier*, M. Erler, Stuttgart, Verlag, 1999, p. 229-260. *Cf.* aussi A.C. LLoyd, *Parhypostasis in Proclus*, dans *Proclus et son influence*. Actes du Colloque de Neuchâtel, 20 au 23 juin 1985, éd. par G. Boss et G. Seel, Zürich, Éditions du Grand midi, 1987, p. 145-157; P. D'Hoine, « Les arguments de Proclus contre l'existence d'Idées des maux », *Études platoniciennes*, 8, 2011, p. 75-103.

[288] Proclus, *De l'existence du mal*, 50, 30-43 : « Ou encore nous dirons qu'exister convient pour les choses qui partent d'un principe et vont vers une fin, contre-exister pour celles qui ne se manifestent pas à partir d'un principe et n'ont pas leur terme dans une fin déterminée. Or les maux ne doivent pas leur naissance à une cause principale dont on dirait qu'elle est leur cause efficiente – car la nature n'est pas cause du contre-nature ni la raison de ce qui est irrationnel - et ils ne vont pas vers une fin, celle en vue de laquelle a été créé tout ce qui existe. C'est donc bien le mot *parhypostase* qui convient pour désigner ce genre de génération sans fin, sans but, en quelque sorte sans cause et sans détermination » (Traduction de D. Isaac, dans Proclus, *Trois études sur la providence*, III. *De l'existence du mal*. Texte établi et traduit par D. Isaac, avec une note additionnelle par C. Steel, Paris, Les Belles Lettres, 1982).

[289] Proclus, *Théologie Platonicienne* I, 18, p. 86, 12-25 « Les êtres universels ne connaissent pas le mal (car, dans ce cas, le monde ne serait pas un dieu bienheureux, si les parties principales qui le constituent étaient imparfaites) ; les dieux ne sont pas causes du mal, de la même façon que précisément ils le sont des biens, mais la cause du mal c'est l'impuissance de ceux qui ont reçu le bien et leur degré d'être au niveau le plus inférieur ; le mal qui existe dans les êtres particuliers d'une pseudo-existence, n'est pas sans mélange avec le bien, quel qu'en soit le mode, mais lui aussi, d'une certaine manière, a part au bien du fait qu'il est contenu par l'être du bien; et d'une manière générale le mal qui est entièrement dépourvu de tout bien ne peut exister, car le mal en soi est en deçà de ce qui n'existe même pas d'aucune manière, comme précisément aussi le bien en soi est au-delà de ce qui existe d'une manière absolue; le mal qui se trouve dans les êtres particuliers n'est pas abandonné au désordre, mais lui aussi est remis dans le droit chemin par les dieux, et voilà pourquoi il y a la Justice qui purifie la méchanceté des âmes et pourquoi il y a un autre ordre de dieux qui purifie celle des corps. » (Traduction de H.D. Saffrey, dans Proclus, *Théologie Platonicienne*, Livre I, texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L.G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 1968).

[290] Comme le souligne Philipps, Proclus veut démontrer la compatibilité entre les affirmations de Platon dans le *Timée* et celles concernant le Démiurge. Pour ce faire, il se fonde sur la reformulation du

mal doit être assimilé à la matière[291]. Si la matière est le mal, alors deux conséquences logiques s'ensuivent : soit le bien devient la cause du mal, soit il faudrait postuler l'existence de deux principes de l'être. Ces deux hypothèses, explique Proclus, sont intenables. D'une part, on ne peut affirmer l'existence de deux principes, « car d'où dériverait leur total s'il n'existait une monade ?»[292]. D'autre part, il est impossible que le mal émane du bien. En effet, les implications de cette hypothèse sont contradictoires : le bien, en tant que cause du mal, deviendrait mal lui-même, et le mal, en tant que produit du bien, deviendrait bon[293].

Au contraire, écrit-il, la matière est bonne parce qu'elle est elle-même produite par l'Un. Proclus décide ainsi de suivre la perspective de Platon, qui admet implicitement que la matière est qualifiée de divine et bonne, en raison de sa participation au divin. Par conséquent, elle ne peut en aucun cas être intrinsèquement mauvaise. Pour cette raison, les causes des maux doivent être recherchées dans des

---

concept de privation (*absentia – contrariationis*) ; *Cf.* J. Phillips, *Order From Disorder*. *Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism*, Leiden, Brill 2007, p. 68.

[291] Proclus, *De l'existence du mal*, 32,16-30: « Mais s'il est vrai que la matière n'est pas faite pour s'opposer ni, d'une manière générale, pour faire quoi que ce soit, elle dont l'état naturel est de ne même pas pâtir puisque la faculté de pâtir lui manque, et si elle n'est pas non plus suppression de la mesure et de la limite parce qu'elle n'est pas la même chose que la privation (car la privation n'existe pas lorsque la mesure et la limite sont présentes, tandis que la matière existe et reçoit leur image), alors il s'ensuit nécessairement que l'infinité et la non mesure de la matière doivent avoir besoin de la mesure et de la limite - mais le besoin de ces qualités comment serait-il opposé à elle? Comment qualifier encore de mal ce qui a besoin du bien ? Car le mal fuit la nature du bien et, en général, tout contraire fuit son contraire. Mais si la matière réclame et conçoit le devenir, si, comme dit Platon, elle en est la nourrice, alors aucun mal venu d'elle ne peut, puisqu'elle est leur mère, atteindre des êtres issus d'elle, bien plus, conçus en elle » (Trad. D. Isaac, en Proclus, *Trois études sur la providence*, III, *De l'existence du mal*, texte établi et traduit par D. Isaac, avec une note additionnelle par C. Steel, Paris, Les Belles Lettres, 1982).

[292] Proclus, *De l'existence du mal*, 31, 17-18.

[293] Proclus, *De l'existence du mal*, 31, 18-29 : « Si, en effet, chacun des deux est un, il faut que l'un existe avant eux deux, l'un par lequel ils sont tous deux un et qui est leur principe unique. Et d'autre part, il n'est pas possible que le mal procède du bien ; car de même que ce qui est cause des biens est un bien encore plus grand, de même aussi le principe générateur du mal devrait être un mal plus grand encore ; et le bien ne posséderait plus alors sa nature propre puisqu'il engendrerait le principe du mal. Mais s'il est constant que la créature aspire à ressembler à son créateur, le mal lui aussi devrait être un bien puisqu'il se bonifierait en assumant les qualités de sa cause ; d'où il ressort que le bien serait un mal en tant que cause du mal, le mal un bien en tant que produit du bien. » (Trad. Isaac). À ce propos voir R. L. Cardullo, *Evil as* alogon *in the post-Plotinian Neoplatonism. Again on the Uniqueness of the Principle between Athens and Alexandria*, in R. L. Cardullo, F. Coniglione (éd. par), *Reason and no-Reason from Ancient Philosophy to Neurosciences. Old Parameters, New Perspectives*, Academia Verlag, Sankt Augustin, p. 47-63 (p. 54-58).

niveaux autres que le divin[294]. Dans cette perspective, la matière est nécessaire, car elle constitue le réceptacle des êtres et la condition de possibilité de la génération du monde. Elle ne s'oppose pas à la forme. La valeur négative doit plutôt être attribuée à la privation, c'est-à-dire à la privation de l'être.

> Mais s'il est vrai que la matière est nécessaire pour l'univers et que, en l'absence de la matière, le monde ne serait pas ce dieu grandissime et bienheureux, comment faire encore d'elle la cause de la nature du mal ? Autre est le mal, en effet, autre le nécessaire : celui-ci est sans quoi il est impossible d'être, celui-là est privation de l'être même[295].

Proclus en conclut que le mal se manifeste uniquement dans sa relation avec son opposé, et qu'il ne coïncide ni avec la privation absolue ni avec l'opposé lui-même[296]. Plutôt, le mal est ainsi une quasi-existence ; il n'existe pas en soi, mais en relation avec la réalité dont il est la privation. Par sa présence, il affaiblit cette réalité, tout en tirant d'elle sa puissance et sa forme. Comme l'a expliqué Llyod, le mal peut être défini comme une entité parasitaire, en raison de sa nature intrinsèque de perversion d'une forme d'existence antérieure et parfaite. En d'autres termes, le mal n'a pas d'existence indépendante et autonome : il dépend entièrement de sa relation avec le bien. Il se manifeste comme une corruption ou une déviation d'une condition ontologique positive préexistante. En ce sens, le mal est une *dépravation* qui émerge et persiste uniquement en opposition à une forme de bien préétablie. Cette relation intrinsèque entre le mal et le bien souligne la dépendance du mal envers le bien pour

[294] Proclus, *De l'existence du mal*, 34, 18- 21 : « Il faut, dit-il [*sc.* Platon], chercher aux maux toutes les causes qu'on veut sauf dieu, ce qui se trouve dit aussi en d'autres œuvres. Ainsi, donc, le désordre et le mal ne seraient pas dus à la matière mais a 'ce qui se meut sans mesure et sans ordre'» (traduction de D. Isaac, en Proclus, *Trois études sur la providence*, III. *De l'existence du mal*. Texte établi et traduit par D. Isaac, avec une note additionnelle par C. Steel, Paris, Les Belles Lettres, 1982) ; *Cf.* aussi, Proclus, *De l'existence du mal*, 35,5ss.

[295] Proclus, *De l'existence du mal*, 32, 1-5. *Cf.* R. L. Cardullo, « Il male come "privazione". Simplicio e Filopono in difesa della materia », *Peitho. Examina antiqua,* 8, 2017, p. 391-408 (p. 392-396).

[296] Proclus distingue deux types de privation : la privation totale et la privation qui coexiste avec la réalité dont elle est privation. Cette dernière forme de privation est celle qui est présente dans le mal en tant que παρυπόστασις. Voir Proclus, *De l'existence du mal*, 49,15.

sa propre existence, rendant le mal une *quasi*-existence qui ne peut être pleinement comprise qu'à travers l'existence du bien[297].

[297] A.C. LLoyd, *Parhypostasis in Proclus*, in *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel, cit.,* p. 145-157.

2.3 *Simplicius face à Plotin*

Contre la théorie plotinienne, selon laquelle « la non-substance s'oppose en général à la substance, et la nature du mal s'oppose à la nature du bien, et le principe des pires choses au principe des meilleures choses (Ἀλλὰ δὴ καθόλου, φησὶν ὁ Πλωτῖνος, τῇ οὐσίᾳ ἡ μὴ οὐσία ἀντίκειται, τῇ δὲ ἀγαθοῦ φύσει ἡ κακοῦ φύσις, καὶ τῇ ἀρχῇ τῶν βελτιόνων ἡ ἀρχὴ τῶν χειρόνων ἐστὶν ἐναντία)»[298], Simplicius avance de nombreux arguments. En premier lieu, écrit Simplicius, si le non-être s'oppose à l'être comme son contraire, il n'existe en aucune façon, puisqu'il n'est rien et ne possède aucune relation avec son contraire (τὸ μὴ ὄν, ὅπερ ὡς ἐναντίον ἀντιτίθεμεν τῷ ὄντι, εἰ μὲν οὐδαμῇ οὐδαμῶς ὑφέστηκεν, οὐδεμίαν ἕξει σχέσιν πρὸς ἕτερον, ὅ γε μηδέν ἐστιν)[299]. Simplicius souligne que si le non-être ne possède aucune forme d'existence ou de réalité en quelque lieu ou manière que ce soit, il ne peut établir de relation avec quoi que ce soit. Le non-être est ainsi conceptualisé comme une absence totale d'existence ou comme le contraire absolu de l'être. Par conséquent, s'il est réellement dépourvu de toute existence, il ne peut ni influencer, ni se connecter, ni établir de relation avec toute entité existante. Si, en revanche, le non-être existe en tant qu'être déterminé, alors il participe à l'être et « on dit à tort qu'il est coupé en tout point de ce qui est puisqu'il participe 'à ce qui est' et donc à l'être » (εἰ δὲ ὡς ὄν τί ἐστιν, ψευδῶς λέγεται πάντῃ κεχωρίσθαι τοῦ ὄντος, ὅ γε αὐτοῦ μετείληφεν)[300]. Si le non-être était effectivement un être déterminé ou possédait quelque forme d'existence spécifique, ce serait une erreur de le décrire comme complètement séparé de ce qui est, c'est-à-dire de l'être ou de l'existence elle-même. Cela s'explique par le fait que le non-être, en tant que partie ou participant de ce qui est, ne peut être complètement étranger ou séparé de lui, c'est-à-dire de la catégorie de l'être.

Simplicius propose également une troisième hypothèse qui découle des argumentations précédentes : si l'être et le non-être sont distinct en tant que

---

[298] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 109, 5-6.

[299] *Ibid.*,109, 7-9.

[300] *Ibid.*, 109, 9-10. Voir J. Opsomer, « Proclus vs Protinus on Matter (*De mal. Sub*. 30-7) », *Phronesis*, 46, 2, 2001, p. 154-188 (en particulier p. 185-187).

substances, ils auront l'être lui-même comme un, c'est-à-dire qu'ils ont l'être en commun (εἰ δὲ ὡς οὐσίαι δύο κεχωρισμέναι εἰσίν, αὐτὸ τὸ εἶναι ἓν ἕξουσιν)[301]. En effet, si l'on considère l'être et le non-être comme des entités séparées et indépendantes, alors ils doivent partager quelque chose en commun pour être distingués de manière significative. En affirmant que « ils auront l'être lui-même en commun », cela signifie que, malgré leur distinction en tant que substances séparées, elles sont unifiées ou reliées par leur relation à l'existence ou à l'être en général. Mais les arguments pour contester l'hypothèse plotinienne ne s'arrêtent pas là. En effet, explique Simplicius – en introduisant le concept d'*altérité* – si l'être et le non-être sont distincts de manière transcendante à cause de leur altérité, ils ne seront pas contraires car ils n'ont rien en commun, et ils ne partagent même pas la relation de contrariété (εἰ δὲ κατὰ ἐκβεβηκυῖαν ἑτερότητα ἐξῃρημέναι εἰσὶν χωριστῶς, οὐδὲν ἔχουσαι κοινὸν πρὸς ἀλλήλας τότε οὐδὲ τῆς σχέσεως τῶν ἐναντίων κοινωνήσουσι) »[302].

Cependant, les concepts d'être et de non-être peuvent également être liés par d'autres types de corrélations, lesquelles, en tout état de cause, rendent impossible la relation de contrariété. Par exemple, si le non-être est produit par l'être, de la même façon que le sensible l'est par l'intelligible, il ne peut entretenir aucune relation de contrariété par rapport à l'être, puisqu'il tire son existence de lui, c'est-à-dire de l'être. Car, s'il était contraire, il ne serait plus lié à sa cause. Si le non-être est produit par l'être, de la même manière que le monde sensible est produit par le monde intelligible, alors le non-être ne peut pas être en relation de contrariété avec l'être, car l'existence du non-être dépend de l'être. Si le non-être était véritablement contraire à l'être, il serait totalement séparé et indépendant de l'être. Dans ce cas, il ne pourrait pas tirer son existence de l'être.

Comme l'a observé Chiaradonna, Simplicius présente des objections fines qui mettent en évidence les contradictions de cette doctrine, en soulignant le caractère paradoxal de la doctrine plotinienne. Il fait remarquer qu'il est impossible d'accepter une telle séparation entre deux réalités, comme l'intelligible et le matériel, telle que proposée par Plotin. En effet, l'un des deux éléments de cette séparation découle de

[301] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 109, 10-11.
[302] *Ibid.,*109, 11-13.

l'autre. Toutefois, dans la conception de Plotin sur l'ἔναντιος, le non-être acquiert une consistance qui le rend indépendant et le place au même niveau que ce qui devrait en être la cause [303]. En effet, si le non-être subsiste en lui-même comme principe, il aura une dignité égale à celle de l'être et sera également premier (εἰ δὲ ἐξ ἀρχῆς καθ'ἑαυτὸ ὑφέστηκεν, ὡς καὶ αὐτὸ πρῶτον ὂν ἰσάξιον ἔσται τὸ μὴ ὂν τῷ ὄντι)[304] et il n'y aurait aucune raison d'appeler l'un 'être', et l'autre 'non-être' (καὶ διὰ τί τὸ μὲν ἔσται ὄν, τὸ δὲ μὴ ὄν, εἴπερ ἐξίσου ἐν ἀρχῆς λόγῳ καὶ αἰτίας τάξει προηγεῖται), car le 'non-être' aurait une existence première (ὑπόστασιν). De plus, il ne sera pas mauvais, puisqu'il possède une existence première, c'est-à-dire peut être conçu comme ὑπόστασις. Et il serait également difficile de voir comment les deux pourraient se rejoindre :

> Mais s'il existe dès le début en lui-même, le non-être aura une dignité égale à celle de l'être, puisqu'il serait lui aussi premier. D'ailleurs, pourquoi l'un serait-il l'être et l'autre le non-être, puisqu'ils ont une égale priorité sur le <principe de l'être> et l'ordre de la causalité ? Le mal et le non-être auront une existence privilégiée, et donc il ne sera même pas le mal, puisqu'il existe en lui-même, et il sera difficile de découvrir comment les deux <être et non-être> s'unissent en un seul (εἰ δὲ ἐξ ἀρχῆς καθ'ἑαυτὸ ὑφέστηκεν, ὡς καὶ αὐτὸ πρῶτον ὂν ἰσάξιον ἔσται τὸ μὴ ὂν τῷ ὄντι· καὶ διὰ τί τὸ μὲν ἔσται ὄν, τὸ δὲ μὴ ὄν, εἴπερ ἐξίσου ἐν ἀρχῆς λόγῳ καὶ αἰτίας τάξει προηγεῖται; προηγουμένην τε ἕξει τὸ κακὸν καὶ τὸ μὴ ὂν ὑπόστασιν, καὶ οὕτως οὐδὲ κακὸν ἔσται ὅ γε καθ'αὐτὸ ὑπάρχει, πῶς τε συνῆλθεν εἰς ταὐτὸ τὰ δύο, ἄπορον εὑρεῖν·)[305].

[303] R. Chiaradonna, « Essence et prédication chez Porphyre et Plotin », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 82, 1998, p. 602. Voir Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 109, 15-21 : καὶ εἰ μὲν ὥσπερ εἴωθεν λέγεσθαι ἀπὸ τοῦ ὄντος τὸ μὴ ὄν, οἷον ἀπὸ τοῦ νοητοῦ τὸ αἰσθητὸν καὶ ἀπὸ τοῦ θείου τὸ ὑλικὸν παράγεται ὡς ἂν ἀπὸ πρώτου ἔσχατον, πῶς ἂν ἔχοι πρὸς αὐτὸ τὴν ἐναντίωσιν κατὰ τὸ πάντῃ ἀπ'αὐτοῦ κεχωρίσθαι, ὅ γε ἀπ'αὐτοῦ τὴν ὅλην ἔχει ὑπόστασιν; πῶς δὲ μηδένα λόγον ἔχον πρὸς αὐτὸ ἢ παραβολῆς ἢ ἀντιστάσεως, ἀλλ'ὡς τὸ μηδὲν ἐκπεπτωκὸς εἰς τὸ ἔσχατον, ὡς πρός γε τὴν παραγαγοῦσαν αἰτίαν αὐτὸ λήψεται πρὸς αὐ<τὸ> τὴν ἐναντίωσιν, ἥτις ἐξισάζειν ποιεῖ πρὸς ἐκεῖνο ᾧ ἠναντίωται;. À ce propos J. Opsomer, « Some Problems with Plotinus' Theory of Matter-Evil. An ancient Debate continued », *Quaestio* 7, 2007, p. 165–189 (175-177).

[304] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 109, 21-22.

[305] *Ibid.,*109, 20-25. Notre traduction.

Finalement, et c'est là sa thèse, Simplicius réintègre l'argumentation aristotélicienne que nous avons vue précédemment : si ces deux éléments, contraires et séparés, avaient besoin d'un troisième élément qui soit en mesure de les réunir, ils ne seraient plus primaires. Mais, écrit Simplicius, s'ils ne s'unissent pas en raison du fait qu'ils ne dérivent pas l'un de l'autre (puisqu'ils sont contraires), ni de choses antérieures (puisqu'ils sont premiers), la génération de cet univers ne pourrait pas être pleinement établie, parce qu'ils ne peuvent pas être employés pour expliquer la présence du bien et du mal dans ce monde (ἐὰν δὲ τρίτου δέῃ τοῦ συνάξοντος αὐτὰ ἢ ἐν ᾧ ἓν ἔσται, οὐκέτι ἔσται πρῶτα καὶ ἐναντία οὕτως ὡς λέγεται· εἰ δὲ μὴ συνέρχεται πρὸς ἄλληλα, ἐπεὶ μήτε ἐξ ἀλλήλων ὑφέστηκεν, ἅ γέ ἐστιν ἐναντία, οὔτε ἐκ προτέρων, ἅ γέ ἐστιν πρῶτα, γένεσις καὶ τὸ πᾶν τόδε οὐκ ἂν ἀποτελεσθείη)[306].

Par conséquent, d'après Simplicius, ces objections s'adressent à tous ceux qui placent le mal et le non-être au commencement du devenir, et surtout à Plotin et à d'autres philosophes qui partent de l'unification (ἀπὸ τῆς ἑνώσεως). En effet, ils présupposent l'Un et le Bien comme principes et sont contraints de rendre adventice (ἐπεισοδιῶδες)[307] la multitude qui résulte de la division et de soutenir que le mal survient accidentellement et n'a pas de priorité. Il en résulte que le mal, dans cette tradition, est défini de façon contradictoire. Simplicius réaffirme que si le mal est appelé principe, il semblerait être primaire, mais si c'est également vrai qu'il a une existence dérivée, pour être plus précis, une existence *de substitut* (παρυπόστασις)[308] – il ne peut être contraire à son propre Principe :

> Étant donné qu'il est appelé principe, il peut sembler primaire, mais comme il a une existence coordonnée parmi les choses ultimes en raison de son éloignement de l'être, il est plausiblement appelé dernier. Comment une telle chose peut-elle avoir une contrariété avec la première chose ?[309]

---

[306] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 109, 25-29. Voir J. Opsomer, « Proclus vs Plotinus on Matter (*De mal. Subs*. 30-7) » , *Phronesis*, 46, 2001, p. 186.

[307] Voir Aristote, *Métaphysique* Λ, 1076a4.

[308] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 110, 5. Ce concept est déjà présent chez Proclus. Voir M. Abbate, « Parypóstasis: il concetto di male nella quarta dissertazione del *Commento alla Repubblica* di Proclo », *Rivista di Storia della Filosofia*, 53, 1998, p. 109-115.

[309] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 110, 3-6 : διότι μὲν γὰρ ἀρχὴ λέγεται, δόξειεν ἂν εἶναι πρῶτον· διότι δὲ ἐν ὑστάτοις κατὰ τὴν ἀπὸ τοῦ ὄντος ἔκστασιν παρυφίσταται,

En effet, si une chose était complètement coupée de sa cause, elle se détruirait elle-même. De plus, elle ne serait plus contraire par rapport à quoi que ce soit, car elle n'aurait plus rien de commun avec sa cause :

> Et s'il est produit à partir de ce qui est premier et que tout ce qui est vient à l'existence à partir de ce [principe], il ne sera plus contraire, car aucun contraire ne participe à l'être à partir de choses qui sont contradictoires entre elles. Si l'on disait que la chose ultime est complètement séparée de la première chose, tout d'abord [nous répondons] qu'il est impossible qu'une chose soit complètement séparée de sa propre cause [...]. Car si elle s'abandonnait ainsi, elle se détruirait complètement. De plus, elle ne serait même pas contraire de cette façon, car ce qui n'a rien en commun n'aura pas non plus la relation de contrariété en commun. Mais ce ne sera pas non plus le cas de la non-substance contraire à la substance comme ils le prétendent, car la même substantialité leur serait en commun, et l'un ne sera plus l'être, l'autre le non-être. [...] On ne peut affirmer ni l'une ni l'autre des propositions suivantes : (I) qu'il *n'est pas* et qu'il est un *contraire*, et (II) qu'il est *dernier* et qu'il est un *principe*, c'est-à-dire qu'il crée des contraires et qu'il n'a pas le pouvoir de créer quoi que ce soit[310].

Comme en témoignent l'étendue et la rigueur de son commentaire, cet argument revêt une importance capitale pour Simplicius. Dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, il met en lumière que cette théorie aristotélicienne relative à la nature non contradictoire de la substance – et par conséquent l'impossibilité pour les

---

ἔσχατον εἰκότως λέγεται· τὸ δὲ τοιοῦτον πῶς ἂν ἔχοι πρὸς τὸ πρώτιστον ἐναντίωσιν ;. Notre traduction.

[310] *Ibid*., 110, 7-17 : εἰ δὲ ἀπὸ <τοῦ> πρώτου παράγεται καὶ πᾶν ὅ ἐστιν ἐκείνου ὑπάρχει, οὐκέτι ἔσται ἐναντίον· οὐδὲν γὰρ τῶν ἐναντίων μεταλαμβάνει τῆς οὐσίας ἀπὸ τῶν μαχομένων πρὸς ἑαυτά. εἰ δὲ πάντῃ κεχωρίσθαι λέγοιτο τὸ ἔσχατον ἀπὸ τοῦ πρώτου, πρῶτον μὲν ἀδύνατόν ἐστίν τι τῆς αἰτίας τῆς ἑαυτοῦ παντελῶς ἀπεσπάσθαι· κομιδῇ γὰρ οὕτω καὶ ἑαυτοῦ ἀπολειπόμενον ἑαυτὸ ἀπολέσειεν ἄν· ἔπειτα δὲ οὐδὲ οὕτως ἐναντίον ἔσται· ὃ γὰρ μηδὲν ἔχει κοινόν, οὐδὲ τὸν τῆς ἐναντιώσεως ἂν ἔχοι λόγον κοινόν. ἀλλ'οὐδὲ τὸ μὴ κατ'οὐσίαν τῷ κατ'οὐσίαν, ὥσπερ φασίν, ἔσται ἐναντίον· αὐτὸ γὰρ τὸ τῆς οὐσίας αὐτοῖς ὑπάρξει κοινόν, καὶ οὐκέτι τὸ μὲν ἔσται ὄν, τὸ δὲ μὴ ὄν. […] ἀμφότερα ἄρα οὐδαμῶς ῥητέον, ὅτι καὶ μὴ ἔστι καὶ ἐναντίον καὶ ἔσχατον καὶ ἀρχή, καὶ τἀναντία ποιεῖ καὶ οὐδὲν ὅλως δύναται ποιεῖν. Notre traduction.

contraires de satisfaire à la définition du principe – constitue l'un des fondements les plus essentiels de la philosophie d'Aristote[311].

[311] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 223, 30.

III. L'existence collatérale du mal

Ce que nous venons de voir expliqué dans le *Commentaire sur les Catégories*, revient dans le *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, dans lequel Simplicius écrit :

> Cette dignité de principe, si elle est unique et si elle est attribuée indistinctement à ces deux contraires, d'où leur advient-elle sinon d'une cause unique, qui leur est antérieure à tous deux ? Mais après tout, comment seront-ils contraires, s'ils ne sont pas subordonnés à un même genre ? Car les choses qui sont différentes ne sont pas tout bonnement contraires. Car personne ne dirait que le blanc est contraire au chaud ou au froid, mais ce sont les choses qui sont les plus éloignées les unes des autres dans un même genre (ἀλλὰ τὰ ὑπὸ τὸ αὐτὸ κοινὸν γένος πλεῖστον ἀλλήλων διεστηκότα) qui sont des contraires […]. C'est pourquoi il est impossible que des contraires puissent être principes, parce qu'il est nécessaire que leur préexiste le genre commun, et assurément parce qu'il est nécessaire que l'Un soit antérieur au multiple, s'il est vrai que chacune des choses multiples doit nécessairement être une, selon la participation au premier Un, ou alors ne pas être du tout[312].

Observons la phrase suivante : « ce sont les choses qui sont les plus éloignées les unes des autres dans un même genre, qui sont des contraires » (ἀλλὰ τὰ ὑπὸ τὸ αὐτὸ κοινὸν γένος πλεῖστον ἀλλήλων διεστηκότα). Ici, Simplicius donne l'impression d'adopter une perspective explicitement aristotélicienne. En effet, on retrouve littéralement la même expression dans les *Catégories* 6a17 : « ἐοίκασι δὲ καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἐναντίων ὁρισμὸν ἀπὸ τούτων ἐπιφέρειν· τὰ γὰρ πλεῖστον ἀλλήλων διεστηκότα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐναντία ὁρίζονται ». Cette façon de définir la nature des contraires nous reconduit encore une fois au *Commentaire sur les Catégories*, dans lequel Simplicius établit une distinction entre la nature du contraire et celle de la

[312] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXV, 7-20. Traduction de I. Hadot et S. Toulouse, dans Simplicius*, Apprendre à philosopher dans l'antiquité tardive*. *Commentaire à la seconde partie du* Manuel *d'Épictète*, Introduction et traduction par I. Hadot, Annotation de I. Hadot et S. Toulouse, Paris, Vrin, 2022.

privation en fonction de leur rapport au bien et au mal. La différence entre les deux notions est fondamentale : « alors que les contraires sont équipollents, tous les deux primaires, selon la nature et la forme (ὅτι τὰ μὲν ἐναντία ἰσοσθενῆ καὶ προηγούμενα ἄμφω καὶ κατὰ φύσιν καὶ εἴδη), tandis que la privation est l'incapacité, l'existence collatérale et contre-nature et l'échec de la forme (ἡ δὲ στέρησις ἀδυναμία καὶ παρυπόστασις καὶ παρὰ φύσιν καὶ ἀποτυχία τοῦ εἴδους) »[313].

Simplicius affirme qu'Aristote, et avant lui le pythagoricien Archytas, donnent comme exemple des contraires le bien et le mal, la santé et la maladie, et comme exemple de la possession et de la privation, la vue et la cécité. Mais, écrit Simplicius, si Aristote adopte une perspective dans laquelle les contraires sont conçus comme équipollents, également premiers et tous deux conformes à la nature, il est nécessaire d'affirmer que ces termes, à savoir le mal, l'injustice et la maladie, sont plutôt des échecs des déviations par rapport à ce qui est par nature (εἰ γὰρ τὰ ἐναντία ἰσοσθενῆ βούλεται εἶναι καὶ ὁμοίως προηγούμενα καὶ κατὰ φύσιν ἄμφω, ταῦτα δέ, τὸ κακόν φημι καὶ ἀδικία καὶ νόσος καὶ τὰ τοιαῦτα, ἀποτυχίαι μᾶλλόν εἰσιν καὶ παραλλάξεις καὶ παρατροπαὶ ἀπὸ τοῦ κατὰ φύσιν καὶ παρυποστάσεις)[314], parce qu'ils ne constituent le but de quoi que ce soit. Si, donc, ces choses sont opposées comme ce qui est par nature l'est par rapport à ce qui est contre-nature, leur relation n'est pas à concevoir à l'image de celle que l'on retrouve entre deux éléments contraires (ceux-là, en effet, sont à la fois essence 'par nature' et sont, du point de vue ontologique, des formes, comme le noir et le blanc), mais il s'agirait plutôt d'une opposition de la possession et de la privation[315].

---

[313] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 418, 15-17.

[314] *Ibid*., 416, 27-32.

[315] *Ibid*., 417, 11-12. Le point clé de l'argumentation de Simplicius consiste dans les différentes significations que l'on peut donner au terme στέρησις (privation). La privation est une notion qui donne lieu, en effet, à deux interprétations possibles : une modalité consiste à être privé (ou mieux au *processus* d'une privation), une autre à avoir été privé (et donc *l'état* d'une privation définitive) (ἀλλὰ ἡ μὲν ἐν τῷ στερίσκεσθαι, ἡ δὲ ἐν τῷ ἐστερῆσθαι. La cause de l'erreur d'Aristote et d'Archytas réside, selon Simplicius, dans le fait qu'ils se sont conformés à l'enseignement des Pythagoriciens concernant les deux colonnes, celle du pire et celle du meilleur, dans lesquels se placent le bien et le mal. En plus, Aristote et Archytas définissent la privation uniquement comme le fait *d'avoir été privé*, alors qu'ils considèrent le fait *d'être privé* comme son contraire. La raison de cela, selon Simplicius, repose sur le fait que dans le fait d'être privé, il y a un certain *pouvoir* résultant du mélange avec une certaine possession, de sorte qu'il n'y a pas seulement privation : voir, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 417, 11-15. Cependant, Simplicius affirme que cette différenciation sémantique de la στέρησις était déjà présente chez Archytas, qui avait

Simplicius revient sur ce point fondamental également dans *son Commentaire sur le Manuel d'Épictète* : le mal est en relation avec le bien, comme la maladie l'est avec la santé, ou le vice avec la vertu. Ces trois concepts – le mal, la maladie et le vice – ne possèdent pas une nature première ou une existence autonome (τις προηγουμένη φύσις καὶ ὑπόστασις)[316]. Le concept de *parhypostase* est réintroduit ici. Pour décrire le mode d'existence du mal, Simplicius emploie le verbe παρυφίστημι : le mal n'existe pas par lui-même, il n'a pas d'existence intégrale, mais il existe de manière collatérale au bien (παρυφίσταται τῷ ἀγαθῷ) [317], car il se définit comme « ἔκπτωσις αὐτοῦ καὶ στέρησις ὑπάρχον » [318] - un éloignement et une privation du bien.

---

d'ailleurs ajouté un troisième sens à la double signification du terme *privation* : « Archytas connaissait parfaitement cette diversification, comme il le montre, dans son livre *Sur les opposés* ; et non seulement cela, mais il avait également ajouté une troisième distinction. Ainsi, il affirmait : « la privation et le fait d'être privé se disent de trois façons ; en effet, ils se disent soit en vertu de (a) '*ne pas posséder du tout'*, comme les aveugles en ce qui concerne la vue, les édentés par rapport à la voix et les ignorants par rapport la science ; soit [ils se disent] en vertu (b) de '*posséder très peu'*, comme les malentendants à l'égard de l'ouïe et les aveugles par rapport à la vue ; soit en vertu de (c) '*ne pas posséder suffisamment*', comme les boiteux par rapport aux pieds et ceux qui ont une voix désagréable par rapport à la voix normale » (Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 417, 15-21). Comme l'a remarqué L. Cardullo, il faut souligner une fois de plus la stratégie mise en œuvre, c'est-à-dire la stratégie qui conduit Simplicius à considérer le pythagorisme comme la source de la pensée aristotélicienne, ainsi que de la pensée platonicienne et néo-platonicienne, et qui vise à unifier les traditions pythagoricienne, platonicienne et aristotélicienne sous une même paternité doctrinale unique et ancienne. En réalité, comme on le sait, le texte attribué à Archytas (*Sur les opposés*) est un écrit pseudo-pythagoricien qui relève de l'Antiquité tardive. En tout cas, bien que Simplicius prenne ici des distances par rapport à la doctrine d'Aristote, on retrouve le même cheminement : comme cela a été souligné, la contrariété pouvant être définie comme une différence maximale entre deux extrêmes (Aristote, *Métaphysique* I, 1055 a4-5) et la première contrariété est celle de la possession et de la privation (Aristote, *Métaphysique* I, 1055 a33-35 et *Métaphysique* Θ, 1046b10-15). Voir L. Cardullo, « Il male come "privazione". Simplicio e Filopono in difesa della materia », *Peitho. Examina antiqua,* 8, 2017, p. 391-408. Pour une analyse de l'interprétation de Simplicius à propos d'Archytas *Cf.* M.A. Gavray, *«* Archytas lu par Simplicius. Un art de la conciliation », en *The International Journal of the Platonic Tradition*, 5, 2011, p. 85-158. Voir en particulier p. 108 : « Dès lors, au vu des divergences et des artifices déployés pour restaurer la συμφωνία, pourquoi Simplicius persiste-t-il à soutenir la correspondance entre Archytas et Aristote ? Ses efforts résultent de la tâche inhérente au travail de l'exégète tel qu'il le conçoit. À la différence des commentaires modernes, qui visent à une interprétation scientifiquement irréprochable d'un texte (sans tenir compte des ambitions moins nobles qui se cachent derrière toute publication scientifique aujourd'hui), le commentaire tardoantique tel que Simplicius le rédige poursuit en outre une finalité psychagogique […] Bref, intégrer Archytas à l'explication des *Catégories* d'Aristote, c'est mener l'âme du lecteur vers un degré plus élevé du réel, par la confrontation avec des doctrines touchant à un domaine plus élevé du savoir ».

[316] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXV, 184.

[317] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXV, 185.

[318] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXV, 184.

Ainsi, bien que les deux concepts – comme le bien et le mal – soient en rapport de contrariété, il n'est pas possible d'affirmer qu'ils sont tous deux primaires ou équivalents. La clé de cette compréhension réside dans la distinction entre forme et privation.

Considérons deux paires de contraires : le blanc et le noir d'une part, et le bien et le mal d'autre part. Dans le premier cas, nous avons deux formes égales (εἴδη γὰρ ὁμοίως ταῦτα ἄμφω) ; de plus, chacune exprime sa perfection naturelle de manière équivalente (κατὰ φύσιν ἔχει τελειότητα). Mais surtout, aucune des deux n'est la privation de l'autre (οὐδὲ στέρησίς ἐστιν ἑτέρου τὸ ἕτερον)[319]. Le blanc et le noir constituent donc des formes pures en soi – τὸ καθ'ἑαυτὸ εἶδος – et l'un ne l'est pas moins que l'autre. En revanche, concernant la paire de concepts que sont le bien et le mal, il existe une disparité ontologique. D'une part, le bien représente la forme, car il est conforme à la nature (κατὰ φύσιν) ; d'autre part, le mal – contre nature (παρὰ φύσιν) – se définit comme une privation, c'est-à-dire une déviation et un échec de la forme (Ἡ γὰρ στέρησις παραφορὰ καὶ ἀποτυχία τοῦ εἴδους ἐστὶν)[320]. En conclusion, ce qui est contre nature existera de manière collatérale à ce qui est conforme à la nature, c'est-à-dire que le mal sera collatéral au bien.

[319] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXV, 195.
[320] *Ibid*., 196.

IV. Sur la matière e la privation : l'accord entre Platon et Aristote

Revenons au concept de matière. Comme analysé dans le chapitre précédent, Aristote attribue aux Platoniciens le mérite d'avoir étudié la nature de la matière, bien qu'il juge leur approche insuffisante[321]. L'erreur de Platon consiste, selon Aristote, dans le fait qu'il considère l'un des deux contraires – en l'occurrence le multiple – comme matière, sans en distinguer deux fonctions : Platon, ainsi que ses successeurs, n'a pas compris l'aspect fondamental de la privation dans le principe matériel. Comment Simplicius justifie-t-il la critique d'Aristote à l'égard de Platon ? Cela implique-t-il la négation du concept du mal en tant que principe ?

Si l'on se réfère à ce que nous avons vu précédemment, à savoir la phrase aristotélicienne « certains ont touché à cette nature mais pas suffisamment (οὐχ ἱκανῶς) », Simplicius est conscient qu'ici, avec cette phrase Aristote fait référence à Platon, et il le dite explicitement « et avec ces mots, il semble faire référence à Platon » (καὶ δοκεῖ ταῦτα πρὸς Πλάτωνα ἀποτεινόμενος λέγειν)[322]. Cependant, le but de Simplicius est ici de *neutraliser* la critique aristotélicienne – ou mieux, de démontrer comment, malgré l'accusation apparente qu'Aristote adresse à son maître Platon, les deux philosophes parviennent néanmoins à un accord sur la distinction fondamentale entre les concepts de matière et de privation. Dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, Simplicius établit tout d'abord une prémisse : les distinctions formulées par le Stagirite sont déjà présentes chez Platon. En particulier, Simplicius se réfère au *Sophiste* de Platon, où le philosophe introduit la notion de la nature du Divers :

> L'étranger : - Mais voilà que nous avons démontré non seulement que le non-être existe, mais aussi nous avons mis en évidence la forme qui se trouve être celle du non-être, car, une fois démontré que la nature de l'autre existe, et qu'elle se trouve divisée en parties dans tous les êtres lorsqu'ils ont des rapports mutuels, nous avons eu le courage de dire que le non-être

[321] Voir *supra.*
[322] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 242, 22-23.

est réellement ceci : la partie de la nature de l'autre qui est opposée à l'être de chaque chose.

Théétète : - Et ce qui vient d'être dit, Étranger, c'est, il me semble, la vérité même.

L'étranger : - Alors, qu'on ne dise pas que lorsque nous avons eu le courage d'affirmer que le non-être existe, nous pensions mettre en évidence le contraire de l'être. En ce qui nous concerne, il y a déjà longtemps que nous avons envoyé promener n'importe quel contraire de l'être, soit qu'il existe, soit qu'il n'existe pas, qu'il possède un certain sens ou qu'il soit complètement irrationnel. À propos de ce que nous venons de dire sur l'existence du non- être, ou bien il faut que quelqu'un nous réfute en nous convainquant que nous n'avons pas parlé comme il fallait, ou bien, si cela n'est pas possible, que l'on dise sur lui les mêmes choses que nous disons[323].

À partir de ce passage, observe Simplicius, il est manifeste que Platon connaissait, bien avant Aristote, la distinction selon laquelle « ce qui n'est pas » peut être compris en deux sens. En outre, Platon opère une distinction entre l'*être* et le *non-être*, ainsi qu'entre le *non-être en soi* et *l'être au sens accidentel*[324]. En particulier, le non-être en tant qu'*altérité* se distingue du non-être en tant que *privation*, le premier se rapportant aux formes dans leur relation mutuelle, tandis que le second coexiste également avec la matière[325]. En effet, le commentateur souhaite démontrer que Platon était tout à fait conscient de la distinction entre les deux concepts, et afin de le démontrer il s'appuie sur un passage du *Timée* (50D7-E1), où Platon, écrit Simplicius,

---

[323] Platon, *Sophiste*, 258D-259A (trad. Brisson).

[324] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 239, 3-5 : καὶ ἔστι μὲν καὶ τὸ ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος διωρισμένον, πῇ μὲν ὂν πῇ δὲ μὴ ὂν καὶ καθ'αὑτὸ μὲν μὴ ὄν, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ ὄν, ὅτι τῷ ὄντι συμβέβηκε ». Mais ce n'est pas tout, Platon semble avoir été le premier à distinguer entre la *puissance* et l'acte ; *Cf.* Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 242, 29-31 : καὶ τὸ δυνάμει δὲ καὶ ἐνεργείᾳ καὶ τὸ καθ'αὑτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκὸς πρῶτος φαίνεται διορίσας ὁ Πλάτων καὶ τὸ πῇ μὲν ὂν πῇ δὲ μὴ ὄν. Pour une étude approfondie *Cf.* M. A. Gavray, *Simplicius lecteur du* Sophiste. *Contribution à l'étude de l'exégèse néoplatonicienne tardive*, Paris, Klinksieck, 2007.

[324] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 239,5-7 : πλὴν διαφέρει τὸ κατὰ ἑτερότητα μὴ ὂν τοῦ κατὰ στέρησιν, καθόσον τὸ μὲν εἰδῶν ἐστι πρὸς ἄλληλα, τὸ δὲ καὶ τῇ ὕλῃ συνυπάρχει.

[325] *Ibid*., 239,5-7 : πλὴν διαφέρει τὸ κατὰ ἑτερότητα μὴ ὂν τοῦ κατὰ στέρησιν, καθόσον τὸ μὲν εἰδῶν ἐστι πρὸς ἄλληλα, τὸ δὲ καὶ τῇ ὕλῃ συνυπάρχει.

semble faire référence à la fois à la matière et à la privation[326] : lorsque Platon parle du réceptacle comme étant 'dépourvu de forme', ἄμορφον, et comme étant 'omni-récipient', Simplicius entend le fait « d'être dépourvu de ce qui peut être reçu » comme un exemple de *privation*[327]. En effet, selon Simplicius, être privé de ce que l'on est naturellement apte à recevoir constitue un cas de privation[328]. Cependant, Platon a jugé inapproprié de placer la privation entre les éléments, car elle n'existe que sous forme *d'absence*. C'est pourquoi Platon s'est contenté de la forme, la seule qui soit capable, par sa présence, de produire la génération et la corruption[329]. Et sur ce point, clarifie le commentateur, Aristote est également d'accord, car dans un passage de la *Physique* il écrit « l'un des deux contraires suffit à produire, par sa présence et son absence, le changement »[330]. Aristote, après avoir établi qu'il existe trois principes, à savoir le substrat et les contraires, souligne de nouveau qu'il est

[326] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 242, 23-26 : αὐτὸς γὰρ ἐν Τιμαίῳ λέγων μηδὲν τῶν ὄντων ἐνεργείᾳ τὴν ὕλην εἶναι, ἐν οἷς φησιν ὅτι τὸ τοῖς εἴδεσιν ὑποκείμενον οὐκ ἂν εἴη "παρεσκευασμένον εὖ πλὴν ἄμορφον ὂν ἐκείνων πασῶν τῶν ἰδεῶν, ὅσας μέλλει δέχεσθαί ποθεν. Platon, *Timée* 50D 1-E 1: « Pour le moment, donc, il faut se mettre dans la tête qu'il y a trois choses : ce qui devient, ce en quoi cela devient, et ce à la ressemblance de quoi naît ce qui devient. Et tout naturellement il convient de comparer le réceptacle à une mère, le modèle à un père, et la nature qui tient le milieu entre les deux à un enfant, et de comprendre que, si l'empreinte doit être diverse et présenter à l'œil cette diversité sous tous ses aspects, ce en quoi vient se déposer cette empreinte ne saurait être convenablement disposé que si elle est absolument dépourvue des caractéristiques de toutes les espèces des choses qu'elle est susceptible de recevoir par ailleurs (ἐν δ'οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ'ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ'ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον. καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ'ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ, νοῆσαί τε ὡς οὐκ ἂν ἄλλως, ἐκτυπώματος ἔσεσθαι μέλλοντος ἰδεῖν ποικίλου πάσας ποικιλίας, τοῦτ'αὐτὸ ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται γένοιτ'ἂν παρεσκευασμένον εὖ, πλὴν ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν) » (trad. Brisson).

[327] Simplicius*, Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 245, 19-23: « Et le fait que c'est au sujet de la matière que Platon connaît la privation, c'est-à-dire l'absence des Formes qui sont naturellement aptes à advenir en elle, il le montre aussi en appelant la matière 'qui reçoit tout', caractère qui convient à ce qui est naturellement apte à recevoir toutes choses, et informe relativement à toutes ces Idées qu'elle doit recevoir, ce que signifie l'absence des Formes (ἀλλ'ὅτι μὲν οἶδε περὶ τὴν ὕλην τὴν στέρησιν ὁ Πλάτων, ταὐτὸν δὲ εἰπεῖν τὴν ἀπουσίαν τῶν πεφυκότων γίνεσθαι ἐν αὐτῇ εἰδῶν, δηλοῖ καὶ πανδεχῆ λέγων τὴν ὕλην,ὅπερ τῷ πεφυκότι πάντα δέχεσθαι προσήκει, καὶ ἄμορφον ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν, ὅσας μέλλει δέχεσθαι, ὅπερ τὴν ἀπουσίαν τῶν εἰδῶν σημαίνει) ». Notre traduction.

[328] Voir aussi *Ibid*., 241, 11-17 : ἡ γὰρ ὕλη δυνάμει μέν ἐστιν ὅπερ γίνεται, ἐνεργείᾳ δὲ οὔ. καὶ εἴληπται μὲν ἀπὸ τῆς ὕλης οὗτος ὁ διορισμός· αὕτη γάρ ἐστιν ἡ δυνάμει μὲν οὖσα, ἐνεργείᾳ δὲ μὴ οὖσα τοῦτο ὅπερ γίνεται. αἰτία δὲ τῇ ὕλῃ τῆς τοιαύτης φύσεώς ἐστιν ἡ στέρησις ἀπουσία οὖσα ἐν τῷ πεφυκότι καὶ διὰ μὲν τὸ ἀπουσία εἶναι ποιεῖ μὴ εἶναι ἐνεργείᾳ, διὰ δὲ τὸ ἐν τῷ πεφυκότι τὸ δυνάμει εἶναι παρέχεται.

[329] Voir aussi Simplicius, *Ibid*., 245, 20-30 ; p. 251, 10-25. 5

[330] Aristote, *Physique*, 191a6-7.

également possible de n'en reconnaître que deux et qu'il n'est pas nécessaire d'en admettre trois. En effet, si la privation n'est que l'absence d'une forme dans ce qui est naturellement disposé à recevoir cette forme, on pourrait soutenir que la forme est suffisante pour conférer l'existence par sa seule présence[331].

Cependant, la privation est également une cause, mais une cause au sens *accidentel* : l'absence de forme constitue la privation. Celle-ci se distingue des autres causes accidentelles non seulement parce qu'elle est définie comme une cause en relation avec la matière, qui est une *cause en soi*, mais également parce que rien ne pourrait émaner de la matière sans la privation[332]. À cet égard Simplicius va encore plus loin : il souligne que ce qui est affirmé par Aristote est expressément platonicien[333]. Platon considère le substrat (τὸ ὑποκείμενον) – décrit comme τὰ ἀντικείμενα ἐπιτηδειότητες – non pas comme deux, mais comme un, bien qu'il le désigne par des termes opposés lorsqu'il le nomme Grand-et-Petit[334].

Le but de Platon, donc, est d'éviter que la privation soit considérée comme une réalité hypostatique. De même, il est évident qu'Aristote n'accorde pas non plus à la privation une réalité au sens premier, car il la définit comme une « absence de forme dans ce qui est naturellement disposé à la recevoir (ἀπουσίαν τοῦ εἴδους λέγων ἐν τῷ πεφυκότι) »[335]. Cependant, Aristote, écrit Simplicius, la distingue dans le *logos* de la matière, bien qu'elle ne soit pas numériquement distincte, puisque le devenir survient à cause des contraires – à la même manière de Platon.

Voici les points les plus pertinents (τὰ κυριώτατα) de ce qui a été dit : Platon a lui-même introduit la matière à partir du changement de ce qui vient à être, car le changement doit nécessairement se produire sur un substrat commun. En plus, Platon a appelé les τὰ μεταβάλλοντα – ce qui change – comme 'contraires'(ἐναντία)[336].

---

[331] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 221, 20-33.

[332] *Ibid*., 222, 2-6 : ἡ δὲ ἀπουσία τοῦ εἴδους ἡ στέρησίς ἐστι. διὸ κατὰ συμβεβηκὸς ἡ στέρησις αἰτία. διαφέρει δὲ τῶν ἄλλων τῶν κατὰ συμβεβηκὸς αἰτίων, ὅτι οὐ μόνον καθόσον τῇ ὕλῃ συμβέβηκεν, ἥτις καθ'αὐτὸ αἴτιόν ἐστι, κατὰ τοῦτο λέγεται αἰτία, ἀλλὰ καὶ ὅτι ἄνευ στερήσεως οὐκ ἂν γένοιτό τι ἐκ τῆς ὕλης.

[333] *Ibid*., 222,29 : Τοῦτο δὲ τοῦ Ἀριστοτέλους τὸ ῥητὸν πάνυ τοὺς Πλατωνικοὺς ἀρέσκει.

[334] *Ibid*., 222, 30-33 : καὶ ὁ Πλάτων οὐ δύο ἀλλ'ἓν ποιεῖ τὸ ὑποκείμενον, κἂν τοῖς ἀντικειμένοις αὐτὸ προσρήμασι καλῇ μέγα καὶ μικρὸν προσαγορεύων, διὰ τὴν πρὸς τὰ ἀντικείμενα ἐπιτηδειότητα τὴν στέρησιν οὐ βουλόμενος ἐν ὑποστάσει τινὶ θεωρεῖν.

[335] *Ibid*., 223,1.

[336] Simplicius s'appuie sur le *Timée* 49e-50a. Voir Simplicius*, Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 224, 1-10.

Donc, il est vrai que Platon ne veut pas que la privation soit comprise comme une sorte de réalité, d'hypostase (διὰ τὴν πρὸς τὰ ἀντικείμενα ἐπιτηδειότητα τὴν στέρησιν οὐ βουλόμενος ἐν ὑποστάσει τινὶ θεωρεῖν[337]) ; mais même Aristote ne souhaitait pas assigner à la privation une réalité au sens premier (δῆλον δὲ ὅτι καὶ ὁ Ἀριστοτέλης οὐ προηγουμένην ὑπόστασιν αὐτῇ)[338]. De plus, la forme – par sa présence et son absence – est capable de transmettre la naissance et la destruction. C'est pourquoi Platon établit deux principes élémentaires, la matière et la forme dans la matière et il affirme que ce qui est composé vient à l'existence à partir de ces principes intrinsèques. Cela – écrit Simplicius – ressemble à Aristote, mais Platon parle des éléments au sens strict, c'est-à-dire les choses à partir desquelles, en tant que principes inhérents, *ce qui est* vient à l'être (la matière et la forme). Toutefois, Aristote ajoute également *quelque chose d'accidentel* (κατὰ συμβεβηκὸς) comme élément, à savoir la privation :

> C'est pourquoi Platon pose deux principes élémentaires, la matière et la forme impliquée dans la matière. Et il dit que le composé vient à l'être à partir de ces principes inhérents. Cela ressemble à Aristote, mais Platon donne les éléments au sens strict, c'est-à-dire les choses à partir desquelles, en tant que principes inhérents, ce qui vient à être à partir de ce qui existe en soi, c'est-à-dire la matière et la forme. Mais Aristote ajoute également quelque chose d'accidentel comme élément, à savoir la privation[339].

Afin de souligner l'accord entre les deux philosophes, Simplicius adopte une méthodologie rigoureuse, justifiant les subtiles distinctions entre Platon et Aristote - distinctions qui, il est crucial de le noter, ne doivent pas être absolutisées ni interprétées comme des oppositions. À cet égard, Simplicius poursuit en disant que ce n'est pas uniquement à cause de cette raison que Platon ne compte pas la privation parmi les éléments, mais aussi parce qu'il est nécessaire que les éléments existent dans ce qui est composé d'éléments, alors que la privation ne produit pas le devenir en

[337] *Ibid*., 222, 33.

[338] *Ibid*., 223,1.

[339] *Ibid*., 223, 10-15 : διὸ καὶ τὰς στοιχειώδεις ἀρχὰς δύο τίθησιν ὁ Πλάτων τήν τε ὕλην καὶ τὸ εἶδος τὸ ἔνυλον. ἐκ γὰρ τούτων ἐνυπαρχόντων τὸ σύνθετον γίνεσθαί φησιν, ὥσπερ καὶ Ἀριστοτέλης, πλὴν ὅτι ὁ μὲν Πλάτων τὰ κυρίως στοιχεῖα παραδίδωσι. ταῦτα δέ ἐστιν, ἐξ ὧν καθ'αὑτὰ ἐνυπαρχόντων γίνεται τὰ γινόμενα, οἷά ἐστιν ἥ τε ὕλη καὶ τὸ εἶδος. ὁ δὲ Ἀριστοτέλης καὶ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς προστιθεὶς εἰ στοιχεῖον, ὅπερ ἐστὶν ἡ στέρησις. Notre traduction.

raison de sa présence, mais en raison de son absence, et qu'en outre il est nécessaire que les éléments soient des causes en soi, alors que la privation est une cause par accident. Encore une fois, Aristote serait d'accord avec Platon pour dire que la privation est tout au plus une cause accidentelle, étant donné son absence et sa non-inhérence :

> [Platon] ne compte pas la privation parmi les éléments, non seulement pour les raisons données, mais aussi parce qu'il faut que les éléments existent dans ce qui est composé d'éléments ; or la privation produit le devenir par son absence, non par sa présence. Ensuite [Platon ne compte pas la privation parmi les éléments] parce que les éléments doivent être des causes par soi ; tandis que la privation, si elle est une cause, elle l'est par accident. Au contraire, on pourrait critiquer celui qui cherche les principes élémentaires des choses naturelles tout en incluant la privation parmi eux. Et [Aristote] lui-même est d'accord pour dire que la privation est une cause non pas en héritant mais en n'héritant pas, et qu'elle n'est pas [une cause] en soi, mais par accident[340].

Enfin, Aristote, qui analysait le changement en particulier, avait donc plus de raisons que Platon d'inclure une cause accidentelle, c'est-à-dire la privation ; en revanche, Platon cherchait les causes *en soi*, les causes au sens propre et les principes élémentaires qui existent, et là il n'y a pas d'éléments accidentels[341]. En conclusion,

---

[340] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 246, 2-10 : οὐ μόνον δὲ διὰ τὰ εἰρημένα τὴν στέρησιν τοῖς στοιχείοις οὐ συνηρίθμησεν, ἀλλὰ καὶ ὅτι τὰ μὲν στοιχεῖα ἐνυπάρχειν χρὴ τῷ στοιχειωτῷ, ἡ δὲ στέρησις οὐ τῇ παρουσίᾳ, ἀλλὰ τῇ ἀπουσίᾳ ἑαυτῆς τὴν γένεσιν ποιεῖ, καὶ μέντοι ὅτι τὰ μὲν στοιχεῖα καθ'αὑτὸ αἴτια χρὴ εἶναι, ἡ δὲ στέρησις, εἴπερ ἄρα, κατὰ συμβεβηκός ἐστιν αἰτία. τοὐναντίον οὖν ἄν τις εὐθύνοι τὸν στοιχειώδεις μὲν ἀρχὰς τῶν φυσικῶν ζητοῦντα, ἐν αὐταῖς δὲ τὴν στέρησιν τάττοντα. ἦν καὶ αὐτὸς ὁμολογεῖ μὴ τῷ ἐνυπάρχειν αἰτίαν εἶναι, ἀλλὰ τῷ μὴ ἐνυπάρχειν, καὶ μὴ καθ'αὑτό, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός. Notre traduction. *Cf.* aussi *Ibid*., 269, 16-20 : la privation est cause *per accidens*. À ce propos voir R. Sorabji, *Introduction*, in Simplicius, *On Aristotle* Physics*, 1.5-9*, translated by H. Baltussen, M. Share, M. Atkinson and I. Mueller, with an Introduction by R. Sorabji, London-New York, Bloomsbury, 2012, p. 10-11.

[341] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 246, 12-23 : ὁ δὲ Ἀριστοτέλης μεταβολῆς ζητῶν αἰτίας καὶ τὴν στέρησιν εἰκότως συνέταξεν ὡς ἄλλο τι τῆς ὕλης τῷ λόγῳ διαφέρουσαν αὐτῆς. καὶ γὰρ αἴτιον μὲν κατὰ συμβεβηκὸς οὐδὲν κωλύει λέγειν, στοιχεῖον δὲ κατὰ συμβεβηκὸς οὐδὲ πλάσαι ῥᾴδιον, εἴπερ τὸ στοιχεῖον ἐνυπάρχειν χρὴ καὶ συμπληροῦν καθ'αὐτὸ τὸ στοιχειωτόν. Τὴν διαφορὰν τῆς ἑαυτοῦ δόξης πρὸς τὴν Πλάτωνος περὶ τῆς ὕλης καὶ τῆς στερήσεως ἐκτιθέμενος, ἡμεῖς μέν, φησί, τὴν ὕλην καὶ τὴν στέρησιν ἕτερά φαμεν εἶναι τῷ λόγῳ· καὶ τούτων τὴν μὲν ὕλην κατὰ

pour Simplicius, on peut clairement affirmer que « οὐδὲν σχεδὸν ἐν τοῖς περὶ τῶν στοιχείων λόγοις διάφωνον ὅ τε Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἀπεφήναντο » : dans leurs explications sur les éléments, Platon et Aristote ne disent pratiquement rien de discordant[342].

συμβεβηκὸς οὐκ ὂν εἶναι, διότι συμβέβηκεν αὐτῇ ἡ στέρησις, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτὸ μὴ ὄν. καὶ πάλιν τὴν μὲν ὕλην ἐγγὺς οὐσίαν πως· τὴν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς οὐσίαν.

[342] *Ibid*., 225,15-18.

4.1. L'essence privative de la matière

Il y a des aspects de la philosophie de Platon que Simplicius a choisi de révéler de manière voilée et par allusion, « à mots couverts »[343]. En effet, écrit Simplicius, dans le discours *Sur le bien* Platon affirmait que la matière – qu'il appelait aussi « Illimité » – est le Grand et le Petit[344]. Aristote en témoigne. Il précise que Platon désigne la matière de deux manières distinctes : dans le *Timée*, il la qualifie de *Réceptacle*, tandis que dans les doctrines non écrites, il la désigne par les termes de Grand-et-Petit[345]. Cependant, le sens conceptuel reste le même : il s'agit de la matière des corps sensibles.

Simplicius souligne qu'il est clair que la matière apparaît comme non-être dans un *sens accidentel* parce qu'elle participe à la privation, tandis que la privation est être dans un *sens accidentel* parce qu'elle existe dans la matière[346]. Tel est, d'après

[343] L'expression – qui fait référence au grec αἰνιττόμενος (*Cf.* Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 499, 4) est reprise de P. Soulier, *Simplicius et l'infini*, *cit.,* p. 186. Pour un approfondissement voir aussi P. Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la* Physique *d'Aristote. Tradition et Innovation*, Berlin, De Gruyter, 2008, p. 232-239.

[344] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 503,12-13.

[345] *Ibid*., 542, 9-12 : « Aristote dit que Platon n'a pas nommé la matière de la même manière dans le *Timée* et dans les *Entretiens non écrits* ; dans le *Timée*, en effet, il l'appelle receptacle, mais, dans les *Entretiens non écrits*, il l'appelait Grande et Petit » (Trad. P. Soulier, *Simplicius et l'infini*, *cit.,* p. 186). Voir aussi Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 503, 16-18 : « Dans le domaine des intelligibles aussi existe le Grand-et-Petit de là-bas, lequel est la Dyade indéfinie qui est aussi elle-même, avec l'Un, le principe de tout nombre et de tous les êtres, car les Idées sont aussi des nombres»; Comme souligne P. Soulier en commentant le texte, il « laisse supposer que l'appellation platonicienne ordinaire de "Grand-et-Petit" désigne l'ἄπειρον d'ici-bas, c'est-à-dire la matière des corps sensibles, tandis que le Grand-et-Petit "de là-bas" doit être plus spécifiquement nommé "dyade indéfinie", c'est-à-dire le principe qui dans l'intelligible joue le rôle de substrat pour l'Un. En le présentant comme un principe des Idées et par là commun principe de tout nombre et de tous les êtres, Simplicius rejoint la présentation donnée par Alexandre d'Aphrodise, qu'il a lui-même citée. Par contre, le Grand-et-Petit d'ici-bas, loin d'être un principe ontologique universel et transcendant, est confiné aux corps sensibles dont il est la matière ; il est l'autre nom du Réceptacle du Timée. Ainsi, en rappelant systématiquement l'équivalence entre les deux appellations "platoniciennes" de l'ἄπειρον, Simplicius indique l'articulation du discours physique au discours théologique et sa dépendance envers celui-ci ; mais par ailleurs, en maintenant tout de même une différence terminologique, il expose la doctrine de la double illimitation : immanente et transcendante, matérielle et intelligible. Un passage du *Commentaire* au premier livre vérifie cette analyse ; Simplicius, à partir d'une citation d'Alexandre, y exprime son refus de réduire la Dyade indéfinie au principe matériel immanent aux corps sensibles » (P. Soulier, *Simplicius et l'infini*, *cit.,* p. 187).

[346] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 246, 2-10.

Simplicius, le point de vue d'Aristote sur la matière et la privation. Dans le *Commentaire sur la Physique* Simplicius distingue à nouveau deux types de privation[347] : le premier – dont il a également traité dans le *Commentaire sur le Catégories d'Aristote* – qui est la privation distincte de la possession (en tant que ἕξις), comme la cécité qui s'oppose à la vue. Une telle privation ne revient pas à la condition opposée, car celui qui est devenu aveugle ne peut pas voir à nouveau : ce genre de privation « est décolorée (παρακεχρωσμένη)[348] quant à la forme dont elle est privation ». Enfin, ce type de privation est *postérieur* à la Forme, car il s'agit d'une amputation de la forme, une πήρωσις[349].

Il existe cependant un second type de privation : c'est ce qui est opposé à une forme et y revient, de sorte que la génération et la corruption se produisent par le changement mutuel de ces deux-là, et ce type de privation est à la fois antérieur et postérieur à la forme, puisqu'il est considéré comme une disposition (ἐπιτηδειότης) à l'égard de la forme[350]. Cette expression (ἐπιτηδειότης) indique la puissance passive de la matière, conçue comme une disposition à un mode déterminé de participation à la forme qu'elle reçoit. Ce type de privation, « n'est pas purement et simplement une absence, mais c'est une absence dans ce qui est naturellement apte. Par conséquent, la disposition à recevoir la Forme est un estompage de celle-ci (ἢ ὅτι οὐχ ἁπλῶς ἀπουσία ἐστὶν ἡ στέρησις, ἀλλ'ἐν τῷ πεφυκότι. Παράχρωσις οὖν εἴδους ἐστὶν ἡ πρὸς τοῦτο ἐπιτηδειότης)»[351]. C'est donc l'essence privative de la matière (καὶ ἔοικεν ἡ στέρησις

---

[347] *Ibid*., 211, 28-212,8.

[348] *Ibid*., 211, 33. Le substantif παράχρωσις n'est utilisé que par Plutarque et Simplicius.

[349] *Ibid*., 212, 6-8 : καὶ ἐκείνη μὲν μετὰ τὸ εἶδός ἐστι πήρωσις οὖσα τοῦ εἴδους, αὕτη δὲ καὶ πρὸ τοῦ εἴδους καὶ μετὰ τὸ εἶδος ὡς ἀπουσία τις μετὰ ἐπιτηδειότητος τῆς πρὸς τὸ εἶδος θεωρουμένη. Voir aussi Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 417, 15-21; *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 233, 18-19: ὅτι ἡ στέρησις οὐκ ἔστι φύσις τις κατὰ Ἀριστοτέλην, ἀλλ'ἀπουσία ἐν τῷ πεφυκότι.

[350] *Cf.* P. Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la* Physique *d'Aristote. Tradition et Innovation*, *cit*., p. 145.

[351] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 280, 15-18. Voir Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, 122, 9-17 : « Il y a en effet deux sortes de puissances : il y a celle de l'agent et celle du patient, et l'une est mère de l'acte, l'autre réceptacle de la perfection. Et il faut que l'être qui doit agir soit et surplein et si prêt à agir que, même si l'être qui doit recevoir n'est pas là, lui-même soit parfait et mû à la communication ; de son côté l'être qui doit pâtir doit être enflammé pour la participation et s'offrir de lui-même à la puissance perfectrice ou, si cette puissance n'est pas là, il doit s'éveiller par son extrême disposition à la participation (δια τῆς ἐπιτηδειότητος τῆς ἄκρας) ». Traduction de A.Ph. Segonds, dans Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, Tome I, texte établi et traduit par A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1985. Comme a observé A. Ph. Segonds (p. 195),

αὕτη τῇ τῆς ὕλης στερήσει τῇ μετὰ τῆς ἐπιτηδειότητος τῆς πρὸς τὸ εἶδος θεωρουμένη)[352] qui lui permet de s'opposer à toute forme de dualisme. Dans un cadre général, écrit Simplicius, Aristote conçoit la matière comme un principe élémentaire qui n'est pas en opposition avec la cause efficiente ou finale, car la matière tend également à l'embellissement dérivé de ces causes « de la même manière que la femelle tend vers le mâle et le laid vers le beau »[353]. Ceux qui, au contraire, soutiennent le contraire et affirment que la matière est mauvaise, la considérant comme un principe opposé au Bien, *un principe efficient antagoniste*. Ces derniers, enseignent que le devenir provient de cette matière et « parlent avec légèreté de son commandement, de ses délibérations et de son triomphe sur le bien »[354]. Évidemment, parmi ces derniers, Platon ne figure pas, car, au contraire, il ne considère pas le mal comme un principe.

ici il s'agit d'une distinction entre une puissance conçue comme simple potentialité et la puissance comme pouvoir de faire ou d'agir qui est déjà présente chez Aristote (*Métaphysique* Θ, 1046a1ss).

[352] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 906, 17.

[353] *Ibid*., 256, 24.

[354] *Ibid*., 256, 25-30.

4.2 *La tradition platonicienne : le témoignage d'Hermodore*

Comme a souligné Soulier[355], Simplicius se range sous la bannière de Platon, et – peut-on même aller jusqu'à dire – soit en justifiant Aristote avec Platon soit « en délestant la matière de toute efficience ontologique »[356]. À son tour, il justifie Platon par l'intermédiaire d'Hermodore (un disciple de Platon). Revenons donc aux *doctrines non écrites* de Platon, dont les témoignages permettent à Simplicius de renforcer ses thèses[357]. La citation textuelle du fragment d'Hermodore (que Simplicius emprunte à Porphyre) lui permet de montrer que selon Platon la matière n'est pas un principe ni une substance :

> Dès lors que [Platon soutient] que l'objet de telle sorte est instable, informe, illimité et non être par négation de l'être, que d'autre part cet objet n'a rien de commun ni avec le principe ni avec l'essence, mais qu'il lui appartient d'être entraîné dans une sorte de confusion. Car [Platon] établit que, de même que, d'une certaine manière, celui qui agit est la cause au sens strict et remarquable, de même, il est un principe. Mais la matière n'est pas un principe, et c'est pourquoi ceux qui étaient proches de Platon ont également déclaré qu'il n'y a qu'un seul principe[358].

---

[355] P. Soulier, *Simplicius et l'infini*, *cit.,* p. 116-121.

[356] P. Soulier, *Simplicius et l'infini*, *cit.,* p. 121.

[357] Pour les références de Simplicius aux doctrines non écrites de Platon, *Cf.* : Simplicius *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 503, 10-20 ; p. 542, 9-12 ; p. 545, 23-25 ; p. 454, 19-455, 14 ; p. 151, 6-19.

[358] Traduction Soulier modifiée. Voici le texte grec en version intégrale, Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 256,31-257,4 : ὅτι δὲ ὡς πρώτην αὐτὴν ἀρχὴν οὐκ ἀξιοῖ λέγειν, ἐδήλωσεν Ἑρμόδωρος ὁ τοῦ Πλάτωνος ἑταῖρος ἐν τῷ περὶ Πλάτωνος βιβλίῳ τὰ δοκοῦντα τῷ Πλάτωνι ἔν τε τοῖς ἄλλοις καὶ περὶ τῆς ὕλης γράφων, ὡς ὁ Δερκυλλίδης ἱστόρησε. τὸ δὲ συμπέρασμα ἐγὼ τῶν εἰρημένων παραθήσομαι· ‘ὥστε ἄστατον καὶ ἄμορφον καὶ ἄπειρον καὶ οὐκ ὂν τὸ τοιοῦτον λέγεσθαι κατὰ ἀπόφασιν τοῦ ὄντος. τῷ τοιούτῳ δὲ οὐ προσήκει οὔτε ἀρχῆς οὔτε οὐσίας. ἀλλ’ἐν ἀκρισίᾳ τινὶ φέρεσθαι, δηλοῖ γὰρ ὡς ὂν τρόπον τὸ αἴτιον κυρίως καὶ διαφέρον τρόπῳ τὸ ποιοῦν ἐστιν, οὕτω καὶ ἀρχή. ἡ δὲ ὕλη οὐκ ἀρχή. ὃ καὶ τοῖς περὶ Πλάτωνα ἐλέγετο μία ὅτι εἴη ἀρχή’. Sur Hermodore voir E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova, Cedam, 1962 p. 279-283 ; *id*., *Il* Filebo *e le dottrine non scritte di Platone*, in P. Cosenza (éd.), *Il Filebo di Platone e la sua fortuna. Atti del Convegno di Napoli 4-6 novembre 1993*, Napoli, D'Auria, 1996, p. 191-204 (196-199).

Quant à son illimitation, la matière tient au fait qu'elle n'est pas une certaine ἕξις, mais qu'elle est totalement indéterminée, équipotente par rapport à toutes les limites formelles.

Il est important de souligner comment, malgré cette justification, au cours de son éloge d'Aristote, Simplicius lui attribue le mérite d'avoir distingué – contrairement à Platon –matière et privation. C'est vrai qu'il déclare expressément que les deux triades sont différentes, mais cela ne veut pas dire que les philosophes sont en désaccord :

> Ainsi, la triade des éléments d'Aristote, qui dit que les contraires sont la forme et la privation et que la matière est le substrat commun aux deux, est complètement différente de celle de Platon, qui dit que la forme est une chose et que le substrat en est deux, le grand et le petit. Par conséquent, la plupart des gens sont d'accord avec nous pour dire qu'il existe une nature qui sous-tend l'être et d'où il provient, même si certains utilisent un nom pour cela et deux autres noms qui se réfèrent à la même chose. Mais ils ne sont pas d'accord avec nous parce qu'ils ne distinguent pas la privation du substratum dans le *logos* ; car même si quelqu'un utilise deux mots pour désigner le substratum comme le fait celui qui parle du grand et du petit, néanmoins il les utilise comme s'appliquant à une seule chose, la matière, et néglige la nature de la privation[359].

À notre avis, il faudrait focaliser l'attention sur ce passage, car certains commentateurs modernes ont fait remarquer qu'ici avec le 'nous' (συμφωνοῦσιν ἡμῖν) Simplicius se place du côté aristotélicien. Je pense plutôt qu'il faut se concentrer sur la phrase selon laquelle « les autres sont également d'accord avec nous ». À mon avis, bien que Simplicius souligne la différence méthodologique de la triade, il veut attirer

[359] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 247, 14-24 : ὥστε παντελῶς ἕτερος ὁ τρόπος τῆς τε Ἀριστοτέλους τῶν στοιχείων τριάδος εἶδος καὶ στέρησιν τἀναντία λέγοντος καὶ τὸ κοινὸν ἀμφοτέροις ὑποκείμενον τὴν ὕλην καὶ τῆς Πλάτωνος ἓν μὲν λέγοντος τὸ εἶδος, δύο δὲ τὸ ὑποκείμενον τό τε μέγα καὶ τὸ μικρόν. ὥστε τὸ μὲν ὑποκεῖσθαί τινα φύσιν, ἐξ ἧς ἡ γένεσις, συμφωνοῦσιν ἡμῖν πλείονες, κἂν οἱ μὲν καὶ ὀνόματι ἑνὶ χρῶνται ἐπ'αὐτῆς, οἱ δὲ δύο μὲν ὀνόμασι καθ'ἑνὸς δὲ τοῦ αὐτοῦ φερομένοις. διαφωνοῦσι δὲ πρὸς ἡμᾶς, ὅτι τὴν στέρησιν οὐ διορίζουσι τοῦ ὑποκειμένου τῷ λόγῳ· κἂν γὰρ δυσί τις ὀνόμασιν ἐπὶ τοῦ ὑποκειμένου χρῆται, ὥσπερ ὁ μέγα καὶ μικρὸν λέγων, ἀλλ'ὡς ἐφ'ἑνὸς αὐτοῖς χρῆται τῆς ὕλης παριδὼν τὴν τῆς στερήσεως φύσιν. Notre traduction.

l'attention sur l'accord sous-jacent entre Platon et Aristote[360]. En effet, après avoir énuméré les raisons pour lesquelles Platon et Aristote sont d'accord d'une part et en désaccord d'autre part et après avoir neutralisé la critique aristotélicienne, il utilise la vision platonicienne pour s'opposer à ceux qui, en raison de leurs opinions *impies* contre les anciens philosophes, posent deux principes, le bien et le mal[361]. En conclusion, selon Simplicius, la matière, associée à la privation, ne peut être définie comme le principe du mal, opposé au Bien. En effet, la matière et la privation contribuent directement à l'existence des choses qui naissent et meurent : la matière étant un substrat pour le changement, la privation étant une cause du changement lui-même. Mais les choses qui naissent et meurent font partie de l'univers sublunaire et si elles n'existaient pas, le cosmos serait incomplet. Comme l'écrit Simplicius, la matière, conjointement avec la privation, n'est pas intrinsèquement mauvaise au sens où elle posséderait une substance mauvaise, ni de la manière dont certains affirment que le principe du Mal existe en tant que principe opposé au Bien.

En conclusion, la matière et la privation sont introduites par le Démiurge, non pas en tant qu'éléments mauvais, mais comme des nécessités qui contribuent à la complétude et à l'harmonie de l'univers[362]. Comme on peut le constater, le discours, bien qu'il débute sur un plan purement physique, vise ultimement à aborder un cadre théologique beaucoup plus vaste. Les notions physiques ne sont pas isolées mais

[360] Dès le début de son commentaire, Simplicius avait précisé que son intention était de montrer l'harmonie des philosophes. *Cf.* Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 28, 32-29,6: « En entendant parler d'aussi grand nombre de différences, il ne faut pas estimer que les discours des philosophes se contredisent les uns les autres, comme précisément entreprennent de le soutenir, en affectant le mépris, des gens qui ne lisent que des recueils d'opinion classés par ordre chronologique et qui ne comprennent rien à ce qu'ils lisent, et cela alors qu'ils sont eux-mêmes scindés en d'innombrables sectes, non pas sur la question de principes naturels (ils n'ont en effet pas la moindre idée sur la question) mais sur la façon de dégrader la transcendance divine. Peut-être ne serait-ce pas une mauvaise idée que je fasse une brève digression pour montrer aux plus studieux de quelle façon, même s'ils semblent avoir des positions différentes concernant les principes, les anciens se trouvent tout même en accord » (trad. P. Golitsis, dans P. Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la* Physique *d'Aristote. Tradition et Innovation*, Berlin, De Gruyter, 2008, p. 210). Pour une analyse, voir encore P. Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la* Physique *d'Aristote. Tradition et Innovation*, *cit.*, p. 93-122.

[361] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 50, 2-3.

[362] *Ibid*., 249, 15-25.

s'articulent dans une vision plus complète du *cosmos*, où la théologie – comme nous l'examinerons dans la seconde partie de cette étude – joue un rôle central[363].

[363] En effet, écrit Simplicius en concluant ses arguments, « ceci est dit de notre part à l'égard de ceux qui attribuent aux anciens leurs propres vues impies (ἀλλὰ ταῦτα μὲν διὰ τοὺς τὰς ἀσεβεῖς ἑαυτῶν δόξας τοῖς ἀρχαίοις περιάπτοντας εἰρήσθω παρ'ἡμῶν) » (Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 250, 3-4).

Partie II

L’itinéraire vers le Bien : descente et retour

Chapitre I

La connaissance du Bien

I. La théologie, en toute connaissance de cause

> – Ὦ τέκνον, σοφία νοερὰ ἐν σιγῇ καὶ ἡ σπορὰ τὸ ἀληθινὸν ἀγαθόν. – Τίνος σπείραντος, ὦ πάτερ ; τὸ γὰρ σύνολον ἀπορῶ. – Τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ, ὦ τέκνον.
> *Corpus Hermeticum* 2, 2-54.

« Dans notre culture, la connaissance [...] est divisée en un pôle d'inspiration extatique et un pôle de conscience rationnelle, l'un ne réduisant jamais complètement l'autre. Dans la mesure où elle accepte passivement cette division, la philosophie n'a pas réussi à élaborer un langage qui lui soit propre, comme s'il pouvait y avoir une *voie royale* vers la vérité qui soit indépendante du problème de sa représentation »[364]. Par ces mots, Giorgio Agamben décrit l'antinomie qu'Aby Warburg résumait comme la *schizophrénie* de l'homme occidental. Entre intuition et raison, entre foi et savoir, il semble difficile d'établir un lien véritable. Entre ces deux voies apparemment divergentes, où peut-on chercher la vérité ? Pour un esprit contemporain, le lien entre ces chemins semble souvent se réduire à un nœud inextricable. Pourtant, il reste à choisir laquelle de ces deux pistes privilégier. Il en va tout autrement pour les

[364] G. Agamben, *Stanze*. *La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1977, p. 13-14, notre traduction.

penseurs néoplatoniciens, en particulier Simplicius, pour qui la philosophie et la quête des vérités divines ne s'éloignent pas de la foi, et encore moins ne s'y opposent. Au contraire, il s'agit d'un « mouvement de pendule » entre les deux pôles éloignés »[365]. Reprenant le sens aristotélicien du verbe πιστεύω, Simplicius développe comment cette notion peut être interprétée dans une perspective philosophique, qu'il juge être la plus pertinente (φιλοσόφως καὶ οἰκείως)[366].

Ainsi, la philosophie renoue avec un langage qui lui est intrinsèque, tout en établissant un pont avec celui de la théologie. L'être humain, en effet, dispose d'une aptitude naturelle à se rapprocher de Dieu, non par le biais d'une croyance aveugle et irrationnelle, mais par une foi philosophique, c'est-à-dire une véritable forme de connaissance. Pour atteindre un tel degré de sagesse, il est essentiel de s'appuyer sur trois piliers fondamentaux : l'amour, la vérité et la foi. Cette triade, désignée dans la tradition chaldaïque comme les vertus anagogiques, représente le chemin par lequel l'âme humaine s'élève vers la lumière divine[367]. Le point de départ de ce parcours se trouve en l'être humain lui-même : le désir de son âme, que Simplicius nomme αὐτοφυὴς ἔρως τῆς ψυχῆς[368], cet élan inné qui éveille en elle une aspiration profonde

[365] A. Warburg, « Orientalisierende Astrologie », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* Neue Folge 6 (1927), pp. 85-126. La citation et la référence sont empruntées à l'article de G. Agamben, « Aby Warburg e la scienza senza nome », *Aut Aut*, 1984, vol. 199-200, p. 61, n. 30.

[366] Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 55, 9. Voir aussi Aristote, *Premiers Analytiques,* II, 23, 68b 9-14.

[367] Voi Ph. Hoffmann, *La triade chaldaïque ἔρως, ἀλήθεια, πίστις : De Proclus à Simplicius*, dans A. Ph Segonds, C. Steel (éd. par), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Presses Universitaires de Louvain et Les Belles Lettres, Paris 2000, 469-89 ; voir aussi M.A. Gavray, Ph. Hoffmann, « Modes d'exposition de la théologie dans le néoplatonisme athénien (Proclus, Damascius, Simplicius) », dans O. Boulnois, Ph. Hoffmann, C. Lafleur, J.M. Narbonne, *L'esprit critique dans l'antiquité II. La naissance de la théologie comme science*, Paris, Les Belles Lettres, 2024, p. 219-258, spéc. p. 244-245 ; « Science théologique et foi selon le Commentaire de Simplicius au *De caelo* d'Aristote », dans E. Coda, C. Martini Bonadeo (éd.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Paris 2014, p. 277-363. Sur cet argument voir aussi P. Athanassiadi, « Le théurge comme dispensateur universel de la grâce : entre les Oracles chaldaïques et Jamblique », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 61, 2015, p. 41-68 ; G. Shaw, *Theurgy and the Soul*. The Neoplatonism of Iamblichus, USA, The Pennsylvania State University Press 1951 ; P. Athanassiadi, *The Chaldaean Oracles : Theology and Theurgy*, dans P. Athanassiadi, F. Michael (éd. par), *Pagan monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 149-183.

[368] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote,* 13,4. La juxtaposition de ψυχή et ὁ αὐτοφυὴς ἔρως dans le corpus de Simplicius est un *apax* et selon l'analyse lexicographique des textes, cette expression ne se retrouve pas chez d'autres penseurs néo-platoniciens. La juxtaposition de ψυχή

à la beauté divine. À cet élan originel succède la révélation authentique de cette beauté, accordée à ceux qui en sont dignes[369]. Enfin, la foi (πίστις) occupe une place centrale en assurant une base stable et en rendant possible l'union (ἕνωσις) avec cette beauté suprême.

La foi philosophique évoquée ici se distingue par sa relation avec deux éléments fondamentaux : la sympathie vitale et la démonstration. Cette sympathie, en effet, naît en harmonie avec « une connaissance assurée des réalités les plus divines

---

et αὐτοφυὴς est probablement tirée de Proclus. Voir Proclus, *Commentaire sur la* République *de Platon,* II, 47,5 ; *Commentaire sur le* Premier Alcibiade *de Platon*, 103, 9 et 112, 5.

[369] Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote,* 55,19 : « La foi s'entend en deux sens. Il y a d'une part la foi qui naît sans démonstration, de manière irrationnelle – telle est la foi que certains hommes conçoivent à propos même des choses les plus absurdes. L'autre sorte de foi naît après une démonstration, c'est-à-dire après un raisonnement démonstratif : celle-là̀ est tout ensemble sûre, irréfutable et connaturelle à la vérité des êtres. Puis donc que les affirmations d'Aristote ont été énoncées sous un mode démonstratif, il a eu raison d'employer l'expression en raisonnant on aura la conviction que [...]. Un tel type de conviction l'emporte sur la connaissance purement scientifique par la sympathie vitale. C'est pourquoi précisément Aristote a employé dans ce passage, en un sens philosophique et approprié, l'expression on aura la conviction : c'est parce qu'une sympathie vitale est aussi suscitée, conjointement avec la connaissance solide des réalités plus divines. [...] Il vaut mieux dire, à mon avis, qu'Aristote invite à penser que la sympathie qui découle de la conviction s'ajoute à la nécessité des démonstrations dans tous les cas, mais principalement dans les raisonnements qui portent sur les réalités divines : cette sympathie ne crée pas seulement la solidité de la connaissance vraie, lorsqu'elle vient après la démonstration et s'ajoute à elle, mais elle crée aussi l'union avec les choses connues, qui est le parfait achèvement de la félicité humaine. Car en premier lieu vient l'amour qui élève les âmes et qui éveille en elles le désir de la beauté divine. Vient ensuite la révélation véridique de cette beauté à ceux qui en sont dignes. Enfin pour couronner ces termes, la foi procure une fondation stable dans cette beauté divine et l'union avec elle (Ἡ πίστις διττή ἐστιν, ἡ μὲν χωρὶς ἀποδείξεως ἀλόγως γινομένη, οἵαν τινὲς ἴσχουσι καὶ ἐπὶ τοῖς ἀτοπωτάτοις, ἡ δὲ μετὰ ἀπόδειξιν καὶ συλλογισμὸν ἀποδεικτικόν, ἥτις καὶ ἀσφαλής ἐστι καὶ ἀνέλεγκτος καὶ τῇ ἀληθείᾳ τῶν ὄντων συμπεφυκυῖα. ἐπειδὴ οὖν ἀποδεικτικῶς εἴρηται τὰ εἰρημένα, εἰκότως εἶπεν συλλογιζόμενος πιστεύσειεν. πλεονάζει δὲ ἡ τοιαύτη πίστις τῆς ἐπιστημονικῆς εἰδήσεως τῇ συμπαθείᾳ τῇ ζωτικῇ· διὸ καὶ φιλοσόφως καὶ οἰκείως ἐχρήσατο νῦν τῷ πιστεύσειεν ὅτι τῇ περὶ τῶν θειοτέρων γνώσει βεβαίᾳ καὶ συμπάθεια ζωτικὴ συνανακινεῖται. δύναται δὲ τὸ πιστεύσειεν εἰπεῖν, καὶ διότι ἐξ ὑποθέσεων συνελογίσθη, καὶ δῆλον, ὅτι, ὡς ἔχουσιν αἱ ὑποθέσεις ἐναργείας, οὕτως ἕξει καὶ τὰ ἐξ αὐτῶν πίστεως. κάλλιον δέ, οἶμαι, λέγειν, ὅτι ταῖς ἀποδεικτικαῖς ἀνάγκαις προσεῖναι παραινεῖ πανταχοῦ μέν, μάλιστα δὲ ἐν τοῖς περὶ τῶν θείων λόγοις τὴν ἀπὸ τῆς πίστεως συμπάθειαν, οὐ μόνον βεβαίωσιν τῆς ἀληθοῦς γνώσεως ἐμποιοῦσαν, ὅταν μετὰ τὴν ἀπόδειξιν ἐπιγένηται, ἀλλὰ καὶ τὴν πρὸς τὰ γνωστὰ ἕνωσιν, ἥτις ἐστὶ τὸ τέλος τῆς ἀνθρωπίνης μακαριότητος. προηγεῖται μὲν γὰρ ὁ ἀναγωγὸς ἔρως ἔφεσιν τοῦ θείου κάλλους ἐνεγείρων ἐν ταῖς ψυχαῖς, ἔπεται δὲ ἡ ἀληθὴς ἐκείνου τοῖς ἀξίοις ἔκφανσις, ἐπὶ δὲ τούτοις ἡ πίστις βέβαιον ἵδρυσιν ἐν ἐκείνῳ καὶ ἕνωσιν τὴν πρὸς αὐτὸ χορηγεῖ). La traduction du texte est extraite de M.A. Gavray, Ph. Hoffmann, *Modes d'exposition de la théologie dans le néoplatonisme athénien (Proclus, Damascius, Simplicius)*, dans O. Boulnois, Ph. Hoffmann, C. Lafleur, J.M. Narbonne, *L'esprit critique dans l'antiquité II. La naissance de la théologie comme science*, Paris, Les Belles Lettres, 2024, p. 245-246.

(τῇ περὶ τῶν θειοτέρων γνώσει βεβαίᾳ) »[370]. Elle découle d'une foi profonde (τὴν ἀπὸ τῆς πίστεως συμπάθειαν)[371], qui s'allie harmonieusement à la rigueur des démonstrations dans les raisonnements relatifs aux réalités divines. Dans cette perspective, la *sympathie* contribue à renforcer la connaissance véritable en s'inscrivant comme un complément naturel à la démonstration (μετὰ τὴν ἀπόδειξιν)[372]. Ainsi, la distinction entre une foi réduite à une croyance aveugle et une foi philosophique se clarifie pleinement à la lumière de la démonstration et du syllogisme apodictique[373]. Dans ce contexte, la sympathie cosmique de l'univers peut être comparée à une « corde tendue »[374], dont chaque extrémité est intimement liée à l'autre. Lorsque l'on touche la base de cette corde, une vibration se propage inexorablement jusqu'à son sommet, créant une résonance qui unit l'ensemble dans un même mouvement harmonieux. Parallèlement, lorsque l'une des parties de l'univers entre en mouvement, une autre semble en ressentir l'effet, non pas par un simple mécanisme, mais grâce à une harmonie profonde et commune. Cette harmonie, née de l'union des éléments dans un accord universel, permet une résonance parfaite entre toutes les choses. Elle permet ainsi à l'âme humaine de s'unir aux vérités divines, une union qui incarne l'accomplissement ultime et parfait de la béatitude humaine – le but suprême de la quête spirituelle et philosophique[375].

[370] Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 55,10.

[371] *Ibid*.,

[372] *Ibid*., 55, 16. Comme le soulignent Gavray et Hoffmann, *cit*., p. 244 : « Simplicius explique de façon très précise, dans le cas de la connaissance des êtres *divins*, l'articulation de la *science* (ἐπιστήμη) fondée sur le syllogisme démonstratif, et de l'expérience de *foi* (πίστις), qui résulte d'une modification de nature, et d'une véritable transformation, de ce qui est généralement l'adhésion – mise en évidence par Aristote – à toute vérité démontrée par le syllogisme. La *conviction* qui accompagne toute démonstration se transmute en *foi* lorsque la matière de la connaissance est divine. C'est nécessairement *après* la démonstration (μετά + accusatif) que survient la foi ».

[373] Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 55, 4-5 : ἡ δὲ μετὰ ἀπόδειξιν καὶ συλλογισμὸν ἀποδεικτικόν.

[374] Plotin, *Ennéades*, IV, 4, 41, 4-8 : Πολλάκις δὲ καὶ ἄλλης κινηθείσης ἄλλη οἷον αἴσθησιν ἔχει κατὰ συμφωνίαν καὶ τῷ ὑπὸ μιᾷ ἡρμόσθαι ἁρμονίᾳ. Εἰ δὲ καὶ ἐν ἄλλῃ λύρᾳ ἡ κίνησις ἀπ'ἄλλης ἔρχεται, ὅσον τὸ συμπαθές, καὶ ἐν τῷ παντὶ τοίνυν μία ἁρμονία, κἂν ἐξ ἐναντίων ᾖ.

[375] Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 55, 17 : τὸ τέλος τῆς ἀνθρωπίνης μακαριότητος.

1.1. *Le désir spontané de l'âme*

Il faut donc tenter de retracer les étapes de ce voyage en introduisant les éléments évoqués jusqu'à présent. Tout d'abord, l'âme humaine. L'âme humaine, en effet, est donc *capable* de voir la vérité par elle-même[376]. Et c'est là, écrit Simplicius, le désir de Dieu, qu'elle puisse connaître et approcher la vérité par sa propre faculté et par les instruments qui lui sont utiles :

> De même que nous lui consacrons et dédions l'âme, dont il est la cause, en la purifiant d'une part par la notion scientifique que nous avons de lui, d'autre part par la forme de vie conforme à la nature, de la même manière il faut aussi que nous consacrions, à la suite de l'âme, le corps qu'il nous a donné, en le purifiant de l'intérieur et de l'extérieur, au moyen de ce qui nettoie les souillures visibles et invisibles[377].

C'est ici que la philosophie prend place, conçue comme le τελείωσίς de l'âme, c'est-à-dire son accomplissement ultime et sa perfection[378]. Concernant la partie rationnelle de l'âme, une de ses composantes agit en coopération avec la partie irrationnelle : c'est l'intellect potentiel. Une autre, en revanche, se tient à l'écart et demeure distincte : il s'agit de l'intellect en acte. Par ailleurs, l'âme se caractérise par une double δύναμις : la désidérative et la cognitive. Cette dernière trouve son perfectionnement dans la philosophie théorique, dont l'objectif ultime est la quête de la vérité[379]. Simplicius reprend ici l'enseignement aristotélicien, en le suivant à la

---

[376] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Epictete*, XXXIX, 74 : « Tandis que Dieu veut, comme il paraît, que l'âme, puisqu'elle se meut elle-même, voit la vérité par elle-même (τοῦ θεοῦ βουλομένου, ὡς ἔοικεν, αὐτοκίνητον οὖσαν τὴν ψυχὴν δι'ἑαυτῆς τὸ ἀληθὲς ὁρᾶν) ».

[377] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Epictete*, XXXVIII, 92-97 : Ὡς γὰρ τὴν ψυχήν, ἧς αἴτιός ἐστιν, ἀνατίθεμεν αὐτῷ καὶ ἀφιεροῦμεν, ἀποκαθαίροντες αὐτὴν διά τε τῆς ἐπιστημονικῆς περὶ αὐτοῦ ἐννοίας καὶ διὰ τῆς κατὰ φύσιν ζωῆς, οὕτως ἐπὶ ταύτῃ χρὴ καὶ τὸ σῶμα τὸ ὑπ'αὐτοῦ δοθὲν ἀνατιθέναι καθαίροντας ἔσωθεν ἔξωθέν τε διὰ τῶν τὰς φανερὰς καὶ ἀφανεῖς κηλῖδας ἀπορρυπτόντων.

[378] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 1,6-7 : ἐπειδὴ γὰρ τελείωσίς ἐστι τῆς ψυχῆς ἡ φιλοσοφία ὥσπερ τοῦ σώματος ἡ ἰατρική.

[379] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 1, 5-14 : διττὴ δὲ πάσης τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις ἡ μὲν ὀρεκτικὴ ἡ δὲ γνωστική, τὸ μὲν τοῦ ὀρεκτικοῦ τελειωτικὸν ἔν τε τῇ ἀλογίᾳ καὶ τῷ δυνάμει νῷ τῷ ταῖς ὀρέξεσι ταῖς ἀλόγοις συνεργοῦντι πρακτικὸν τοῦτο πᾶν οἱ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου

lettre : la philosophie théorique a pour vocation ultime l'élévation vers le bien suprême et la métamorphose de l'âme, lui permettant de s'élever de sa condition humaine à un état divin, dans les limites du possible[380]. Cette partie de la philosophie, qui concerne les formes totalement séparées de la matière, situées au-delà de la nature, est appelée *théologie*, *philosophie première* ou *métaphysique* : c'est ici que réside l'activité pure de l'intellect en acte, et dans ce contexte, l'activité de l'intellect potentiel s'élève au niveau de l'intellect en acte, qui, comme le montre Aristote, constitue la partie la plus élevée de l'âme[381].

Toutefois, pour aspirer à s'approcher d'une telle science, il est indispensable, avant toute chose, de purifier l'âme. Cette forme de purification s'opère de deux façons, en unissant deux pôles complémentaires : l'éthique et le savoir, le domaine

---

καλοῦσι περὶ πρᾶξιν ἠσχολημένον καὶ τέλος ἔχον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ αἵρεσίν τε καὶ τεῦξιν, τὸ δὲ τοῦ γνωστικοῦ τέλος ἔχον τὴν ἀλήθειαν κοινῶς θεωρητικόν. *Cf.* H.D. Saffrey, « Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens, de Jamblique à Proclus et Damascius », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* 68, 1984, p. 169-182.

[380] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 1,14 : τὸ δὲ τοῦ γνωστικοῦ τέλος ἔχον τὴν ἀλήθειαν κοινῶς θεωρητικόν. Voir aussi Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 10, 7, 1177b27-1178a8.

[381] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 1, 5-21 : « Puisque la philosophie est l'accomplissement de l'âme, tout comme la médecine l'est pour le corps, et puisque l'âme se compose d'une partie irrationnelle et d'une partie rationnelle, et que dans la partie rationnelle on distingue ce qui collabore avec l'irrationalité (comme l'intellect en puissance, qu'on dit être lié à elle) et ce qui est séparé (comme l'intellect en acte), et puisque la capacité de chaque âme est double, à savoir appétitive et cognitive, ce qui accomplit la fonction appétitive, aussi bien dans l'irrationnel que dans l'intellect en puissance qui collabore avec les appétits irrationnels, est appelé *pratique* par ceux de l'école péripatéticienne, occupé par l'action et ayant pour fin le choix et l'accomplissement du bien. En revanche, ce qui accomplit la fonction cognitive, ayant pour fin la vérité, est généralement défini comme *théorique*. Or, dans la mesure où la connaissance s'accomplit dans l'intellect en puissance par la perception sensible et l'imagination, en s'occupant des formes matérielles inséparables de la matière, on l'appelle physique, car elle concerne ces réalités qui appartiennent à la nature et où la nature elle-même se manifeste. Cependant, dans la mesure où elle s'occupe des formes complètement séparées de la matière, de l'activité pure de l'intellect en acte, et de celle de l'intellect en puissance élevé par l'intellect en acte, on l'appelle théologique, philosophie première ou métaphysique, car elle est située au-delà des choses naturelles (ἐπειδὴ γὰρ τελείωσίς ἐστι τῆς ψυχῆς ἡ φιλοσοφία ὥσπερ τοῦ σώματος ἡ ἰατρική, τῆς δὲ ψυχῆς τὸ μὲν ἄλογόν ἐστι τὸ δὲ λογικόν, καὶ τοῦ λογικοῦ τὸ μὲν τῇ ἀλογίᾳ συνεργοῦν οἷος ὁ δυνάμει παρ'αὐτῷ λεγόμενος νοῦς, τὸ δὲ χωριστὸν οἷος ὁ κατ'ἐνέργειαν, διττὴ δὲ πάσης τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις ἡ μὲν ὀρεκτικὴ ἡ δὲ γνωστική, τὸ μὲν τοῦ ὀρεκτικοῦ τελειωτικὸν ἔν τε τῇ ἀλογίᾳ καὶ τῷ δυνάμει νῷ τῷ ταῖς ὀρέξεσι ταῖς ἀλόγοις συνεργοῦντι πρακτικὸν τοῦτο πᾶν οἱ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου καλοῦσι περὶ πρᾶξιν ἠσχολημένον καὶ τέλος ἔχον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ αἵρεσίν τε καὶ τεῦξιν, τὸ δὲ τοῦ γνωστικοῦ τέλος ἔχον τὴν ἀλήθειαν κοινῶς θεωρητικόν. ἀλλ'ὅσον μὲν αὐτοῦ τὴν γνῶσιν τοῦ δυνάμει νοῦ τελειοῖ τὴν μετ'αἰσθήσεως καὶ φαντασίας περὶ τὰ ἔνυλα εἴδη καὶ ἀχώριστα τῆς ὕλης καταγεινομένην, τοῦτο φυσικὸν καλοῦσιν, ὅτι περὶ τὰ τοιαῦτα ἡ φύσις καὶ ἐν τούτοις οὖσα ἀποδείκνυται· ὅσον δὲ περὶ τὰ χωριστὰ πάντῃ τῆς ὕλης εἴδη καὶ τὴν τοῦ ἐνεργείᾳ νοῦ καθαρὰν ἐνέργειαν καὶ τοῦ δυνάμει τὴν τῷ ἐνεργείᾳ συνεπαιρομένην, τοῦτο θεολογικὸν καὶ πρώτην φιλοσοφίαν καὶ μετὰ τὰ φυσικὰ καλοῦσιν ὡς ἐπέκεινα τῶν φυσικῶν τεταγμένη) ».

pratique et le champ théorique, l'action et la contemplation. De fait, d'un part l'âme doit être purifiée par la démonstration scientifique ; d'autre part, par une forme de vie conforme à la nature[382]. Une telle approche permet de *regarder* la vérité, en évitant de l'approcher uniquement par l'intermédiaire d'opinions et de croyances irrationnelles, qui conduisent nécessairement à l'erreur et, par conséquent, à la fausseté[383].

Il s'agit ici d'éléments liés au *mal* : de même que, dans l'ordre du savoir, la fausseté s'oppose à la vérité, dans l'ordre pratique le mal s'érige en opposition au bien. La démonstration, dans cette perspective, ne doit pas être comprise uniquement comme un instrument logique garantissant la rigueur du raisonnement. Simplicius la compare à une maison qui nous protège des intempéries : elle met l'âme à l'abri des deux formes de destruction les plus graves, celle que la fausseté inflige à la connaissance et celle que le mal exerce sur la conduite morale. La démonstration apparaît ainsi comme un outil indispensable pour discerner les contraires, éviter la confusion entre vrai et faux, bien et mal, et guider l'âme vers sa finalité propre. Elle devient, en dernière instance, le critère universel qui examine toute chose et préserve l'âme de l'illusion[384].

---

[382] En effet, écrit Simplicius dans son *Commentaire du* Manuel *d'Épictète*, celui qui pratique la philosophie et veut atteindre la perfection selon la nature, perfection qui concerne à la fois la sphère cognitive et la sphère pratique, doit nécessairement savoir de manière scientifique ce qu'est la vérité, en ayant confiance dans ses propres facultés intellectuelles (πιστεύειν δεῖ καὶ ταῖς νοήσεσιν ἡμῶν). Voir Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 173,10.

[383] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 14, 14-20 ; Voir aussi Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète,* LXX, 1-6 : « Pour celui qui s'adonne à la philosophie et qui veut recouvrer sa perfection propre, conforme à la nature, perfection qui concerne la forme de vie ainsi que la connaissance, il est nécessaire de connaître d'une manière scientifique ce qu'est la vérité, pour que, abordant ces choses d'une manière conjecturale et se fiant d'une manière irrationnelle aux gens qui parlent sans instruction, il ne soit pas contraint tout à la fois de se tromper et de passer d'une <opinion> à d'autres (Ἐπειδὴ τῷ φιλοσοφοῦντι καὶ βουλομένῳ τὴν ἑαυτοῦ κατὰ φύσιν τελειότητα ἀπολαβεῖν, τήν τε ζωτικὴν καὶ τὴν γνωστικήν, ἀναγκαῖόν ἐστι ἐπιστημονικῶς γινώσκειν, τί ἐστι τὸ ἀληθές, ἵνα μή, δοξαστικῶς αὐτοῖς προσβάλλων καὶ ἀλόγως τοῖς λέγουσι πιστεύων ἄνευ μαθήσεως,ἅμα μὲν διαμαρτάνοι, ἅμα δὲ ἄλλοτε ἐπ'ἄλλα μεταβαίνειν καταναγκάζηται) » (trad. I. Hadot).

[384] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote,* 14, 15-25 : « En effet, de même que nous avons besoin d'une maison pour empêcher la destruction causée par les vents, les pluies et la chaleur, de même avons-nous besoin de la démonstration, qui empêche à la fois la destruction causée par la fausseté dans la théorie et celle qui, à juste titre, peut être qualifiée de destruction causée par le mal dans la pratique. En effet, tout comme dans la théorie la fausseté s'oppose à la vérité, dans la philosophie pratique le mal s'oppose au bien, et il est nécessaire d'avoir un instrument capable de discerner entre eux, afin que nous ne confondions pas la fausseté avec la vérité et le mal avec le bien. Cet instrument est la démonstration, le critère de chaque chose, qui ne permet pas d'être trompé par

une trace vague ou confuse de la vérité ou du bien, mais qui dévoile tout et examine tout (ὡς γὰρ τῆς οἰκίας δεόμεθα κωλυούσης τὴν ἀπ'ἀνέμων καὶ ὄμβρων καὶ καύματος γινομένην φθοράν, οὕτω καὶ τῆς ἀποδείξεως δεόμεθα κωλυούσης τήν τε ἀπὸ τοῦ ψεύδους ἐν τῇ θεωρίᾳ καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ κακοῦ ἐν τῇ πράξει κυρίως ἂν καλουμένην φθοράν. καὶ γὰρ ὥσπερ ἐπὶ τῆς θεωρίας ἀντίκειται τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος, οὕτω καὶ ἐν τῇ πρακτικῇ φιλοσοφίᾳ ἀντίκειται τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν, καὶ δεόμεθά τινος ὀργάνου τοῦ διακρίνοντος αὐτά, ἵνα μὴ τοῖς ψεύδεσιν ἀντὶ τῶν ἀληθῶν καὶ τοῖς κακοῖς ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν περιπίπτωμεν. τοῦτο δέ ἐστιν ἡ ἀπόδειξις, τὸ κριτήριον ἑκάστου τὸ μὴ συγχωροῦν διά τι ἀμυδρὸν ἴσως ἴχνος τοῦ ἀληθοῦς ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπατᾶν, ἀλλὰ γυμνοῦν πάντα καὶ βασανίζον) ».

1.2 *Les limites et les vertus du langage*

Ainsi, on peut pleinement saisir l'importance fondamentale du langage, non seulement comme un support de l'expérience humaine, mais aussi comme un pilier essentiel d'ordre ontologique et métaphysique. Dans le monde intelligible, le langage s'avère superflu. Le langage est, en effet, le πέρας de l'activité psychique, chargé de ramener les réalités (ἐπιστρέφειν) à leurs principes[385]. Sa mission consiste à rassembler les âmes qui se sont éloignées de l'Intellect, les unifiant dans une communion de pensée (ὁμόνοια). Il les ajuste à la réalité, les reconduit vers l'Intellect et les prépare non seulement à désirer être sans langage, mais également à ne plus vouloir posséder de concepts (ἐννοία) distincts de la réalité elle-même (πρᾶγμα). Car, si une unité indifférenciée prévaut dans l'Intellect, cette unité ne subsiste pas dans l'âme. Ainsi, l'âme a particularisé et divisé en plusieurs parties (μερίζω) ce qui, dans l'Intellect, était originellement contenu dans un état d'unité, tout en préservant, même dans cette différenciation, leur lien mutuel (ἀλληλουχία)[386]. La nature des êtres, en effet, est intimement liée aux expressions significatives et aux noms employés pour les désigner, auxquels se rattachent les concepts. À l'origine, l'être même des choses, les mots porteurs de sens et les concepts ne formaient qu'une seule et même réalité[387]. En effet, l'Intellect (νοῦς), étant à la fois identique aux réalités (τὰ πράγματα) et à l'acte d'intellection (ἡ νόησις), possède en tant qu'unité indissociable les êtres et leurs notions (ἔχει τά τε ὄντα καὶ τὰ τῶν ὄντων νοήματα), grâce à son unité indifférenciée (διὰ τὴν ἀδιάκριτον ἕνωσιν)[388]. Lorsque l'âme contemple l'Intellect, elle reflète ses qualités, mais de manière dérivée et affaiblie. Cependant, dès qu'elle se détourne du monde intelligible, elle sépare les formes qu'elle contient des êtres eux-mêmes, créant une distance entre l'Intellect et les réalités. Et lorsque l'âme chute dans le domaine du

[385] *Cf.* P. Hadot, *La logique, partie ou instrument de la philosophie ?*, dans Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*. Traduction commentée sous la direction de I. Hadot, *Fascicule I, Introduction. Première partie, (p. 1-9, 3 Kalbfleisch)*, *cit*., p. 183-188.

[386] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote,* 13, 10-11 : οὕτως οὖν τὰ ἡνωμένως ἐν τῷ νῷ προειλημμένα ἐμέρισεν ἡ ψυχή, μετὰ μέντοι τοῦ φυλάξαι καὶ ἐν τῇ διαιρέσει τὴν ἀλληλουχίαν.

[387] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote,* 12, 15.

[388] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 12, 18.

devenir, elle est envahie par l'oubli et doit recourir à la vue et à l'ouïe pour pouvoir se souvenir. C'est ici que le langage joue un rôle fondamental : il s'efforce, d'une part, de s'assimiler immédiatement aux νοήματα (concepts intelligibles), et d'autre part, à travers eux, il s'adapte aux réalités, devenant semblable à leur propre nature. Lorsque les intellections sont correctement mises en mouvement, elles s'ajustent aux réalités, engendrant ainsi la connaissance des êtres et permettant à l'ἔρως spontané de l'âme de trouver son accomplissement.

On peut ici discerner un écho du même mouvement de préparation à la vérité que celui décrit par Proclus dans sa *Théologie platonicienne*[389]. Pour accéder à la connaissance des réalités divines, une disposition particulière de l'âme est nécessaire. Proclus enseigne que celui qui aspire à apprendre doit tout d'abord s'accorder aux vertus éthiques, en soumettant tous les mouvements discordants de l'âme à l'harmonie du principe rationnel. De plus, il est indispensable de maîtriser les méthodes de la logique, qu'il s'agisse du raisonnement analytique ou de celui diaïrétique. Sans cette préparation, l'accès à la vérité et à la compréhension des genres divins demeure ardu et inaccessible : « χαλεπὴ καὶ ἄπορός ἐστιν ἡ τῶν θείων γενῶν καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἱδρυμένης ἀληθείας κατανόησις »[390].

Par ailleurs, un troisième point fondamental réside dans la connaissance de la science de la nature, qui facilite l'approche de la nature même des réalités fondamentales, séparées et originelles (τὴν τῶν χωριστῶν καὶ πρωτουργῶν ὑποστάσεων φύσιν)[391]. Ainsi, il ne faut pas négliger, comme nous l'avons souligné, la vérité inhérente au domaine sensible, ni les « voies qui conduisent au savoir » et les connaissances qu'elles renferment. Pour atteindre la recherche des causes premières, comme l'ont fait Platon et Aristote, il convient de commencer par l'étude de la philosophie naturelle. Simplicius écrit que le divin Aristote, suivant l'enseignement de Platon, a établi les principes naturels comme fondement de la théologie. En effet, le Stagirite a démontré que toute la nature physique et corporelle découvre sa dépendance de la réalité intelligible et informe. Platon, pour sa part, a identifié dans le

[389] En prenant pour guide le *Phèdre* de Platon, Proclus exalte l'amour comme le lien suprême qui élève et relie toutes les réalités inférieures à la splendeur de la Beauté divine : Proclus, *Thèologie platonicienne*, I, 25, 109, 5-113, 10 ; IV, 9, 31, 6-16.

[390] *Ibid.*, 10, 25.

[391] *Ibid.*, 11, 3.

Timée un Dieu créateur intelligent façonnant le monde à partir de l'essence même du corps cosmique[392]. Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, l'étude de la physique est nécessaire et indispensable. En effet, la compréhension des réalités corporelles dépendantes des réalités intelligibles enflamme la dévotion de l'être humain et l'élève à la compréhension. Ainsi, de la contemplation des merveilles divines découlent fermement l'harmonie avec Dieu, la foi et l'espérance, principes des oracles chaldéens[393].

En ce sens, chaque domaine scientifique devient un élément constitutif de la théologie et de la connaissance du divin[394]. Enfin, ayant relié toutes ces connaissances à la direction de l'Intellect (εἰς τὸν ἡγεμόνα νοῦν)[395], et voulant contempler les entités avec l'intellection conjointe à la raison (νοήσει μετὰ λόγου τὰ ὄντα θεωρεῖν ἐφιέμενος)[396], le philosophe peut entreprendre l'interprétation des doctrines divines et bienheureuses. Ce chemin, comme nous l'avons vu, est atteint par *l'éros* de l'âme. C'est ce qu'enseignent Platon lui-même et les *Oracles chaldaïques*, repris ici par Proclus :

> Il faut remplir d'amour les profondeurs de l'âme (ἔρωτι μὲν <τὰ> βάθη κατὰ τὸ Λόγιον ἀναπλώσας τῆς ψυχῆς) - car il n'est pas possible 'd'obtenir un meilleur auxiliaire que l'amour' en essayant de prendre possession de cette doctrine, comme l'affirme Platon quelque part dans son discours - d'autre part, s'étant exercé dans la vérité à laquelle il parvient en passant partout et ayant élevé le regard de son intellect jusqu'à ce qui est vraiment

[392] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 1359, 5-10 : Οὕτως ὁ δαιμόνιος ὄντως Ἀριστοτέλης τὴν περὶ τῶν φυσικῶν ἀρχῶν διδασκαλίαν εἰς τὴν ὑπερφυᾶ θεολογίαν ἀπεκορύφωσε καὶ τὴν ὅλην φυσικὴν καὶ σωματικὴν σύστασιν ἐξηρτημένην ἔδειξε τῆς ὑπὲρ φύσιν ἀσωμάτου καὶ ἀσχέτου νοερᾶς ἀγαθότητος τῷ Πλάτωνι κἀνταῦθα συνακολουθῶν. ἀλλ'ὁ μὲν Πλάτων ἀπὸ τῆς οὐσίας αὐτῆς τοῦ κοσμικοῦ σώματος τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου νοερὸν θεὸν ἀνηῦρε.

[393] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 5, 9 : ἔτι δὲ τὸ πρὸς τὴν θείαν ὑπεροχὴν σέβας αὕτη μάλιστα διαθερμαίνει, καλῶς ἐκ τῆς τῶν ὑπ'αὐτοῦ γινομένων ἀκριβοῦς κατανοήσεως εἰς θαῦμα καὶ μεγαλειότητα τοῦ ποιήσαντος ἀνεγείρουσα· τῷ δὲ θαύματι τούτῳ ἡ πρὸς τὸν θεὸν συμπάθεια καὶ πίστις καὶ ἐλπὶς ἀσφαλεῖς συνακολουθοῦσι. καὶ διὰ ταῦτα μάλιστα φυσιολογίαν ἀσκητέον. À ce propos voir H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism inthe Later Roman Empire*, Paris, Institut d'Études Augustinienne 2011.

[394] Voir M.A. Gavray, Ph. Hoffmann, *Modes d'exposition de la théologie dans le néoplatonisme athénien (Proclus, Damascius, Simplicius)*, *cit.*, p. 247.

[395] Proclus, *Théologie Platonicienne*, 1, 11, 8.

[396] *Ibid.*, 1, 11, 11.

> la vérité en soi ; et s'étant en outre fermement placé à côté de la forme stable, immobile et sûre de la connaissance de la réalité divine[397].

À travers ce type de mouvement, caractérisé par la triade chaldaïque et la *sympatheia* vitale, il est possible d'accéder à une véritable connaissance, qui ne se limite pas à une connaissance scientifique, mais qui s'apparente davantage à une illumination divine. Il s'agit plutôt d'une union plus vaste avec ce qui est connaissable – ce qui, écrit Simplicius, représente l'accomplissement de la félicité humaine (ὅτι τῇ περὶ τῶν θειοτέρων γνώσει βεβαίᾳ καὶ συμπάθεια ζωτικὴ συνανακινεῖται)[398]. La véritable révélation de la beauté divine, à travers un tel type de πίστις – qui suit un désir d'élévation déjà présent dans l'âme humaine (γὰρ ὁ ἀναγωγὸς ἔρως)[399] – permet donc un ancrage solide et une unification avec le divin[400]. Cette union avec ce qui est connaissable est précisément le but du bonheur humain : ἥτις ἐστὶ τὸ τέλος τῆς ἀνθρωπίνης μακαριότητος[401].

---

[397] Proclus, *Théologie Platonicienne*, I, 3, 12-20 : ἔρωτι μὲν <τὰ> βάθη κατὰ τὸ Λόγιον ἀναπλώσας τῆς ψυχῆς, ἐπεὶ καὶ συνεργὸνμἔρωτος ἀμείνω λαβεῖν εἰς τὴν τῆς θεωρίας ταύτης ἀντίληψιν οὐκ ἔστιν, ὥς πού φησιν ὁ Πλάτωνος λόγος, ἀληθείᾳ δὲ τῇ διὰ πάντων ἠκούσῃ γεγυμνασμένος καὶ πρὸς αὐτὴν τὴν ὄντως ἀλήθειαν ἐγείρας τὸ νοητὸν ὄμμα, τῷ δὲ μονίμῳ καὶ ἀκινήτῳ καὶ ἀσφαλεῖ τῆς τῶν θείων γνώσεως. Il est important de souligner, comme nous venons de le voir, que pour Simplicius, comme pour Proclus, les vérités philosophiques doivent être en accord avec celles de la théurgie et avec celles des oracles chaldéens. La référence platonicienne est Platon, *Banquet*, 212B3-4. Sur cette question voir : A. J. Festugière, « Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus », *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 585- 596 ; H.D. Saffrey, *Accorder entre elles les traditions théologiques : une caractéristique du néoplatonisme athénien*, in E.P. Bos et P. A. Meijer, (dir.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leyde-New York-Cologne, Brill, 1992, p. 35-50 ; repris dans *id.*, *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 2000, p. 143-158.

[398] Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 55, 10.

[399] *Ibid.*, 55, 18. Pour un approfondissement sur cette question dans le néoplatonisme voir G. Shaw, « Apotheosis in Later Platonism. Salvation as Theurgic Embodiment », *Society of Biblical Literature*, 1987, p. 111-119.

[400] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXVIII, 303-308 : « Mais le beau qui est dans l'âme, délivré de tout cela, non plus seulement image du beau, mais beau en lui-même, est une pure raison ; il n'est pas beau d'un côté, laid d'un autre côté, mais il est beau tout entier et totalement. C'est pourquoi, lorsque l'âme voit le beau qui est en elle ou qui est dans une autre âme, elle méprise la beauté corporelle et elle crache dessus, lorsqu'elle la compare au beau qui est dans l'âme (Τὸ δὲ ἐν τῇ ψυχῇ καλόν, ἀπολελυμένον τούτων ἁπάντων καὶ οὐκ ἔτι εἰκὼν καλοῦ, ἀλλ'αὐτόκαλον ὑπάρχον, λόγος καθαρός ἐστιν, οὐ πῇ μὲν καλόν, πῇ δὲ οὐ καλόν, ἀλλ'ὅλον δι'ὅλου καλόν. Διὸ καὶ ὅταν ἡ ψυχὴ τὸ ἐν αὐτῇ καλὸν ἴδῃ ἢ τὸ ἐν ἄλλῃ ψυχῇ, ἀτιμάζει τὸ σωματικὸν καλὸν καὶ περιπτύει αὐτό, πρὸς ἐκεῖνο παραβάλλουσα) » (trad. I. Hadot).

[401] Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 55, 17.

On peut ici identifier le point de départ de notre réflexion ainsi que l'objectif central de la quête philosophique aristotélicienne, qui, selon Simplicius converge avec celui de la philosophie en général. Cette recherche poursuit deux finalités principales : en éthique, atteindre la perfection par la pratique des vertus, et en matière de connaissance, remonter jusqu'au Principe Unique de toutes choses. Ces deux aspirations convergent vers un objectif commun que Simplicius décrit comme le bonheur le plus parfait auquel l'homme puisse accéder[402].

[402] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 6, 8-11. *Cf.* M.A. Gavray, "*Il n'est pas bon que plusieurs gouvernent". Théologie aristotélicienne et philosophie première dans l'école d'Ammonius*, dans F. Baghdassarian, I. Papachristou, S. Toulouse, (éd. par), *Relectures néoplatoniciennes de la théologie d'Aristote*, Baden-Baden, Academia Verlag, 2020, p. 123-149.

II. Le Commentaire sur le Manuel d'Épictète

Les écrits de Simplicius ne sauraient être qualifiés de théologiques au sens strict que l'on donne généralement à ce terme. En effet, ils ne comprennent ni des commentaires approfondis de la *Métaphysique* d'Aristote, ni des traités spécifiquement dédiés à l'étude du Premier Principe. Cependant, une telle lecture risque d'occulter leur véritable nature et leur profondeur intellectuelle. Pour en saisir toute la richesse et la finalité, il est nécessaire d'adopter une perspective plus large et nuancée. En réalité, chaque commentaire proposé par Simplicius peut être envisagé comme une contribution essentielle, une étape parmi d'autres dans le cadre d'un itinéraire théologique plus vaste, un parcours où la réflexion philosophique et l'exploration des fondements ultimes de la réalité convergent subtilement. Comme l'a si justement observé Ph. Hoffmann, « c'est à chaque fois en direction de dieux précisément inscrits dans la hiérarchie théologique néoplatonicienne que l'âme du commentateur et de ses destinataires est engagée dans un mouvement spirituel d'élévation »[403]. Le *Commentaire sur le Manuel d'Épictète* illustre un moment historique décisif, se présentant également comme une réponse à la condition vécue par Simplicius, et plus encore à la christianisation totale de l'Empire. Le texte apparaît donc comme une réponse subtile à la christianisation progressive et finalement totale de l'Empire, un bouleversement majeur qui affectait non seulement les structures politiques et religieuses, mais également la vie des penseurs païens. Simplicius lui-même confie dans cet ouvrage l'avoir rédigé sous le joug d'une époque de tyrannie.

> Voilà, pour ceux qui prennent en main l'écrit d'Épictète, la contribution que je pouvais apporter, selon ma capacité, pour l'explication de ce qui <y> est dit, rendant grâce, moi aussi, pour l'occasion qui m'est offerte à moi de m'occuper de tels discours au moment qui convient, qui est la situation de tyrannie[404].

[403] Ph. Hoffmann, *La prière en prose de Simplicius, entre rhétorique et théologie*, dans Ph. Hoffmann, A. Timotin (éd. par), *Théories et pratiques de la prière à la fin de l'Antiquité*, Brepols, Turnhout 2020, p. 212-213.

[404] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, Epilog., 1-4 : Ταῦτα εἶχον τοῖς τὰ τοῦ Ἐπικτήτου μεταχειριζομένοις πρὸς σαφήνειαν τῶν εἰρημένων συμβαλέσθαι κατὰ δύναμιν, εὐχαριστῶν

Cependant, il est intéressant de noter que les explications théologiques se trouvent précisément dans son *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, un texte préparatoire à la philosophie. Dans le cadre du cursus néo-platonicien, le *Manuel* d'Épictète constituait une source simple, et en même temps utile, de règles éthiques de premier ordre. Comme l'écrit Simplicius lui-même dans son commentaire de l'œuvre, le texte en question est constitué de préceptes laconiques et essentiels, organisés par thèmes, utiles à tout homme désireux de progresser moralement. En bref, les discours sont consacrés à une techne spécifique : la correction de la vie humaine (τὴν διορθωτικὴν τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς)[405]. La fonction spécifique du traité est anticipée par le titre original de l'œuvre d'Épictète : le texte est appelé « manuel » (ἐγχειρίδιον), car sa place est « sous la main » (πρόχειρον)[406], c'est-à-dire toujours prêt à l'emploi pour ceux qui veulent bien vivre (εὖ ζῆν)[407]. Ainsi, le respect des préceptes qui y sont contenus permet d'user avec modération des biens extérieurs, notamment ceux qui sont en harmonie (συμφωνεῖν) avec le vrai bien (τὸ ἀληθινὸν ἀγαθόν)[408]. Le but, écrit l'auteur, réside dans le fait de garder l'âme de l'être humain « libre » (ἐλευθέραν ἀποτελέσαι τὴν ἡμετέραν ψυχήν)[409].

Bien qu'il soit destiné à l'éducation des êtres humains, cet ouvrage s'adresse néanmoins à un public restreint. Il a été écrit pour un modèle spécifique d'être humain, le *véritable être humain*, celui décrit par Socrate dans le dialogue platonicien *Alcibiade Premier* : l'homme qui, selon les mots de Socrate, n'est « rien d'autre que l'âme »[410]. Plus particulièrement, écrit Simplicius dans les passages introductifs du commentaire, l'écrit s'adresse donc aux êtres humains, qui ont leur οὐσία dans l'âme rationnelle (ψυχὴν λογικὴν)[411] et se servent du corps comme d'un outil, tel qu'il est, à

καὶ αὐτὸς τῇ προφάσει τῆς περὶ τοὺς τοιούτους λόγους διατριβῆς, ἐν προσήκοντι καιρῷ μοι γινομένῃ τυραννικῆς περιστάσεως.

[405] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, 52.

[406] *Ibid.*, Préambule, 18.

[407] *Ibid.*, 19.

[408] *Ibid.*, 32.

[409] *Ibid.*, 14.

[410] Platon, *Premier Alcibiade*, 130C.

[411] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, Préambule, 27.

travers les passions irrationnelles qui lui sont propres (τῶν ἀλόγων παθῶν)[412]. En effet, soumise aux passions du corps, l'âme est assimilée à une marionnette car, en se livrant à des mouvements irrationnels, elle est soumise à des impulsions extérieures. Elle n'est donc plus capable de mouvements libres qui dépendent exclusivement d'elle-même. Il est intéressant de noter que cette métaphore fait écho à une image platonicienne particulière, exposée dans les *Lois*, où l'Athénien décrit les êtres vivants comme « une admirable marionnette, construite par les dieux », dont les passions sont comme « des cordes ou des ficelles insérées en nous »[413].

En effet, dans le *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, des éléments de différentes traditions de pensée s'entremêlent : platonisme, aristotélisme et stoïcisme. Le trinôme en question, calqué sur le style de pensée néo-platonicienne, est mis en œuvre à différents niveaux : bien qu'il s'agisse d'une exégèse d'un texte stoïcien, dans les différentes parties qui composent le commentaire, il est possible de trouver de longues digressions concernant l'éthique platonicienne, digressions souvent présentées à travers l'utilisation de catégories expressément aristotéliciennes. Comme on l'a vu, Simplicius présente dans l'ouvrage en question un exposé systématique de la métaphysique platonicienne, visant à introduire les lignes philosophiques nécessaires à la compréhension d'une philosophie morale néo-platonicienne : les principaux thèmes abordés sont en effet la théologie, la psychologie humaine, la liberté et le déterminisme, le problème du mal et la théodicée[414].

Développer des doctrines théologiques au sein d'un ouvrage conçu comme une préparation à la philosophie éthique peut, à première vue, sembler paradoxal. Pourtant, cette apparente contradiction se dissipe lorsqu'on examine plus en profondeur les liens fondamentaux qui unissent l'éthique et la métaphysique. En effet, comment pourrait-on prétendre comprendre pleinement le bien humain sans d'abord s'interroger sur son fondement ontologique ? Le bien, en tant que concept suprême, ne peut être appréhendé indépendamment de la source dont il procède. Pour saisir les réalités du monde sublunaire et les biens inférieurs qui y sont associés, il est impératif de remonter à leur origine première, là où réside leur principe. De manière analogue,

[412] *Ibid.*, 30.

[413] Platon, *Lèges*, 644E. Voir Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, I, 35ss.

[414] Voir C. Brittain, T. Brennan, *Introduction*, in *Simplicius. On Epictetus Handbook 1*-26, transl. by C. Brittain & T. Brennan, London-New York, Bloomsbury 2020, p. 10.

diriger et comprendre les actions de l'âme humaine nécessite d'explorer les activités de ceux qui l'ont engendrée. Ce retour à l'origine est non seulement une exigence intellectuelle, mais aussi une condition nécessaire pour orienter l'âme vers son perfectionnement, en établissant un pont entre les réalités éthiques et les vérités théologiques. C'est dans cette perspective que l'intégration de doctrines théologiques dans un cadre éthique trouve tout son sens, en dévoilant une vision unifiée de l'être et de l'agir, où la connaissance des principes divins éclaire les fondements mêmes de la conduite humaine.

La particularité qui distingue l'âme humaine, explique Simplicius, est sa position médiane : en effet, elle sert de lien entre « ce qui reste toujours en haut », le divin, et « ce qui est à un niveau inférieur », établissant dans ce dernier cas un contact avec ce qui est sujet à la génération et à la corruption, où se trouve précisément la *privation du* Bien. Lorsque l'âme se tourne vers ce qui est supérieur, ses désirs et ses choix sont sans alternative, puisqu'ils vont dans le sens du Bien. Cependant, l'âme humaine a une double nature (ἀμφίβολον) et précisément en vertu de son *statut*, elle a une disposition naturelle à se lier à ce qui se trouve dans le monde sublunaire, où l'on voit, précisément, le mal, ou plutôt la privation du Bien[415]. Quelle est, dès lors, la nature du lien qui unit Dieu au monde sublunaire ? Comment appréhender les actions de l'âme humaine – ses élans vers le bien ou ses égarements dans le mal apparent – sans remonter à leur source première ? Si le bien moral existe, c'est nécessairement en vertu d'un Bien suprême, dont il découle. De même, si un mal moral existe, doit-on en chercher l'origine dans un principe ontologique du mal ? Cette question, fondamentale, semble animer l'ensemble du commentaire de Simplicius, dont l'objectif central est de démontrer, avec une clarté irréfutable, que la réponse à une telle interrogation est négative[416].

---

[415] Voir Simplicius, *Commentaire sur le Manuel D'Épictète* I, 118-131 ; XXXV, 281-287.

[416] Comme nous le verrons dans les paragraphes suivants, la négation du mal en tant que principe autonome, tel qu'il est formulé par Simplicius, prend place au cœur d'une polémique visant certaines doctrines manichéennes. Ces dernières, en effet, soutenaient l'hypothèse selon laquelle le Bien et le Mal doivent être considérés comme deux principes originels, coexistants et opposés dans leur essence même. Il convient de souligner comment - dans un cadre plus large impliquant la métaphysique et la théologie simplicienne - l'intérêt du philosophe néoplatonicien réside dans la justification de l'affirmation platonicienne selon laquelle « Dieu n'est la cause d'aucun mal ». Cependant, comme l'explique Aristote, Dieu est la cause finale et efficiente du monde. Et une seule des nombreuses affirmations de ce livre suffit à le prouver, à savoir que Dieu et la nature ne font rien

III. L'Un, le Bien, Dieu

Les expressions significatives, par leur nature même, traduisent et reflètent l'essence des êtres auxquels elles se rapportent. Ces êtres, en effet, ne peuvent être dissociés des noms qui leur sont attribués. C'est pourquoi, explique Simplicius, toute recherche doit commencer par se fonder sur la signification du nom de *Dieu*[417]. Le sens originel du verbe θέειν, qui signifie « se déplacer rapidement », éclaire l'évolution sémantique du mot θεός. À l'origine, dans les temps anciens, le terme θεός désignait tout ce qui se mouvait dans le ciel. Progressivement, son sens s'est précisé pour en venir à désigner « dieu », entendu comme le principe des êtres, la cause intelligible (νοητός), première (πρώτιστος) et souveraine (κύριος)[418].

Dans le *Commentaire sur le De Caelo*, Simplicius reprend également l'idée platonicienne – et selon lui, aristotélicienne – selon laquelle Dieu ne manque ni de noblesse ni d'excellence[419]. Lui, ainsi que les choses qui lui sont liées, possèdent au plus haut degré ce qu'il y a de meilleur : ὁ θεός γε καὶ τὰ τοῦ θεοῦ πάντῃ ἄριστα ἔχει[420]. Dieu demeure nécessairement *immuable* dans sa propre forme, car il est inconcevable qu'il puisse vouloir s'altérer lui-même.

---

en vain. Voir Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 271, 15-20. Voir aussi Proclus, *Theologie Platonicienne*, I, 18, 48-49.

[417] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXVIII, 193-195 : Ἀρχὴ δὲ τῆς σκέψεώς ἐστιν ἰδεῖν πρῶτον τί σημαίνει τὸ τοῦ θεοῦ ὄνομα.

[418] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXVIII, 195-199 : « Et il faut savoir que les premiers qui ont posé ce nom ont nommé ainsi ceux qui circulent dans le ciel, à partir de θέειν, c'est-à-dire courir et se mouvoir rapidement. Mais par la suite on a transféré ce nom également aux causes incorporelles et intelligibles des étants, et jusqu'au principe et à la cause unique de toutes choses, en sorte que ce nom désigne le principe des étants et la cause intelligible qui est la toute première et la plus souveraine (Καὶ ἰστέον ὅτι οἱ πρῶτοι θέντες αὐτὸ τοὺς ἐν οὐρανῷ περιπολοῦντας παρὰ τὸ θέειν, τουτέστιν τρέχειν καὶ ὀξέως κινεῖσθαι, οὕτως ὠνόμασαν. Χρόνῳ δὲ ὕστερον καὶ ἐπὶ τὰς ἀσωμάτους καὶ νοητὰς τῶν ὄντων αἰτίας ἀνήγαγον τὸ ὄνομα καὶ μέχρι τῆς μιᾶς τῶν πάντων ἀρχῆς καὶ αἰτίας, ὥστε δηλοῦν τὸ ὄνομα ἀρχὴν τῶν ὄντων καὶ αἰτίαν νοητὴν πρωτίστην καὶ κυριωτάτην) » (trad. I. Hadot).

[419] Selon Simplicius, la référence aristotélicienne est clairement Platon. Aristote, en effet, s'emploierait ici à expliciter les principes formulés par Platon dans *La République*. Il reprend ainsi l'idée platonicienne critiquant la conception traditionnelle des dieux homériques, lesquels sont représentés comme pouvant se métamorphoser en diverses formes, mais aussi comme étant susceptibles de mensonges, tromperies, fraudes, vols et adultères. Or, selon Platon, de telles actions sont foncièrement incompatibles avec la notion même de divin. Voir Platon, *République*, 380ss.

[420] Platon, *République*, 381B 4.

En effet, il incarne en lui-même l'expression la plus haute de la beauté et de la perfection[421]. Si un changement devait survenir, il ne pourrait consister qu'en une transition vers un état inférieur, car il est inconcevable que Dieu puisse être, même en partie, privé de beauté ou de vertu[422]. En effet, parmi les choses existantes, certaines sont en effet supérieures à d'autres ; il s'ensuit qu'il doit nécessairement exister une réalité suprême, absolument parfaite : le divin. Cette perfection implique qu'aucune autre réalité ne peut lui être supérieure, ce qui fonde son immutabilité par nature. Tout changement suppose une cause, qu'elle soit externe ou interne. Si le divin était soumis à une cause extérieure, ce changement viserait nécessairement un état meilleur ou pire. Or, aucune réalité extérieure ne peut surpasser le divin, car une telle supériorité impliquerait l'existence d'un degré de perfection plus élevé, ce qui est par définition impossible.

À l'inverse, si le divin devait changer par lui-même, cela supposerait soit une amélioration, soit une dégradation. Cependant, il ne saurait progresser davantage, puisqu'il détient déjà toutes les perfections possibles, ni se détériorer, car rien en lui n'est déficient ou corrompu. L'idée qu'il pourrait volontairement se rendre inférieur est également absurde : une telle action contredirait la nature rationnelle et parfaite du divin. Enfin, si une réalité inférieure pouvait exercer une influence sur lui, cela pourrait engendrer un défaut. Pourtant, aucun mal, par essence, ne peut atteindre ce qui est divin. Ainsi, le divin, parfait en lui-même et dépourvu de tout manque, demeure immuable et incorruptible. Il ne connaît ni progrès ni déclin, mais se maintient éternellement dans la plénitude de sa perfection[423].

Ce principe premier n'est autre que le Bien. Non seulement il constitue le fondement ontologique des essences, mais il est également, selon lui, l'unique fondement ontologique possible. Ce Bien suprême est défini comme la source inépuisable de tout ce qui est, le principe à partir duquel découle l'ensemble des êtres. Cette conception trouve ses racines dans un principe central de la pensée aristotélicienne : le Bien est ce que toutes choses désirent, l'objectif ultime vers lequel

[421] Platon, *République*, 381C 6-8 : Ἀδύνατον ἄρα, ἔφην, καὶ θεῷ ἐθέλειν αὐτὸν ἀλλοιοῦν, ἀλλ'ὡς ἔοικε, κάλλιστος καὶ ἄριστος ὢν εἰς τὸ δυνατὸν ἕκαστος αὐτῶν μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ αὑτοῦ μορφῇ.

[422] Platon, *République*, 381B 10-C 1 : Πότερον οὖν ἐπὶ τὸ βέλτιόν τε καὶ κάλλιον μεταβάλλει ἑαυτὸν ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ τὸ αἴσχιον ἑαυτοῦ ; Ἀνάγκη, ἔφη, ἐπὶ τὸ χεῖρον, εἴπερ ἀλλοιοῦταί· οὐ γάρ που ἐνδεᾶ γε φήσομεν τὸν θεὸν κάλλους ἢ ἀρετῆς εἶναι.

[423] Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 289, 2-33.

tendent naturellement tous les êtres[424]. Il constitue le commencement et la fin de tout et, de lui-même, produit tout, les premières choses, les choses intermédiaires et les dernières[425]. Il est d'ailleurs au-dessus de tout et possède la Bonté hyper-essentielle[426]. C'est le principe unique (μία ἀρχὴ) qui est en lui-même une seule et même chose, l'Un, le Principe, le Bien et Dieu :

> Le Bien est la source et le principe de tous les étants. Car ce que toutes choses désirent et vers quoi toutes choses tendent, voilà le principe et la fin de toutes choses. Et, à partir de lui-même, le Bien produit toutes choses, les premières, les intermédiaires et les dernières. Mais les choses premières, il les produit contiguës et semblables à lui : lui, la bonté unique, produit de nombreuses bontés, lui, la simplicité unique, produit de nombreuses simplicités, lui, l'unique hénade qui transcende toutes les autres, produit de nombreuses hénades, lui, le principe unique, produit de nombreux principes. Car c'est une seule et même chose que l'Un et le Principe et le Bien et Dieu[427].

Dans ce passage transparaissent les enseignements de Proclus et de Damascius, qui définissent le principe premier comme étant *unique*. Une fois encore, cette interprétation trouve son origine chez Platon. Proclus témoigne que l'ensemble des entités divines, ainsi que la totalité des ordres qui les structurent, émanent d'une source unique, principe premier de toutes choses, que Platon désigne communément

---

[424] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1094a3.

[425] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, 1, 47-48 : Καὶ ἀφ'ἑαυτοῦ τὸ ἀγαθὸν πάντα παράγει, τά τε πρῶτα καὶ τὰ μέσα καὶ τὰ ἔσχατα. L'utilisation du verbe παράγω associé au bien se retrouve également chez Proclus, voir par exemple Proclus*, Commentaire sur la République de Platon*, 1, 99, 19 ; 1, 288,11 ; 6, 62,15.

[426] Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 485,18-24 : τὸ μὲν γὰρ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ τι προβεβλημένον οὐσίαν ἔχειν λέγεται, τὸ δὲ ἀπ'ἄλλου λαμβάνον μετέχειν· ὅτι γὰρ ἐννοεῖ τι καὶ ὑπὲρ τὸν νοῦν καὶ τὴν οὐσίαν ὁ Ἀριστοτέλης, δῆλός ἐστι πρὸς τοῖς πέρασι τοῦ Περὶ εὐχῆς βιβλίου σαφῶς εἰπών, ὅτι ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστιν ἢ καὶ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ. τὸ δὲ δι'ὀλίγων κινήσεων ἀφικνεῖται πρὸς τὸ ἑαυτοῦ τέλος· διττὸν δὲ τὸ τέλος, τὸ μὲν πάντων ἄριστον καὶ τελικώτατον, τὸ δὲ μερικώτερον.

[427] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète,* 45-52 : Πάντων τῶν ὄντων πηγὴ καὶ ἀρχὴ τὸ ἀγαθόν ἐστιν. Οὗ γὰρ πάντα ἐφίεται καὶ εἰς ὃ πάντα ἀνατείνεται, τοῦτο πάντων καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος ἐστί. Καὶ ἀφ'ἑαυτοῦ τὸ ἀγαθὸν πάντα παράγει, τά τε πρῶτα καὶ τὰ μέσα καὶ τὰ ἔσχατα. Ἀλλὰ τὰ μὲν πρῶτα καὶ ἑαυτῷ προσεχῆ καὶ ὅμοια ἑαυτῷ παράγει· μία ἀγαθότης πολλὰς ἀγαθότητας, καὶ μία ἁπλότης <πολλὰς ἁπλότητας>, καὶ ἑνὰς μία ἡ ὑπὲρ πάσας πολλὰς ἑνάδας, καὶ μία ἀρχὴ πολλὰς ἀρχάς. Ταὐτὸν γάρ ἐστιν ἓν καὶ ἀρχὴ καὶ ἀγαθὸν καὶ θεός.

sous les appellations de « l'Un » et « le Bien »[428]. Selon l'exégèse de Proclus, le Bien mentionné par Platon dans la *République* se définit comme le principe absolu, l'origine première de tout ce qui existe. Dans la théologie et la métaphysique procliennes, l'Un-Bien, source première et fondement de toute réalité, est exalté comme le Premier Principe et le Premier Dieu.

Comme l'a observé Abbate, l'identification du Bien-Un avec le Premier Dieu constitue un point de basculement fondamental, marquant la transition de la métaphysique à une spéculation d'ordre théologique. La notion de « Premier Dieu », ainsi que la conception d'une structure hiérarchique du réel, constituent les fondements philosophiques et métaphysiques sur lesquels repose l'élaboration, par Proclus, d'une systématique théologisation du réel. Ce système, d'une grande cohérence interne, se distingue ainsi par sa tentative de théologisation intégrale du réel, tout en demeurant profondément enraciné dans la tradition platonicienne, en opposition marquée avec les cadres doctrinaux développés par le christianisme. Dans cette perspective, le système métaphysico-théologique élaboré par Proclus, profondément ancré dans la philosophie de Platon, se présente comme une alternative non seulement radicale, mais également structurée et systématique, à la vision chrétienne du monde[429].

[428] Proclus, *Commentaire sur la République de Platon*, 133,20 ; Damascius, *De Principiis*, 1, 1, 4 ; 1, 60,16 ; I, 37-38 ; Damascius, *Commentaire sur le Philèbe de Platon,* II, 28-1-6.

[429] Voir H.D. Saffrey, « Allusions antichrétiennes chez Proclus : le diadoque platonicien »*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* 59, 1975, p. 553-563.

3.1 La simplicité originelle

En relation avec l'intégralité du réel, le premier principe se caractérise par une simplicité absolue et transcende toute chose[430]. L'idée de la simplicité absolue et nécessaire trouve une réaffirmation chez Simplicius, pour qui le principe premier, par sa nature même, ne peut qu'être le plus *simple*. Toute forme de composition ou de pluralité, en effet, n'appartient qu'aux réalités ultérieures, étant toujours subordonnée à l'Un[431]. Dans sa simplicité et sa transcendance absolues, le principe renferme en lui la δύναμις suprême et intégrale, ou plus précisément une surabondance de puissance, témoignant de sa plénitude ontologique[432] : de ce principe émane une pluralité de principes. Toutefois, chaque pluralité est déterminée par une différence spécifique, une caractéristique qui, par essence, ne s'applique pas au principe premier. En effet, dans ce dernier, tout est contenu sous la forme de l'identité absolue, sans qu'aucune distinction ou différence n'y ait place.

C'est justement en raison de cette perfection unifiée que le principe premier ne peut être identifié comme un principe spécifique, contrairement à d'autres principes qui pourraient être, par exemple, celui du beau, celui de la vérité ou encore celui de la proportion. Il doit, au contraire, être conçu comme « le principe absolu », ou encore

[430] A ce propos, voir I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études Augustiniennes, 1978, p. 52-56.

[431] Voir M. Abbate, in Proclo, *Teologia Platonica*, a cura di M. Abbate, Prefazione di W. Beierwaltes, Milano, Bompiani 2019, p. 27 : « L'Uno-Bene, per la sua assoluta originarietà ed essendo fonte di tutta la realtà, è così non solo concepito come Primo Principio, ma anche come Primo Dio. L'identificazione operata nel Neoplatonismo tra Bene-Uno e Primo Dio è attribuita allo stesso Platone […] L'identificazione del Bene-Uno con il Primo Dio […] determina il passaggio dalla metafisica alla speculazione teologica. Proprio la nozione stessa di "Primo Dio" e la concezione relativa alla struttura gerarchica del reale rappresentano i presupposti filosofico-metafisici che conducono Proclo all'elaborazione di una radicale, sistematica e articolata teologizzazione del reale. Da questa prospettiva, il sistema metafisico-teologico procliano, desunto dalla filosofia di Platone, sembra configurarsi come una radicale alternativa alla prospettiva cristiana e alle dottrine teologiche che si sono sviluppate in seno a quest'ultima ».

[432] Comme souligne I. Hadot, l'utilisation des concepts est clairement proclienne : I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études Augustiniennes, 1978, p. 52.

« le principe des principes » (ἀλλ'ἁπλῶς ἀρχή, καὶ οὐ τῶν ὄντων ἁπλῶς ἀρχή, ἀλλ'ἀρχὴ ἀρχῶν)[433].

Dans la continuité du *Philèbe* de Platon, Simplicius synthétise les attributs structurants de la divinité, en faisant de celle-ci la source ultime de la *beauté*, de la *proportion* et de la *vérité*[434]. Socrate, en reconnaissant implicitement l'impossibilité de saisir le Bien dans sa totalité à travers une seule idée en raison de son caractère insaisissable, affirme néanmoins pouvoir l'appréhender par l'intermédiaire de ces trois éléments fondamentaux : la beauté, la proportion et la vérité[435]. Ces éléments témoignent d'une pluralité intrinsèque, distincte du principe et déterminée par une différence essentielle. Le principe, en revanche, se définit par une forme unique d'identité : il est Un et précède toute pluralité[436]. Comme l'affirme Damascius, le principe unique existe de manière unitaire, tandis que les trois monades, bien qu'elles soient distinctes, traduisent et expriment cette unicité fondamentale. Ce point mérite une attention particulière, car il met en lumière une notion essentielle. Selon Damascius, le terme « vérité » trouve son origine dans l'expression θεῖον ἀλὲς, signifiant la totalité divine. Ce terme contient une dynamique conceptuelle : la totalité, entendue comme pluralité rassemblée, s'oppose au divin, lequel est « dans chaque chose le sommet »[437], incarnant l'unicité absolue. En outre, la vérité découle de l'idée d'un « mouvement vers la totalité ». Néanmoins, l'Un-Bien ne saurait être identifié à

---

[433] Simplicius, *Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète*, I, 79-80 ; XXXVIII, 400-404 : « Quant à l'Un qui est antérieur aux plusieurs, étant cause des plusieurs, il a prérassemblé en lui les plusieurs selon une union qui est unique, étant Tout avant tous, hénade des hénades, cause des causes, principe des principes, Dieu des dieux, ainsi qu'il est invoqué par tous d'une manière conforme à la nature. Mais il est aussi la bonté des bontés (Τὸ δὲ πρὸ τῶν πολλῶν ἕν, αἴτιον τῶν πολλῶν ὑπάρχον, προείληφεν ἐν ἑαυτῷ τὰ πολλὰ κατὰ μίαν ἕνωσιν, πάντα ὂν πρὸ πάντων, ἑνὰς ἑνάδων ὑπάρχον καὶ αἰτία αἰτιῶν καὶ ἀρχὴ ἀρχῶν καὶ θεὸς θεῶν, ὥσπερ ὑπὸ πάντων αὐτοφυῶς ἀνευφημεῖται. Ἔστι δὲ καὶ ἀγαθότης ἀγαθοτήτων) » (trad. I. Hadot).

[434] Voir *Première Partie,* Chapitre I.

[435] *Cf.* D. J. O'Meara, *Lectures néoplatoniciennes du* Philèbe *de Platon,* dans *La fêlure du plaisir, vol. 2*, édité par Monique Dixsaut, Vrin, Paris 1999, p. 191-201. La problématique est également abordée par Proclus, voir Combès, J*., Les trois monades du Philèbe selon Proclus,* dans J. Pépin, H.D. Saffrey (éd. par), *Proclus lecteur et interprète des anciens. Actes du Colloque International du CNRS, Paris, 2-4 oct.,* Paris, Editions du CNRS, 1987, p.177- 190.

[436] Damascius, *De Principiis*, 65, 23- 66,1 : διόπερ οὐδὲ ἓν αὐτὸ κλητέον, εἰ μὴ οὕτω γε ὡς οὐδὲ ἧττον καὶ πάντα κλητέον, ὃ καὶ ὁ Σωκράτης ἐδήλου, διὰ τῶν ἐν προθύροις αὐτοῦ καὶ ὁπωσοῦν προφαινομένων τριῶν μονάδων, ἀληθείας, κάλλους, συμμετρίας, ταύτης μὲν τὴν τάξιν παρεχομένης ἐν τοῖς πᾶσι, τοῦ δὲ κάλλους τὴν συμπαθῆ πρὸς ἄλληλα σύγκρασιν, τῆς δὲ ἀληθείας τὴν ὕπαρξιν, ὡς ἀληθῶς· ἐκείνου δὲ πάντα ὁμοῦ ἀπορρήτως.

[437] Damascius, *Commentaire sur le Philèbe de Platon*, 236, 7-8.

la vérité, car il transcende même cette dernière, se situant au-delà de son domaine[438]. Il en constitue, en revanche, la cause première.

Nous nous trouvons ici, une fois de plus, aux seuils du Bien, sans parvenir à le saisir dans son entièreté. De même que chez Platon, la triade évoquée par Simplicius s'approche du Bien sans pour autant l'exprimer dans sa plénitude. Le Bien demeure en effet ineffable. Comme l'a souligné I. Hadot, l'Un auquel fait référence Simplicius correspond à l'Un de Damascius, un principe unique qui se situe en deçà de l'Indicible. Ainsi, ni Simplicius ni Damascius ne traitent directement de l'Indicible, conformément à l'enseignement platonicien. En effet, face à l'Indicible, seule la voie du silence s'impose, toute tentative de verbalisation étant intrinsèquement impossible[439]. À l'instar de Platon, ils se gardent de toute référence explicite à l'absolu ineffable, soucieux de préserver la dignité des paroles et d'éviter qu'elles ne soient exposées à des oreilles non initiées[440]. Dans le monde intelligible (ἐν τῷ νοερῷ

---

[438] Damascius, *Commentaire sur le Philèbe de Platon*, 236, 4-6 ; 238,5-8 ; voir aussi Damascius, *De Principiis*, I, 114, 19 ; I, 95, 24ss ; I, 55, 9.

[439] *Cf.* I. Hadot, *Introduction*, dans Simplicius, *Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète. Chapitre I-XXIX*, Paris, Les Belles Lettres 2003, p. 59-60. Voir V. Béguin, « Ineffable et Indicible chez Damascius », *Les Études philosophiques*, 2013, 4, p. 553-569. Ph. Hoffmann, « L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius », dans C. Lévy, L. Pernot (éd. par), *Dire l'évidence (Philosophie et rhétorique antiques), Actes du colloque de Créteil et de Paris 24-25 mars 1995,* Paris, 1997, p. 335-390; M. Vlad, « Damascius et la divination du principe incoordonné », *Revue Philosophique De Louvain*, 111,3, 2013, p. 3469-490; S. Rappe, *Reading Neoplatonism, Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius, Cambridge*, Cambridge University Press, 2000, p. 197-213; J. Combès, « Négativité et procession des principes chez Damascius », *Revue des Études Augustiniennes,* 22, 1976, p. 114-133; *id.*, *La théologie aporétique de Damascius*, dans J. Bonnamour, J.-Cl. Dupas (éd. par), *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard (Les Cahiers de Fontenay 1922)*, Paris, ENS, 1981, p. 125-139 ; L. Lavaud, « L'ineffable et l'impossible : Damascius au regard de la déconstruction », *Philosophie*, 96, 2007, p. 46-66 ; M. Abbate, « Il "linguaggio dell'ineffabile" nella concezione procliana dell'Uno-in-sé », *Elenchos*, 22, 200, p. 305-327.

[440] Il convient de souligner que les notions exprimant l'ineffabilité et l'inexplicabilité du principe suprême, « ἄφραστος » et « ἄρρητος », sont rarement utilisées par Simplicius. Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXV, 48 : Ἀλλ'ὅταν μὲν ἄνω μένῃ, κακοῦ παντελῶς ἀμέτοχός ἐστι, ἐν ἀγαθῷ ἱδρυμένη· ἀτονήσασα δέ ποτε πρὸς τὴν μακαρίαν ἐκείνην διαγωγὴν καὶ τὰ ἀπόρρητα καὶ εἰλικρινῆ ἐκεῖνα θεάματα, διὰ τὸ πεφυκέναι καὶ πρὸς τὰ κάτω ποτὲ ῥέπειν ὅταν ἐθέλῃ, ταύτην ἀρχὴν ἔχει τῆς ὁποιασοῦν κακίας, τὴν αὐτοθελῆ κάθοδον εἰς τόνδε τὸν θνητὸν τόπον ; voir aussi Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 73,35 : καὶ ἐγνώσθη πρῶτα καὶ πρῶτα τῶν ὀνομάτων τετύχηκεν, τὰ δὲ νοητὰ ἀθέατα. καὶ οἱ θεασάμενοι δὲ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ὁρμηθέντες ὅτι ἄρρητα ἐκεῖνα κατέλαβον ; Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 7, 1-9 : « Puisque les philosophes les plus anciens considéraient qu'ils ne devaient pas, par une clarté trop évidente, exposer leur sagesse à la compréhension superficielle des cordonniers, certains dissimulèrent leur sagesse dans les mythes, d'autres dans les symboles, tout comme les objets sacrés les plus ineffables

διακόσμῳ), en effet, se manifeste une unité ineffable ainsi qu'une pureté absolue, intacte et incorruptible[441]. Et pourtant, la cause de tout ne peut se voir attribuer aucun nom qui lui soit propre, car tout nom renvoie nécessairement à une notion qui intègre déjà en elle une différence[442]. Ainsi, il convient de recourir à des appellations dérivées de ce qui émane de ce principe, des noms qui désignent les réalités les plus vénérables issues de lui. Il s'impose alors de lui rendre honneur et vénération à travers ces expressions symboliques[443] :

> Il n'y a donc que cette élévation vers l'Un qui soit excellente et, autant que possible, infaillible, celle qui consiste, après lui avoir attribué, de tous les bien que nous pouvons concevoir, les noms et les réalités les plus vénérables, les plus saints, les plus primitifs, à savoir fermement que nous ne lui avons rien attribué qui soit digne de lui, il suffit pour notre pardon que nous ne possédions rien de plus haut que ces choses-là[444].

---

des temples sont cachés derrière des tentures. Aristote, quant à lui, préférait l'obscurité ; peut-être parce qu'il rejetait le sens caché indéterminé des mythes et des symboles – ces choses, d'ailleurs, peuvent facilement être interprétées différemment par chaque lecteur – ou encore parce qu'il supposait que cette obscurité était un meilleur entraînement pour l'acuité intellectuelle (τῶν γὰρ παλαιοτέρων νομιζόντων μὴ δεῖν καὶ τοῖς σκυτοτόμοις τὴν ἑαυτῶν σοφίαν προτιθέναι εἰς πάρεργον ἀντίληψιν διὰ τὴν προφαινομένην σαφήνειαν οἱ μὲν μύθοις, οἱ δὲ συμβόλοις αὐτὴν ἐπέκρυψαν ὡς τοῖς παραπετάσμασιν τὰ ἀπορρητότερα τῶν ἱερῶν. Ἀριστοτέλης δὲ τὴν ἀσάφειαν προετίμησεν, ἴσως μὲν καὶ τὴν ἀόριστον τῶν μύθων καὶ τῶν συμβόλων ὑπόνοιαν παραιτησάμενος (ῥᾳδίως γὰρ ἄλλος ἄλλως ἐκδέχεσθαι δύναται τὰ τοιαῦτα), ἴσως δὲ καὶ γυμναστικωτέραν εἰς ἀγχίνοιαν ὑπολαμβάνων τὴν τοιαύτην ἀσάφεια) ».

[441] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 404, 26.

[442] Comme souligne M. Abbate : « Nell'ottica di Damascio, in effetti, la trascendenza assoluta del Principio ineffabile comporta l'inadeguatezza di ogni forma di linguaggio che miri in qualche modo a connotarne, anche solo per via negativa, la natura. Egli giunge addirittura alla negazione di tutti quei termini e quelle nozioni che costituiscono i presupposti fondamentali della semantica dell'Assoluto in Proclo: ciò che è autenticamente primo non può nemmeno venire denominato […]. La totale ulteriorità e ineffabilità del Principio sono ricondotte al suo carattere di ἀσύντακτον πρὸς πάντα, alla sua irrelatezza originaria e assoluta. Il pensiero e il linguaggio appaiono così costitutivamente inadeguati a cogliere ed esprimere la sua originarietà totalmente irrelata. Di conseguenza, in Damascio la retorica dell'Assoluto assume una valenza e un carattere ancora più radicali rispetto a quanto avviene nella prospettiva procliana » (M. Abbate, « La 'retorica dell'assoluto' e la sua funzione in Proclo e Damascio: oltre l'apofatismo», *Rivista di filosofia Neo-Scolastica*, 112, 2020, p. 138) ; voir aussi M. Vlad, *Damascius et l'ineffable. Récit de l'impossible discours*, Paris, Vrin, 2019.

[443] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXVIII, 404.

[444] *Ibid.*, XXXVIII, 356-360.

IV. Face au manichéisme

La critique approfondie que Simplicius adresse aux doctrines manichéennes représente un pilier central de sa théologie. Cette réfutation, à la fois complexe et rigoureuse, se déploie selon une argumentation structurée en plusieurs étapes. Simplicius entame son analyse par une critique d'ordre cosmologique, laquelle évolue progressivement vers une réflexion d'ordre moral[445].

La critique s'ouvre avec l'analyse du chapitre 27 du *Manuel* d'Épictète, où il est affirmé que « de même qu'un but n'est pas posé pour être manqué, une nature du mal ne surgit pas non plus dans le monde ». À partir de cette assertion, Simplicius engage une digression approfondie et élaborée qui dépasse le cadre strict du commentaire du texte.

Comme il est bien connu, selon le dualisme manichéen, l'univers résulte d'une lutte perpétuelle entre deux principes égaux et éternels, en opposition absolue l'un avec l'autre. D'après cette doctrine, la réalité repose sur un affrontement incessant entre le Bien et le Mal, la Lumière et les Ténèbres. Refusant d'attribuer à Dieu la responsabilité du mal, les manichéens ont postulé l'existence d'une première cause du mal, distincte de celle du bien, et ont élevé cette cause au même rang de valeur et de puissance que le principe du bien. Dans cette cosmologie dualiste, les deux principes étaient initialement séparés. Leur mélange se produisit lorsque le Principe des Ténèbres, atteignant la frontière septentrionale de son royaume, fut attiré par la beauté du royaume de la Lumière. Désirant s'en emparer, il l'envahit à l'aide des Archontes, des entités constituées de sa propre substance obscure et maléfique. Les forces des Ténèbres parvinrent à vaincre l'un des Éons (le Premier Homme) et à capturer sa Lumière, bien que les forces du royaume de la Lumière réussirent, en retour, à

[445] *Ibid.*, XXXV, 90-91.

capturer certains des Archontes. Ce processus aboutit à un mélange des deux principes fondamentaux : Lumière et Ténèbres, Bien et Mal, Esprit et Matière[446].

Le principe du mal, selon cette perspective, se révèle être, tout comme le Bien, à la fois inengendré et incorruptible. Une telle conception implique nécessairement la remise en cause d'une propriété fondamentale du principe premier : son unicité. Dès lors, Dieu, identifié au Bien, ne serait plus considéré comme l'unique cause première de l'être. De surcroît, ce n'est pas seulement l'unicité divine qui se trouve compromise, mais également sa toute-puissance : dans le cadre des doctrines manichéennes, Dieu serait incapable d'empêcher la persistance du mal dans le monde[447]. Selon Simplicius, une telle conception suffirait à disqualifier ces doctrines, les qualifiant à la fois d'impies et de vaines.

Affirmer que Dieu n'est pas l'unique producteur du monde revient, en réalité, à lui attribuer une forme de faiblesse. Une telle conception limite l'étendue de sa puissance, qui ne s'appliquerait alors pas à l'ensemble de la réalité. Dès lors, sa puissance ne saurait être qualifiée de suprême, mais apparaît comme partielle et incomplète. Cependant, l'argument ne s'arrête pas là : la faiblesse attribuée à Dieu résiderait également dans son incapacité, malgré sa puissance, à empêcher le mal de franchir ses frontières et de s'y introduire. Dans cette perspective, le mal apparaîtrait comme supérieur au bien, capable de triompher dans son entreprise et de franchir les limites fixées par le bien lui-même. Une telle conception remet fondamentalement en cause plusieurs attributs essentiels de Dieu, notamment sa connaissance parfaite et sa toute-puissance. Adoptant un ton polémique, Simplicius pousse à l'extrême les conséquences logiques de la doctrine manichéenne, allant jusqu'à conclure que Dieu, selon cette vision, serait ἀνοήτος (« dépourvu de raison » ou « incapable d'intelligence »). Si le mal a effectivement réussi à pénétrer la nature du bien, cela

[446] Sur cette question, J. K. Coyle, *Manichaeism and Its Legacy*, Brill, Leiden-Boston, 2009, spéc. p. 55-59.

[447] La solution manichéenne au problème du mal est que Dieu n'est ni omnipotent ni le seul créateur du monde. Dieu est souverainement bon et ne crée que des choses bonnes, mais il est incapable d'empêcher le Prince des Ténèbres de créer le mal. Comme souligne J.K. Coyle, *Manichaeism and Its Legacy*, *cit.*, p. 53 : « Despite his careful construction of a system to respond to the dilemma of good and evil, Mani seems to have avoided philosophizing about the nature of either, beyond calling them, respectively, Light and Darkness (Matter). Thus we have a mythologization (or, more appropriately perhaps, concretization) of what in a deliberately philosophical construction would constitute a metaphysical premise ». Voir aussi H.C. Puech, *Le prince des ténèbres et son royaume*, dans H.C. Puech, *Sur le manichéisme et autres essais*, Flammarion, Paris, 1979, p. 118.

implique que ce dernier n'a pas été en mesure de discerner ce qui était le mieux pour lui-même[448]. Dieu, par ailleurs, n'aurait pas anticipé l'action du mal, tandis que ce dernier aurait, au contraire, parfaitement prévu comment intervenir. Cette intrusion et cette union compromettent toutefois les attributs positifs de Dieu et introduisent une profonde contradiction.

Comment, en effet, deux contraires pourraient-ils s'unir tout en conservant leur opposition intrinsèque ? Si leur nature est véritablement contraire, leur union devrait nécessairement abolir cette distinction. Or, dans le cadre de la doctrine manichéenne, cette logique semble être écartée, car l'union des deux principes n'implique nullement leur perte d'identité respective. Cette incohérence souligne les tensions internes de cette vision dualiste :

> Si donc, dès l'origine, leurs domaines étaient distincts par nature, comment était-il possible que le mal pénétrât dans la région du bien ? Et comment était-il possible que le contraire, demeurant <tel qu'il est> et sans être détruit, puisse recevoir le contraire ? C'est ainsi en effet que le blanc, demeurant blanc, sera le noir, et la lumière, demeurant lumière, admettrait l'obscurité[449].

Mais ce n'est pas tout : les manichéens, observe Simplicius, attribuent également à Dieu un rôle de lâcheté. La figure qui en émerge est celle d'un général qui, attaqué par l'ennemi, décide d'exposer et d'abandonner une partie de son armée afin de préserver le reste de ses troupes. De manière analogue, Dieu, selon cette doctrine, livrerait volontairement une partie de lui-même et de ses membres au mal, en l'occurrence les

[448] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète,* XXXV, 56-60 : « De plus, selon eux (que ce discours ne soit pas le mien !), le bien est insensé, puisqu'il n'a pas été capable de calculer ce qui était son avantage et puisqu'il ne connaît pas la nature du mal. Comment en effet le mal aurait-il pu pénétrer dans la région du bien, puisque leurs lots, ainsi qu'ils le disent, sont distincts de toute éternité et déterminés selon leurs natures propres ? Par qui donc ? Ils ne le disent pas (Καὶ ἀνόητος οὖν ἐστι κατ'αὐτούς – μὴ γὰρ ἐμὸς ὁ λόγος ἔστω –, μήτε τὸ ἑαυτοῦ συμφέρον λογίσασθαι δυνηθεὶς μήτε τὴν τοῦ κακοῦ φύσιν γινώσκων. Πῶς γὰρ ἂν εἰσῆλθεν εἰς τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μοῖραν τὸ κακόν, ἐξ ἀϊδίου διακεκριμένων αὐτοῖς τῶν κλήρων, ὥς φασι, καὶ κατὰ τὰς αὐτῶν φύσεις ἀφωρισμένων; Ἀπὸ τίνος οὖν; <Οὐ> λέγουσι) » (trad. Hadot).

[449] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète,* XXXV, 69-73 : Διωρισμένων δ'οὖν ἐξ ἀρχῆς κατὰ φύσιν τῶν τόπων, πῶς δυνατὸν ἦν εἰς τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μοῖραν τὸ κακὸν εἰσελθεῖν; Πῶς δὲ δυνατὸν ἦν τὸ ἐναντίον μένον καὶ μὴ φθειρόμενον δέξασθαι τὸ ἐναντίον; Οὕτω γὰρ καὶ τὸ λευκόν, μένον λευκόν, μέλαν ἔσται, καὶ τὸ φῶς, μένον φῶς, ἐδέχετο σκότος.

âmes. Si l'on accepte une telle vision, elle conduit inévitablement à redéfinir le concept même de Dieu, non plus comme la source unique et transcendante du bien, mais comme une entité potentiellement faillible, susceptible de se compromettre dans le mal.

Une telle conception ne se contente pas de limiter la toute-puissance divine, mais elle entame également sa perfection morale. En abandonnant une partie de sa création, Dieu ne serait plus l'incarnation du bien absolu, mais un être contraint à des compromis[450]. Cette vision, profondément contradictoire, constitue pour Simplicius une preuve supplémentaire de l'inconsistance théologique et métaphysique des doctrines manichéennes, qui, en cherchant à résoudre le problème du mal, finissent par attribuer à Dieu des caractéristiques indignes de sa nature divine. L'idée même de la volonté de Dieu, c'est-à-dire sa capacité de décision ou son intention, est remise en cause : elle interroge non seulement sa volonté et sa souveraineté, mais également son caractère moral. Si Dieu peut être associé au mal ou agir de manière irrationnelle, cela remet en cause les fondements mêmes de la théologie classique, qui attribue à Dieu la perfection morale :

> Quant au bien, comme ils le disent, c'est volontairement qu'il s'est mêlé au mal, et il s'est comporté jusqu'à maintenant, selon eux, d'une manière lâche, injuste et irraisonnable, en sorte que, alors qu'ils voulaient éviter de le nommer la cause du mal, ils le décrivent comme totalement mauvais, et, selon le proverbe, fuyant la fumée ils sont tombés dans le feu[451].

Un tel geste entraîne des conséquences paradoxales et absurdes : Dieu aurait précipité les âmes dans l'abîme, en omettant – ou, pire encore, en ignorant – l'ampleur des souffrances auxquelles ces âmes ainsi libérées seraient soumises, à savoir des

[450] Voir I. Hadot, dans Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète,* introduction et édition critique du texte grec par I. Hadot, Brill, Leiden, 1996, p. 119 : « Simplicius au contraire s'efforce de montrer que, si l'on s'en tient leur propre doctrine, le comportement du dieu des manichéens se trouve en contradiction avec les épithètes glorieuses qu'ils lui attribuent (en fait il est lâche, injuste envers les siens, ce qui est aux yeux d'un platonicien peut-être le pire des blasphèmes) ».

[451] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXV, 117-121 : τὸ δὲ ἀγαθόν, ὡς οὗτοί φασιν, ἑκουσίως ἑαυτὸ τῷ κακῷ συνανέμιξε· καὶ δειλῶς καὶ ἀδίκως καὶ ἀνοήτως κατ'αὐτοὺς μέχρι νῦν διεγένετο, ὥστε φεύγοντες αἴτιον αὐτὸ τοῦ κακοῦ εἰπεῖν, πάγκακον ὑπογράφουσι· καί, κατὰ τὴν παροιμίαν, φεύγοντες τὸν καπνὸν εἰς τὸ πῦρ ἐμπεπτώκασιν.

punitions et des tortures. Ces châtiments apparaissent dès lors comme foncièrement injustes. En effet, les âmes, condamnées à perpétuer le mal, participent intrinsèquement de la nature divine et, de surcroît, ne sauraient être tenues responsables d'aucune faute commise. Ce geste ne se contente pas de remettre en question la seule volonté de Dieu ; il ouvre également la voie à une remise en cause plus profonde de sa toute-puissance ainsi que de son incorruptibilité, qualités pourtant traditionnellement considérées comme inhérentes à sa nature divine. Une part de la substance divine demeure, de manière irrévocable, dans le royaume des ténèbres et, par conséquent, se trouve définitivement aliénée et perdue. En effet, une telle action semble incompatible avec l'idée d'un Dieu souverain et parfait : abandonner les âmes au mal, sans leur offrir la possibilité de retourner au bien, équivaut à aliéner une partie de sa propre essence, conduisant ainsi à une forme d'incomplétude qui, loin d'être transitoire, s'inscrit dans une permanence incompatible avec l'idée d'une perfection absolue.

4.1 L'autocontradiction de la doctrine manichéenne

Dans cette perspective, la vision manichéenne ne se limite pas à remettre en question le caractère divin, ce qui suffirait en soi à en souligner l'incohérence. Elle ébranle également les bases mêmes de la moralité humaine, en sapant à la fois la souveraineté de Dieu et la capacité de choix rationnel et délibéré inhérente à l'âme humaine. En introduisant l'idée d'un principe du mal, absolu et indépendant – un mal ni créé ni annihilable –, cette doctrine impose une contrainte si radicale sur les âmes qu'elles perdent toute possibilité d'exercer leur libre arbitre, les privant ainsi de la capacité à choisir entre le péché et l'abstention. La contrainte exercée par ce principe du mal est, selon cette conception, d'une telle intensité que même la toute-puissance de Dieu ne saurait la surmonter, rendant ainsi le mal insurmontable, même par une intervention divine.

Une telle position aurait cependant dû conduire ses défenseurs à reconnaître que les âmes, si elles agissent sous une contrainte absolue et inévitable, ne peuvent être tenues moralement responsables de leurs actes. En effet, dans le cadre d'une théologie morale et juridique, les actions involontaires, résultant d'une contrainte extérieure implacable, ne peuvent être considérées comme coupables ; elles sont, au contraire, excusées par les principes de justice divine et par les lois humaines. Il convient également de souligner qu'une telle conception disqualifie l'idée même de péché ou de mal absolu. Si l'on suppose que les actes – même les plus graves, tels que le meurtre ou l'adultère – sont commis sous l'influence de causes irrésistibles dépassant la volonté individuelle, leur nature pécheresse devient problématique. Ce raisonnement, en neutralisant la responsabilité morale, annihile la distinction essentielle entre bien et mal, qui repose sur la liberté de choix. En conséquence, cette doctrine non seulement contredit les fondements de la théologie classique, mais fragilise également la cohérence même du concept de justice divine et humaine[452].

Cette doctrine se heurte à une contradiction interne évidente : le mal et le péché se révèlent intrinsèquement autodestructeurs, car leur existence dépendrait de causes extérieures abolissant la liberté humaine, condition essentielle de toute responsabilité morale. En postulant un principe absolu du mal, les manichéens en

[452] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXV, 123ss.

viennent paradoxalement à nier l'existence même du mal. Leur raisonnement les conduit à une aporie logique : « s'il y a un principe du mal, il n'y a plus de mal du tout ». Si les âmes sont entraînées dans le mal par une force extérieure qui leur est supérieure, elles perdent toute capacité de choisir entre pécher ou ne pas pécher. Dans cette perspective, même les actes les plus graves seraient commis involontairement, et tout acte involontaire, selon les principes moraux et juridiques, ne saurait être imputé à l'individu à titre de culpabilité. De tels actes, en tant qu'ils échappent à la volonté humaine, sont donc pardonnés, tant par Dieu que par les lois. Une telle conception conduit à une contradiction irréductible : dans ce schéma, le péché et le mal, loin d'être expliqués ou justifiés, s'autodétruisent en tant que concepts.

Ainsi, l'hypothèse d'un principe du mal aboutit à l'effondrement de la notion même de mal, rendant ce principe inconsistant et illusoire. Cette incohérence démontre l'incapacité de la doctrine manichéenne à établir une conception cohérente et fondée de la nature du mal. Par conséquent, si, dans leur tentative d'expliquer la raison pour laquelle ces choses sont mauvaises, ils ont postulé l'existence d'une cause première du mal, alors il en découle que le mal, étant lui-même soumis au mal et contraint d'agir sous son influence, perd toute existence autonome. Si le mal, en tant que réalité indépendante, n'existe plus, alors la cause première du mal disparaît également. En conclusion, si une cause première du mal devait effectivement exister – comme ils le soutiennent –, cette cause ne pourrait ni être assimilée au mal lui-même, ni être considérée comme la cause première de ce mal. Une telle position introduit une incohérence fondamentale dans leur raisonnement, qui aboutit à une invalidation de leur hypothèse initiale :

> Si donc, cherchant la cause de ces actions en considérant qu'elles sont mauvaises, ils ont posé un principe du mal, alors, puisque ce principe a été posé et qu'il exerce une contrainte, il ne subsiste plus de mal du tout, leur discours se refuse lui-même d'une manière plaisante. Car il s'ensuit que, s'il y a un principe du mal, il n'y a plus de mal du tout. Mais s'il n'y a pas de mal, il ne devrait pas y avoir de principe du mal. En sorte que s'il y a un

principe du mal comme ils le prétendent, il n'y aura ni mal ni principe di mal[453].

4.2 L'essence primaire

La critique de l'existence d'un principe du mal, bien qu'importante, demeure insuffisante en elle-même. En effet, réfuter la possibilité d'un tel principe et en exposer l'auto-contradiction ne permet pas de répondre pleinement à la question fondamentale : « D'où provient le mal ? ». Car, bien qu'il ne puisse être rattaché à un principe producteur autonome, le mal continue de traverser et de marquer le monde sublunaire. Une autre possibilité demeure envisageable : si le mal ne peut être attribué à l'existence d'un principe, il devient nécessaire d'écarter également l'hypothèse selon laquelle il trouverait son origine en Dieu. Cette réfutation dialectique repose également sur des concepts fondamentaux.

Si Dieu est bon « selon la bonté la plus haute et la plus inaltérable » comment pourrait-il produire quelque chose qui lui soit contraire, à savoir le mal ? [454] Par leur nature même, les dieux sont les dispensateurs exclusifs de tout bien, et ne peuvent être à l'origine d'aucune forme de mal. En effet, celui qui produit quelque chose à partir de lui-même le fait en tant que cause et en tant qu'être, c'est-à-dire en tant que principe de l'existence de ce qui est produit.

Ainsi, ce qui est engendré reflète nécessairement la nature de sa cause : un être qui est cause dans son essence possède en lui-même, à titre causal, ce que son effet possède à titre d'ὑπάρξις, c'est-à-dire d'existence réelle[455]. Si, par conséquent, le bien

---

[453] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXV, 134-140 : Εἰ οὖν τούτων ὡς κακῶν ὄντων τὴν αἰτίαν ζητοῦντες ἀρχὴν ὑπέθεντο τοῦ κακοῦ, ἐκείνης δὲ ὑποτεθείσης καὶ βιαζομένης, οὐκέτι οὐδέν ἐστι κακόν, χαριέντως αὐτοῖς ὁ λόγος περιτέτραπται. Συνάγεται γὰρ ὅτι, εἰ ἔστιν κακοῦ ἀρχή, οὐκ ἔστι κακὸν ὅλως. Εἰ δὲ μὴ ἔστι κακόν, οὐδὲ ἀρχὴ ἂν εἴη τοῦ κακοῦ. Ὥστε, εἰ ἔστιν ἀρχὴ τοῦ κακοῦ, ὥς φασιν, οὔτε κακὸν ἔσται οὔτε ἀρχὴ τοῦ κακοῦ.

[454] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXV.

[455] Voir aussi Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 67, 32 : τῶν δὲ ὑπάρξεων αὐτῶν αἱ μὲν καθ'ἑαυτὰς ἔχουσι τὸ εἶναι, ἃς ἡ οὐσία πάσας περιείληφεν, αἱ δὲ ἐν ἄλλοις ὑφεστήκασιν. καὶ τούτων αἱ μὲν κατὰ σχέσιν θεωροῦνται, αἱ δὲ ἄσχετοί εἰσιν.

devait être la cause du mal, il contiendrait en lui-même son propre contraire, à savoir le mal. Dans cette dynamique, Simplicius s'inspire des principes énoncés par Proclus dans les *Éléments de théologie*. Selon cette conception, la cause, en tant que principe premier, détient de manière essentielle et originelle ce que le produit exprime à un niveau dérivé et participatif[456]. Selon une conception métaphysique structurée, tout ce qui existe se manifeste selon trois modes distincts : en tant que cause, dans sa subsistance propre, ou au niveau de la participation. Le premier mode, celui de la causalité, est attribué exclusivement aux dieux. En eux, il n'y a aucune forme de participation ; tout y est pleinement contenu soit dans leur subsistance propre, soit sous le mode de la causalité. En tant que causes premières, les dieux précontiennent, sous une forme unifiée et indivisible, tout ce qui se déploie ultérieurement dans les réalités inférieures[457]. En eux, en outre, le niveau ontologique de l'être se manifeste dans toute sa totalité, à un degré supérieur.

Admettre que le produit du mal découle de Dieu, principe du bien, reviendrait à affirmer que Dieu contient en lui-même le mal, non seulement dans son essence, mais à un degré supérieur à celui des réalités inférieures. Une telle hypothèse ne s'arrête pas là : elle impliquerait également que Dieu, en plus de porter en lui le mal, en serait le principe originel. Or, comme le souligne Simplicius, une telle affirmation constitue un véritable sacrilège envers la divinité. Une fois de plus, cette position mène à une contradiction insurmontable. Il est en effet inconcevable qu'un être possédant en lui-même une qualité essentielle, en l'occurrence la bonté, puisse produire une qualité qui lui est diamétralement opposée, à savoir le mal. Comme l'exprime Proclus dans sa *Théologie platonicienne*, ce qui est bon de manière absolue engendre nécessairement tout ce qui est bon à partir de lui-même et ne peut en aucune manière être la cause de son contraire. De même que la source de la vie ne peut être responsable du manque de vie, et que ce qui produit la beauté ne saurait participer à la déformation ou à l'absence de beauté, ce qui constitue la cause première du bien ne peut, par nature, être à l'origine de productions relevant de l'opposé.

[456] Proclus, *Éléments de théologie*, 65.

[457] Proclus, *Éléments de théologie*, 47. À ce propos voir M. Abbate, in Proclo, *Teologia Platonica*, *cit.,* p. 71-72.

Ainsi, attribuer à Dieu la capacité de produire le mal revient à nier la cohérence de sa perfection et de sa bonté absolue, ce qui rend une telle hypothèse philosophiquement et théologiquement insoutenable[458].

Le raisonnement de Proclus s'appuie sur son commentaire du livre II de la *République* de Platon, où, en accord avec les enseignements des oracles chaldaïques[459], il prend pour point de départ l'axiome fondamental selon lequel « tout dieu est bon »[460]. Cet axiome met en lumière la manière dont l'essence propre de Dieu est intrinsèquement conforme au bien. Dieu possède le bien non pas comme une qualité accidentelle ou une propriété acquise, mais en tant qu'essence même (πᾶς οὖν θεὸς ὄντως ἀγαθός)[461]. Le bien est inhérent à son *essence*, et non une réalité adventice ou contingente : οὐσιωμένος κατὰ τὸ ἀγαθὸν καὶ οὐκ ἔχων ἐπίκτητον οὐδ'ὡς ἕξιν τὸ ἀγαθόν[462]. Contrairement à des propriétés ontologiquement subordonnées, telles qu'une hexis ou disposition acquise, le bien n'est pas une simple caractéristique associée à Dieu, mais le mode fondamental et essentiel par lequel son être peut être partiellement défini.

Dans cette perspective, le bien ne constitue pas un attribut accidentel, mais le principe structurant de l'être divin. Cette distinction ontologique souligne l'importance du terme ὑπάρξις, employé aussi bien par Proclus que par Simplicius, pour désigner l'être en tant que fondement de toutes les qualités qui caractérisent un sujet. Une telle conception montre que le bien ne peut être compris comme un simple *habitus* ou une réalité dérivée dans l'être divin, mais comme l'élément constitutif par

[458] Proclus, *Théologie Platonicienne*, I, 18, 83,10-24 : « C'est donc pour la même raison que les dieux existent et qu'ils sont pourvoyeurs de tous les biens et d'aucun mal. En effet, le bien absolu non seulement fait exister tout ce qui est bon en le tirant de lui-même, mais aussi n'est aucunement cause de son contraire, puisque également ce qui est producteur de vie n'est pas cause de l'absence de vie, et ce qui est créateur de beauté n'a aucun rapport avec ce qui est sans beauté et laid ni avec les causes de cette laideur. Il n'est donc pas permis non plus que ce qui fait exister les biens à titre premier soit cause des productions contraires, autrement dit de là-bas s'avancent les biens sans souillure, sans mélange et dans une forme simple. Aussi, la cause divine des biens est fixée éternellement en elle-même, tout en répandant sur les êtres inférieurs une généreuse participation à ces biens » (Traduction de H.D. Saffrey, dans Proclus, *Théologie Platonicienne*, Livre I. texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L.G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 1968).

[459] Proclus, *Commentaire sur la République de Platon*, I, 28, 10-25.

[460] Platon, *République*, 379B1.

[461] Proclus, *Commentaire sur la République de Platon*, I, 28, 17.

[462] *Ibid*., I, 28, 18-19.

excellence de son essence : κατ'αὐτὴν ἄρα τὴν ὕπαρξιν ὁ θεὸς ἀγαθός[463]. Ainsi, dans le cas de Dieu, la ὑπάρξις ne désigne pas seulement un mode de participation au bien, mais établit que Dieu est bon dans son être même, de manière essentielle et absolue :

> Tout dieu donc est essentiellement bon, puisqu'il est constitué dans son essence même selon le bien, et qu'il n'a pas le bien comme chose venue de surcroît ni comme habitus acquis, car ce qui est bon de cette manière, n'étant pas essentiellement bon, a seulement participé au bien. C'est donc selon son être même que le dieu est bon, selon qu'il est aussi dieu, n'étant pas une certaine chose, ensuite bon, mais étant « bon par soi », de même que le Premier Principe est le Bien par soi. Quoi qu'il en soit, ce premier axiome une fois admis, il se fait une division en deux syllogismes, par quoi l'on montre que tout dieu d'une part est cause de biens, d'autre part n'est cause d'aucun mal[464].

En effet, toute entité qui accède à l'existence procède nécessairement du divin. Par conséquent, elle portera en elle, par sa nature même, une part du bien[465].

---

[463] Proclus, *Commentaire sur la République de Platon*, I, 28, 21.

[464] *Ibid.*, I, 28,17-26.

[465] Proclus, *De l'existence du mal*, 41, 5-22 « En effet, si le divin est, comme on le dit dans le *Phèdre* de Platon, tout ce qui est bon, beau et sage, alors le divin lui-même créera le mal en agissant contrairement à sa propre nature, ou alors toute entité qui naîtra de lui sera empreinte de bonté et le fruit de cette bonté qui demeure en lui. Mais le feu, comme on dit, ne peut refroidir ; ni le bien tirer le mal de lui-même. De deux choses l'une : soit il faut dire que le mal n'est pas un mal s'il vient de Dieu, soit il faut reconnaître que le mal est bien un mal et qu'il ne peut donc pas venir de Dieu. Cependant, il a déjà été prouvé que le mal existe. La cause du mal doit donc être autre, comme le disait déjà Platon, puisque toutes les bonnes choses se développent à partir d'une cause unique et que l'origine du mal doit remonter à une autre cause, et non au divin ; tout ce qui existe vient du divin et est donc bon. Tout est donc bon ; toute lumière terrestre dérive de la lumière, de l'éclat et de la puissance, et elle fait partie de la puissance de l'éclat et de la bonté émanant du cœur des dieux » (Traduction de D. Isaac, dans Proclus, *Trois études sur la providence*, III. *De l'existence du mal*. Texte établi et traduit par D. Isaac, avec une note additionnelle par C. Steel, Paris, Les Belles Lettres, 1982).

4.3. *L'existence adventice*

À ce stade, aucune alternative rationnelle ne demeure : si le mal tire son origine de Dieu, il ne peut être qualifié de mal, puisque tout ce qui procède de Dieu est nécessairement bon. En revanche, si le mal devait être considéré comme une οὐσία autonome, il ne pourrait provenir de Dieu. Mais alors, comment le mal pourrait-il revendiquer une existence propre tout en participant, d'une manière ou d'une autre, au bien ? Proclus souligne, dans ce contexte, que le mal, lorsqu'il se manifeste accessoirement au sein des entités particulières, n'est jamais entièrement dissocié du bien. Sous quelque modalité que ce soit, il participe nécessairement du bien, précisément parce qu'il est circonscrit et limité par l'existence de celui-ci. Par conséquent, il est impossible de concevoir le mal comme totalement dépourvu de toute relation avec le bien[466]. En effet, le mal en soi, dans son hypothétique pureté, dépasse même le non-être relatif, tout comme le bien en soi transcende l'être, en tant qu'il constitue l'accomplissement parfait de l'être absolu. Ainsi, envisager le mal comme une ὑπόστασις ou une οὐσία autonome s'avère incompatible avec la structure ontologique des êtres[467]. Si le mal possédait une essence propre, semblable à celle de

[466] Voir, Proclus, *Théologie Platonicienne*, I, 18, 46 : « Car, même ici-bas, il n'est pas permis au mal d'exister sans être mêlé au bien et d'être entièrement séparé de lui, et si même telle chose que voici est un mal pour la partie, pour l'univers du moins et pour l'ensemble du monde, elle est nécessairement bonne. Oui, le tout est éternellement bienheureux : il est composé de parties parfaites et qui se comportent toujours selon leur nature ; mais ce qui est contre nature, voilà ce qui a toujours été un mal pour les êtres particuliers, et c'est en eux que l'on trouve la laideur, la démesure, la perversion et la pseudo-existence. De fait, ce qui est corrompu, c'est par rapport à lui-même qu'il est corrompu et qu'il perd sa perfection propre, mais par rapport au tout il est incorruptible et impérissable ; et tout ce qui subit la privation du bien, c'est par rapport à lui-même et à son être propre qu'il en est privé en raison d'une impuissance de nature, mais par rapport à la totalité et en tant qu'il est une partie du tout, il est bon » (Traduction de H.D. Saffrey, en Proclus, *Théologie Platonicienne*, Livre I. Texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L.G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 1968).

[467] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXV, 159-166 : « Il faut donc dire que le mal tel que le conçoivent ceux qui posent un principe du mal, ainsi que la plupart de ceux qui éprouvent des difficultés à son sujet – à savoir que le mal est une essence ayant une sorte d'existence à titre premier, comme le bien, et une puissance qui est égale à celle du bien et qui est contraire à égalité par rapport à lui ; que ce mal précisément est une essence qui, par sa nature propre, ne se mêle pas à son contraire, le bien, comme le noir se comporte envers le blanc et le froid envers le chaud -, il faut donc dire que ce mal-là n'existe d'aucune manière dans la nature des étants (Ῥητέον τοίνυν ὅτι τοῦτο μὲν τὸ κακὸν ὃ οἱ τὴν ἀρχὴν τοῦ κακοῦ τιθέντες καὶ οἱ πολλοὶ τῶν ἀπορούντων περὶ αὐτοῦ ἐννοοῦσιν – οὐ{σί}αν τινὰ προηγουμένην ἔχουσαν ὑπόστασιν, ὥσπερ τὸ ἀγαθόν, καὶ δύναμιν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ παρισουμένην καὶ ἐναντίαν ἐξίσου πρὸς αὐτό, καὶ αὐτὸ δὴ τοῦτο τὸ κακὸν οὐσίαν ἄμικτον

l'homme ou du cheval, il disposerait nécessairement d'une certaine perfection inhérente à sa nature et à sa forme. Or, toute forme qui atteint la perfection correspondant à sa propre nature est, par définition, bonne et non mauvaise. Ainsi, même le mal, en tant qu'essence, serait amené à désirer un certain type de bien, ce qui est manifestement absurde. En effet, toutes les choses qui existent ou qui sont venues à l'existence tendent naturellement vers le bien. Comment alors le mal pourrait-il appartenir à l'ordre des choses existantes, s'il est privé de cette inclination fondamentale ? Par ailleurs, ce qui est absolument contraire au bien, comment pourrait-il désirer une nature qui lui est intrinsèquement opposée ? Il est tout aussi inconcevable qu'un être, quelle que soit sa nature, existe sans désirer le bien. Car c'est précisément ce désir du bien qui fonde l'existence des êtres, les appelle à être, et leur permet de persister dans l'être.

Ainsi, si le mal est véritablement contraire au bien, il ne peut participer à ce désir universel qui sous-tend l'existence même. Par conséquent, le mal, en tant qu'entité autonome et contraire au bien, s'avère logiquement impossible. Proclus revient plusieurs fois sur le sujet[468]. En particulier, dans son traité *De l'existence du mal*, il donne une définition du concept de παρυπόστασις, affirmant que ce type de « quasi-existence » appartient à « tout ce qui ne procède pas d'un principe conforme à la nature et n'atteint pas sa plénitude dans une fin déterminée »[469]. C'est pourquoi « la quasi-existence peut être définie comme une manifestation imparfaite, dépourvue de finalité, de véritable cause, et marquée par une indétermination absolue »[470].

L'existence, en effet, appartient aux réalités qui procèdent d'un principe et tendent vers une finalité, tandis que la quasi-existence se rapporte à tout ce qui ne dérive pas d'un principe conforme à la nature et ne trouve pas son achèvement dans une fin déterminée. En ce sens, il n'existe pas de cause unique du mal : aucune cause intrinsèque ou première ne donne naissance directement au mal ou ne le produit de

---

εἶναι τῇ ἑαυτοῦ φύσει πρὸς τὸ ἐναντίον αὐτῷ τὸ ἀγαθόν, ὡς ἔχει τὸ μέλαν πρὸς τὸ λευκὸν καὶ τὸ ψυχρὸν πρὸς τὸ θερμόν –, τὸ δὴ τοιοῦτον κακὸν οὐδὲ ἔστιν ὅλως ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων) » (trad. I. Hadot).

[468] Sur cette question voir P. d'Hoine, « Les arguments de Proclus contre l'existence d'Idées des maux », *Études platoniciennes*, 8, 201, p. 75-103 ; M. Abbate, « *Parypóstasis*: il concetto di male nella quarta dissertazione del Commento alla *Repubblica* di Proclo », *Rivista di Storia della Filosofia*, 53 1998, p. 109-115.

[469] Proclus, *De l'existence du mal*, IV, 50.33-34.

[470] Proclus, *De l'existence du mal*, IV, 50.31-35 ; III, 49.10-16.

manière volontaire. Bien au contraire, la dynamique inverse s'impose : tout ce qui existe trouve son fondement dans le bien, tandis que le mal se manifeste comme une altérité extérieure, une privation de la finalité propre à chaque entité. La fin ultime de toute action réside dans le bien, et le mal, dans le domaine de l'action, apparaît comme l'absence ou la déviation de ce but.

Le mal n'a pas d'essence, ni même de forme « par laquelle il est ce qu'il est »[471]. Par conséquent, on peut dire que le mal ne possède aucune identité avec lui-même. Le mal est toujours mal à quelque chose, comme une sorte de parasite ontologique : il représente un manque et une forme de privation du bien. Simplicius reprend ici ce qu'il a expliqué dans le *Commentaire sur les* Catégories, en reprenant les concepts de forme et de privation. Le mal, n'ayant pas d'existence en soi, existe de manière adventice par rapport au bien ; il est une privation du bien et une chute par rapport au bien[472]. Le mal peut être envisagé comme intrinsèquement lié au bien, à l'instar de la claudication par rapport à la marche. En effet, marcher de manière normale constitue une activité naturelle et propre à l'être humain, tandis que la claudication ou la boiterie apparaissent comme des conséquences accidentelles résultant d'une altération ou d'une déficience du pas, c'est-à-dire de l'activité première. Ces états, en tant que privations ou déviations de la marche, n'existent qu'en relation avec celle-ci et ne possèdent aucune autonomie ontologique. Dans le cas du bien et du mal, il apparaît que l'un est conforme à la nature tandis que l'autre lui est contraire. Ce qui est contraire à la nature n'existe qu'accidentellement en relation avec ce qui lui est conforme : le mal, en l'occurrence, par rapport au bien, et non l'inverse. Personne, en effet, ne soutiendrait que le fait d'atteindre un but dépend du fait de l'avoir manqué, pas plus que la santé ne dépend de la maladie.

Au contraire, c'est l'échec à atteindre le but qui s'inscrit comme une occurrence fortuite par rapport à la réussite, tout comme la maladie est une déviation par rapport à la santé. La finalité première de la nature est la santé, car elle agit en vue de la préservation et du bien-être de l'être vivant, autrement dit, en faveur de ce qui

---

[471] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Epictete*, XXXV, 168 ; Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote,* 417.25-418.19. Voir L. Cardullo, « Il male come "privazione". Simplicio e Filopono in difesa della materia», *Peitho. Examina antiqua*, 8, 2017, p. 391-408.

[472] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXV, 184-186 : Ὥστε οὐκ ἔστι τις προηγουμένη φύσις καὶ ὑπόστασις τοῦ κακοῦ, ὥσπερ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλὰ παρυφίσταται τῷ ἀγαθῷ, ἔκπτωσις αὐτοῦ καὶ στέρησις ὑπάρχον.

est conforme à son essence. De manière générale, la finalité première de toute action est ce pour quoi cette action est entreprise. Toutefois, à cette quête de réussite ou d'atteinte du but peut survenir, de façon accidentelle, l'échec, lorsque l'action ne parvient pas à accomplir ce pour quoi elle avait été initiée. L'insuccès remplace alors la fin initialement visée.

Or, ce qui survient accidentellement, et souvent contre notre volonté, par rapport à une finalité première, peut être qualifié à juste titre de phénomène adventice. En revanche, on ne saurait affirmer que la finalité première elle-même soit adventice par rapport à ce qui surgit de façon fortuite et contraire à notre intention[473]:

> Si donc aucune chose ne recherche le mal, il ne possède pas d'existence a titre premier. Puisque, en un mot, est et devient de la manière qui a été dit, on peut affirmer à bon droit qui n'existe que de manière adventice et non pas qu'il existe [474].

[473] Simplicius, *Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète*, XIV, 362-363 ; Proclus, *De l'existence du mal*, III, 11-27 : « Même le non-être absolu lui-même est d'une certaine manière plus authentique que ce qu'on appelle le mal. Le mal n'existe donc pas d'une manière encore plus radicale que n'importe quelle forme de non-être. Car si, comme on peut le lire chez Platon, le créateur a non seulement créé les essences de tout ce qui est bon en ce monde, mais n'a pas non plus voulu que le mal existe, comment le mal peut-il exister puisqu'il est contraire à la volonté du créateur ? En effet, il ne lui est pas possible de vouloir une chose et d'en faire une autre, mais la volonté et l'action coïncident dans les substances divines. C'est pourquoi, non seulement le mal ne fait pas partie du projet du créateur, mais il n'existe pas, non pas tant parce que le créateur ne le crée pas - car il n'est pas permis de le penser - mais parce qu'il dispose que le mal ne soit pas. En fait, la volonté du créateur ne prévoit pas que le mal ne découle pas de la création, mais que le mal n'est pas » ; Proclus, *De l'existence du mal*, X, 1-3 : « C'est donc à juste titre que Platon affirme dans le *Timée* que toutes les choses sont bonnes dans le projet originel du créateur, et qu'il n'y a rien de mauvais » (Traduction de D. Isaac, en Proclus, *Trois études sur la providence*, III. *De l'existence du mal*. Texte établi et traduit par D. Isaac, avec une note additionnelle par C. Steel, Paris, Les Belles Lettres, 1982).

[474] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXV, 241-244 : Εἰ οὖν μηδὲν ἐφίεται τοῦ κακοῦ, οὐκ ἔστιν ὑπόστασις αὐτοῦ προηγουμένη. Ἐπειδὴ δέ ἐστιν ὅλως καὶ γίνεται κατὰ τὸν εἰρημένον τρόπον, εἰκότως παρυφίστασθαι λέγεται καὶ οὐχ ὑφίστασθαι.

V. *Une plongée renouvelée dans la* sympathéia

Dans quel cadre peut-on alors parler d'un certain type de mal, bien qu'il n'existe pas en soi ? Ce cadre se trouve dans ce que nous observons dans le monde sublunaire. Socrate, dans le *Théétète*, l'illustre en affirmant que les maux « ne peuvent avoir leur siège parmi les dieux, mais errent dans la nature mortelle et dans ce monde-ci »[475]. Comme nous tenterons de l'analyser dans le chapitre suivant, les corps ultimes produits par Dieu, situés sous la sphère lunaire, ne sont pas immuables. Leur essence est soumise au changement, un changement qui inclut la possibilité de recevoir des dispositions contraires à leur nature. Ce phénomène de déviation caractérise la nature même du mal. Ce dernier ne se manifeste pas dans ce qui se trouve au-delà du monde sublunaire et du domaine mortel, car il constitue précisément une déviation par rapport au bien ultime.

Comment dès lors concevoir le mal dans ce cadre et justifier l'existence d'actions universellement perçues comme mauvaises ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de partir du fondement ontologique. Si Dieu avait limité son activité au seul domaine céleste, le mal n'aurait pas affecté les êtres. Cependant, en tant que source de tout bien, Dieu n'a pas négligé ce bien inférieur dans le monde sublunaire, domaine de la génération et de la corruption, où se produisent nécessairement non seulement des formes, mais également la privation de ces formes. C'est ainsi qu'émerge quelque chose de contraire au bien inférieur, défini comme sa privation[476]. Une telle déviation se manifeste également dans l'âme et le corps humains.

L'âme, par sa nature, possède une essence noble et immuable qui, tant qu'elle demeure en elle-même, reste à l'écart de tout mal. Le démiurge, dans son œuvre créatrice, a également engendré des âmes destinées à habiter le monde sublunaire. Par un lien indissoluble, il unit les réalités premières aux dernières, assurant ainsi une cohésion vitale. Ces âmes, ultime création du démiurge, sont naturellement disposées

[475] Platon, *Thèetete*, 176A. Sur cette question voir. J. Opsomer e C. Steel, *Evil without a cause. Proclus'Doctrine on the Origin of Evil, and its Antecedents in Hellenistic Philosophy*, in T. Fuhrer and M. Erler (éd.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22–25. September 1997 in Trier*Verlag, Stuttgart 1999, p. 229-260 ; A.C. Lloyd, *Parhypostasis in Proclus*, dans G. Boss et G. Seel (éd.), *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel, 20 au 23 juin 1985*, Zürich, Éditions du Grand midi, 1987, p. 145-157.

[476] Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 361, 1-363,7.

à descendre dans le monde sublunaire et à s'unir aux corps, réalisant ainsi l'enchevêtrement de l'immatériel et du matériel.

Un tel mécanisme s'inscrit donc dans la providence du démiurge : προνοίᾳ τοῦ πατρὸς καὶ δημιουργοῦ τῶν ὅλων καὶ τὰς τοιαύτας ψυχὰς παραγαγόντος, ἵνα τὰ ἔσχατα συνδεθῇ τοῖς πρώτοις διὰ τῶν ἀλύτων δεσμῶν τῆς ζωτικῆς συνοχῆς[477]. Afin que le monde puisse atteindre une perfection totale, il est nécessaire qu'il englobe non seulement les biens premiers et intermédiaires, mais également les biens ultimes, essentiels à l'accomplissement de cette perfection. De surcroît, il est impératif que les biens premiers et intermédiaires, en tant que réalités pleinement bonnes, ne soient pas relégués à une position inférieure, dépourvue d'honneur et de puissance. Une telle condition les priverait de leur statut de principes producteurs d'êtres soumis aux cycles de génération et de corruption, les réduisant eux-mêmes à l'état de tels êtres. Comme il sera examiné dans le chapitre suivant, une croyance demeure chez les êtres humains : l'idée selon laquelle tout ce qui survient dans le monde sublunaire participe, d'une manière ou d'une autre, à un bien dicté par la providence divine. Cette conception renvoie au principe de *sympatheia*, qui envisage la réalité dans sa totalité comme un être vivant, où chaque niveau de réalité, en harmonie avec les autres, constitue une partie intégrante du tout. Les néoplatoniciens ont intégré cette notion de *sympatheia* dans leurs doctrines métaphysiques, soutenant que même les éléments les plus vils, observés dans le monde sublunaire, remplissent une fonction nécessaire et bénéfique dans l'harmonie universelle. En ce sens, il devient possible de concilier l'existence du mal et de la corruption avec la bonté intrinsèque du *cosmos*[478].

[477] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, 284-286.

[478] Sur cette réflexion, voir G. Shaw, *Theurgy and the Soul*, *op.cit.,* p. 54-55. Voir aussi C. Addey, *The Role of Divine Providence, Will and Love in Iamblichus'Theory of Theurgic Prayer and Religious Invocation*, in E. Afonasin, J. Dillon, J. Finamore (éd. par) *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden-Boston, Brill 2012, p. 133-150.

Chapitre II

Le voyage maritime

I. Les échos de la trame cosmique

Comme nous avons cherché à le démontrer tout au long du parcours tracé jusqu'ici, dans la pensée de Simplicius, le concept d'harmonie s'érige en principe ontologique et métaphysique – fondement même du réel et clé d'intelligibilité de l'ordre cosmologique parfait qui régit l'univers : il s'agit d'un ordre inhérent au cosmos lui-même, une disposition ontologique dans laquelle tout ce qui existe est soumis à l'influence du Bien. Cette cohésion profonde unit l'ensemble des aspects de la réalité et tous les êtres du *cosmos*, du Bien suprême jusqu'aux réalités ultimes. Une conception ainsi formulée trouve, selon Simplicius, son ancrage dans le *Timée* de Platon : après l'engendrement des dieux célestes, Platon fait proclamer par le Démiurge que, sans l'avènement des êtres mortels dans la sphère sublunaire, l'univers demeurerait inachevé, privé de sa complétude essentielle[479]. Ainsi, le Démiurge

[479] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 1361, 1-4 : λέγει γὰρ πρὸς τοὺς οὐρανίους ὁ πρῶτος δημιουργός· "θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων", καὶ προελθών· "θνητά, φησίν, ἔτι γένη λοιπὰ τρία. τούτων δὲ μὴ γινομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται". Simplicius fait référence à Platon, *Timée* 41B7-8. Voir Platone, *Timeo*, éd. par F. M. Petrucci, introduction de F. Ferrari, Milano, Mondadori, 2022, p. 300 ; M. Migliori, *Il disordine ordinato*, *La filosofia dialettica di Platone*, Vol. I, Brescia, Editrice Morcelliana, 2013, p. 663-674. Pour une étude sur la théologie platonicienne, *Cf.* G. Van Riel, *Plato's Gods. Ashgate studies in the history of philosophical theology*, Farnham, Ashgate, 2013. Voir aussi C. Guldentops, *Plato's Timaeus in Simplicius'* Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*. A Confrontation with Alexander*, in T. Leinkauf et C. Steel (éd. par), *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance (Plato's Timaeus and the foundations of cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance)*, Leuven, Leuven University Press, 2005, p. 195-212.

délègue aux dieux célestes l'engendrement des êtres vivants, instituant par là une distinction nécessaire entre ces derniers et les premières émanations de l'Un.

Or, c'est précisément cette différenciation qui constitue la condition même de possibilité de l'ordre cosmique. Sans cette altérité ontologique entre les strates du réel, nul ordre ne saurait émerger, car c'est en effet cette différence qui rend possible une totalité structurée, où les premiers et les derniers se nécessitent mutuellement dans l'économie de l'être. C'est précisément en vertu de cette différence ontologique que l'on peut légitimement concevoir une harmonie entre des degrés hiérarchiquement distincts de la réalité. La discontinuité des ordres de l'être fonde ainsi dialectiquement la possibilité d'une harmonie cosmique, où la multiplicité trouve son unité non dans l'identité, mais dans la tension ordonnée des différences.

Comme le souligne Simplicius en interprétant le dialogue platonicien, si ces êtres étaient directement issus du principe créateur et recevaient de lui le souffle vital, ils participeraient à l'essence même des dieux, effaçant ainsi toute hiérarchie ontologique. Par ce mouvement, écrit Simplicius, Platon révèle comment le Démiurge infuse l'intellect divin aux substances existantes dans le monde, leur conférant ainsi une part de l'ordre et de l'intelligibilité du principe premier, tout en les maintenant distinctes de celui-ci[480].

Cette conception du réel permet d'articuler l'expérience du mal et de la corruption au sein d'un cosmos essentiellement bon, émanant d'une bonté principielle. Simplicius s'inscrit dans une lignée déjà tracée du néoplatonisme, que Jamblique a particulièrement consolidée. Comme l'a souligné Gregory Shaw, le concept de *sympathie cosmique* exprime à la fois une relation d'analogie entre le monde intelligible et le monde sensible, et l'idée selon laquelle chaque partie de l'univers est à la fois nécessaire et intrinsèquement bénéfique à l'harmonie du tout[481]. Dans cette

[480] Voir Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 1360, 24-1361,11. Simplicius fait référence à Platon, *Timée* 47C1-4.

[481] G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus,* Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1995, p. 54. Pour un approfondissement sur le thème de la sympathie universelle et le rôle de la théurgie chez Jamblique, voir P. Athanassiadi, « Le théurge comme dispensateur universel de la grâce : entre les Oracles chaldaïques et Jamblique », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 61, 2015, p. 41-68 (49-52). Voir aussi Éd. Des Places, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique,* Paris, Klincksieck, 1964. Pour une étude sur la théurgie néoplatonicienne, voir C. Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*, Farnham, Ashgate 2014. Pour un analyse du concept *sympathéia*, *Cf.* aussi K.

perspective, comme nous le verrons, même toute réalité qui, sous un certain regard, peut être perçue comme mauvaise, relève au contraire de la catégorie du nécessaire, en tant qu'élément intrinsèque à l'équilibre cosmique, permettant ainsi de préserver intacte la souveraine bonté intelligible :

> Et parce que la faiblesse des lieux matériels et terrestres ne reçoit pas la puissance intacte et la vie toute pure des êtres éthérés, elle transporte sa propre passion aux causes première. […] Et pourrait se produire la même chose dans l'harmonie et le mélange de l'univers, en sorte que les mêmes causes soient salvifiques pour l'ensemble de l'univers en raison de la perfection de ce qui est présent et de ce à quoi il l'est, mais nuisibles aux parties en raison de l'asymétrie individuelle. En conséquence, dans le mouvement du tout, les révolutions conservent toutes également l'ensemble du monde, mais souvent un des êtres partiels est poussé par une autre partie, ce que nous voyons clairement se produire dans la danse. De nouveau donc l'état qui périt et change devient connaturel aux êtres

---

Ierodiakonou, *The Greek concept of* Sympatheia *and Its Byzantine Appropriatium in Michael Psellos*, en P. Magdalino, M. Mavroudi, *The Occult Science in Byzantium*, Geneva, La Pomme d'Or, 2006 p. 97-117 (98-101) ; M. Abbate, *Why is everything full of gods? Metaphysical and theological explanation of divine presence in the cosmos according to Proclus and other late Neoplatonic authors*, in L. Cardullo, J. Finamore, C. Militello (éd. par), *Platonism Through the Centuries. Selected Papers from the 20th Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies*, Chepstow, Prometheus Trust, 2025, p. 133-150 ; C. Van Liefferinge, *La Théurgie. Des* Oracles chaldaïques *à Proclus*, Liège, Presses Universitaire de Liège, 1999, p. 60-68. C. Van Liefferinge souligne également le rôle fondamental du stoïcisme dans le développement de ce concept, qui s'est ensuite élargi : « Si le terme συγγένεια remonte à Pindare qui l'utilise dans son sens étymologique d'appartenance à un même génos, c'est avec Platon qu'il prend toute sa richesse spirituelle, notamment à partir du Phédon, où l'on découvre son sens philosophique de parenté de l'âme avec l'Idée. Ce sens évolue jusqu'à *l'Épinomis* où la συγγένεια apparaît dans le δεσμός qui relie toutes choses entre elles. Quant au concept de la sympathie universelle, s'il répond certes au sentiment profond qu'ont les hommes de l'existence de connexions entre les différentes parties de l'univers, que l'on rencontre chez beaucoup de philosophes, toutefois, il faut attendre les Stoïciens pour qu'il s'intègre dans une théorie scientifique ou philosophique. Il deviendra alors le dogme fondamental de la magie, de la médecine, de l'alchimie, de l'astrologie. Les Stoïciens et, à leur suite, Cicéron s'en sont servis afin de rendre raison de la divination. C'est par le principe de la sympathie que Plotin aussi explique la magie et l'action du magicien : celle-ci ne s'exerce que parce qu'il existe préalablement des liens naturels entre les êtres. Et, en ce qui concerne la sympathie naturelle entre l'image et son original, il attribue 'aux sages d'autrefois'certaines cérémonies au cours desquelles ils provoquent la descente des forces du ciel sur la terre par la sympathie d'un objet approprié » [p. 62]. L'idée stoïcienne de la *sympatheia* est également reprise par Plotin, voir à ce sujet A. Pigler, « La réception plotinienne de la notion stoïcienne de sympathie universelle », *Revue de Philosophie Ancienne*, 19/1, 2001, p. 45-78.

> partiels, et il ne faut pas attribuer cela non plus aux causes totales et premières, soit comme inhérent à elles, soit comme descendant d'elles dans les choses d'ici-bas. En voilà assez pour démontrer que ni les dieux du ciel eux-mêmes ni leurs dons ne sont malfaisants [482].

Comme nous avons tenté de le mettre en évidence dans le chapitre précédent, Simplicius réaffirme avec vigueur que le Bien constitue l'unique source et le principe absolu de tous les êtres, en tant que cause première et producteur universel de toute réalité bonne (πάντων τῶν ὄντων πηγὴ καὶ ἀρχὴ τὸ ἀγαθόν ἐστιν)[483]. À partir de lui-même, il engendre (παράγω) l'ensemble des êtres selon un ordre hiérarchique : les premiers biens, les réalités intermédiaires et les biens ultimes. Les premières émanations de l'Un (τὰ πρῶτα παραγόμενα) procèdent directement de sa nature et en sont l'expression la plus pure : elles sont ainsi désignées comme des bontés en soi (αὐτοαγαθότης), étant immobiles, immuables et établies dans la béatitude éternelle[484].

---

[482] É. des Places, dans Jamblique*, Les mystères d'Égypte*, I, 18, 52-68. Édition critique de référence, avec traduction de É. des Places, Jamblique*. Les mystères d'Égypte*, Paris, Les Belles Lettres, 1966 : ἔτι τοίνυν ἡ ἀσθένεια τῶν ἐνύλων καὶ περιγείων τόπων τὴν ἀκραιφνῆ δύναμιν καὶ τὴν καθαρωτάτην ζωὴν τῶν αἰθερίων μὴ χωροῦσα τὸ ἑαυτῆς πάθημα μεταφέρει εἰς τὰ πρῶτα αἴτια· […] Γένοιτο δ'ἄν τι καὶ τὸ τοιοῦτον ἐν τῇ τοῦ παντὸς ἁρμονίᾳ καὶ κράσει, ὡς τὰ αὐτὰ τῷ μὲν ὅλῳ καὶ παντὶ σωτήρια εἶναι διὰ τὴν τελειότητα τῶν τε ἐνόντων καὶ οἷς ἔνεστι, τοῖς δὲ μέρεσι βλαβερὰ διὰ τὴν μεριστὴν ἀσυμμετρίαν. Καὶ ἐν τῇ τοῦ παντὸς οὖν κινήσει πᾶσαι μὲν αἱ περιφοραὶ τὸν πάντα κόσμον ὠσαύτως διαφυλάττουσιν, ἓν δέ τι τῶν ἐν μέρει πολλάκις θλίβεται ὑπ'ἄλλου μέρους, ὅπερ καὶ ἐν ὀρχήσει περιφανῶς ὁρῶμεν γιγνόμενον. Comme le remarque J. F. Finamore, bien que l'âme humaine soit distincte des dieux ainsi que des autres catégories supérieures d'âmes, cette séparation n'est pas de nature absolue ni définitive – sans quoi la pratique théurgique elle-même deviendrait inconcevable. En effet, dans le *De Mysteriis*, Jamblique expose sa doctrine de l'illumination divine, selon laquelle les dieux et les entités suprahumaines peuvent exercer une influence sur les rites terrestres sans avoir à descendre ni à entrer en contact direct avec la matière. La divinité ou l'ange émet alors sa lumière éthérée vers le monde inférieur, le pénétrant ainsi de sa puissance. *Cf.* J. F. Finamore, *Reason and Irrationality: The intersection of philosophy and magic in later Neoplatonism*, in R. C. Fowler, *Plato in the Third Sophistic* (éd. par), Berlin, München, Boston, De Gruyter, 2014, p. 52.

[483] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, I, 45.

[484] *Ibid.*, I, 84-87 : « Donc les premières choses qui sont produites par le bien premier n'ont jamais cessé d'être des biens, en vertu du fait qu'elles sont de même nature que lui ; étant immobiles, immuables et fixées dans la béatitude qui demeure toujours la même, elles ne sont jamais dans l'indigence du bien, parce qu'elles sont des bontés-en-soi (Τὰ μὲν οὖν πρῶτα τῶν ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ παραγομένων διὰ τὸ πρὸς αὐτὸ ὁμοφυὲς οὐκ ἐξέστη τοῦ εἶναι ἀγαθά· ἀκίνητα ὄντα καὶ ἀμετάβλητα καὶ ἐν τῇ αὐτῇ ἀεὶ μακαριότητι ἱδρυμένα οὐκ ἐνδεῖ τοῦ ἀγαθοῦ, ὅτι αὐτοαγαθότητές εἰσι) » (trad. I. Hadot). Sur ce point, voir I. Hadot, dans Simplicius, *Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète*, introduction et édition critique tu texte grecque par I. Hadot, Leiden, Brill, 1996, p. 91-98 ; I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études Augustiniennes, 1978, p. 169-177.

Au second degré de l'ordre hiérarchique se tiennent les biens intermédiaires, qui demeurent perpétuellement ancrés dans le Bien et ne le possèdent que par participation (κατὰ μέθεξιν ἔχει τὸ ἀγαθόν)[485]. Contrairement aux premières hypostases, ces réalités ne sont pas immobiles, mais portent en elles-mêmes le principe de leur propre mouvement, étant ainsi automotrices. Tel est le cas des âmes, qui, en raison de leur nature intermédiaire, se meuvent par elles-mêmes tout en animant le corps, réalisant ainsi la médiation entre l'intelligible et le sensible[486]. Au dernier degré de l'ordonnancement hiérarchique se trouvent les biens ultimes, relégués à la sphère sublunaire. À la différence des deux premiers ordres de réalité, ces entités sont marquées par la contingence et la possibilité d'une déviation hors de leur essence propre : elles peuvent s'éloigner du Bien et s'orienter vers ce qui lui est contraire, à savoir le mal. Les réalités dernières, à l'image des corps, reçoivent de l'extérieur leur essence et leur mouvement, n'étant pas automotrices, et, de même, ne peuvent accéder au Bien que de manière extrinsèque.

La hiérarchie ainsi exposée se manifeste aussi bien dans les âmes que dans les corps : après les corps éternels, qui se maintiennent perpétuellement selon leur nature et demeurent constamment enracinés dans le Bien, viennent à l'existence les êtres soumis au devenir et à la corruption. De la même manière, après les âmes solidement établies dans le Bien, se sont manifestées celles qui possèdent la capacité de s'en écarter[487].

---

[485] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, I, 90.

[486] *Ibid.*, I, 95-99 : « Les choses intermédiaires sont inférieures, il est vrai, à la nature immobile qui demeure toujours la même et sous le même mode ; mais, étant supérieures aux choses qui viennent en dernier et qui sont mues par un autre, elles sont mues, certes, mais elles le sont par elles-mêmes et non sous la motion d'autres choses qui leur seraient extérieures, comme il en des corps (Τὰ δὲ μέσα ἀπὸ μὲν τῆς ἀκινήτου φύσεως καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσης ὑπέβη· τῶν δὲ ἐσχάτων καὶ ἑτεροκινήτων ὑπερέχοντα, κινεῖται μέν, ὑφ'ἑαυτῶν δὲ κινεῖται, καὶ οὐχ ὑπ'ἄλλων ἔξωθέν τινων, ὥσπερ τὰ σώματα) » (trad. I. Hadot) ; *Cf.* aussi Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXVIII, 313-325.

[487] Simplicius revient sur la question également dans le *Commentaire sur la* Physique, en utilisant la distinction entre l'âme humaine et l'âme divine comme exemple. Comme nous le verrons au cours du chapitre, les âmes divines possèdent le bien comme une réalité infinie, stable et immuable. Elles ne changent jamais, ne connaissent ni corruption, ni alternance entre le bien et le mal. En revanche, les âmes humaines ne possèdent le bien que de manière limitée et finie : elles peuvent, à certains moments, s'en écarter et tomber dans le mal. *Cf.* Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 942, 1-14 : « Les êtres célestes, donc, ont une nécessité divine de se mouvoir toujours de la même manière, une volonté déterminée et des plus parfaites dans le bien, et exempte de la puissance incertaine. En effet, les âmes divines ne possèdent pas le bien de la même manière que les

Cette hiérarchie s'inscrit dans un agencement orienté vers la perfection et trouve son principe dans la providence divine : « προνοίᾳ τοῦ πατρὸς καὶ δημιουργοῦ τῶν ὅλων καὶ τὰς τοιαύτας ψυχὰς παραγαγόντος, ἵνα τὰ ἔσχατα συνδεθῇ τοῖς πρώτοις διὰ τῶν ἀλύτων δεσμῶν τῆς ζωτικῆς συνοχῆς »[488]. En effet, le Père et Démiurge de l'univers, par un acte de prévoyance, produit également les âmes des êtres inférieurs. Leur existence a pour finalité d'assurer une continuité organique ; il s'agit ici d'une vision où le tout est structuré selon une hiérarchie dynamique, dans laquelle chaque niveau de l'être participe à une unité vitale ordonnée par le principe suprême. Cette providence s'inscrit dans le dessein parfait établi par Dieu et engendre une harmonie au sein de tout ce qui existe. En effet, sans l'existence des biens ultimes, les premiers eux-mêmes ne pourraient advenir : L'existence d'un degré inférieur confère à l'ordre supérieur la possibilité d'affirmer sa transcendance – et sa primauté ontologique – lui permettant de se maintenir dans son intégrité pure, exempt de toute altération et de tout devenir[489]. Cela, afin que, d'une part, la plénitude de la bonté inhérente à l'Être producteur se manifeste pleinement en actualisant la totalité des biens possibles, et que, d'autre part, l'ordre cosmique s'accomplisse dans sa perfection intégrale, non en se restreignant aux réalités premières et intermédiaires, mais en englobant également les dernières. Car c'est précisément cette complétude ontologique qui définit la perfection véritable : une totalité qui ne se limite pas à l'excellence des premiers

---

âmes humaines : celles-ci le détiennent de manière finie et peuvent parfois se tourner vers le contraire, tandis que celles-là le possèdent avec une puissance infinie et demeurent à jamais établies dans l'identique (τὰ οὖν οὐράνια καὶ ἀνάγκην ἔχει τὴν θειοτέραν ἀεὶ ὡσαύτως κινεῖσθαι καὶ βούλησιν ἐν τῷ ἀγαθῷ ὡρισμένην καὶ τελεωτάτην καὶ τῆς ἀμφιβόλου δυνάμεως καθαρεύουσαν· οὐ γὰρ ὁμοίως ἔχουσιν αἱ θεῖαι ψυχαὶ ταῖς ἀνθρωπίναις τὸ ἀγαθόν, ἀλλ'αἱ μὲν πεπερασμένον καὶ μεταβάλλον ποτὲ εἰς τοὐναντίον, αἱ δὲ ἀπειροδύναμον καὶ ἀεὶ ἐν ταυτότητι ἱδρυμένον)». Comme souligne I. Hadot, dans Simplicius, *Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète*, *cit.,* 1996, p. 94 : « Cette division est suivie d'une comparaison entre corps et âmes : les corps éternels, qui sont toujours fixes dans le bien, sont visiblement mis sur le même plan que les âmes qui restent toujours dans le bien, et ces deux catégories doivent donc avoir leur place parmi les biens intermédiaires qui sont précisément caractérisés par le fait d'être toujours fixes dans le bien. Les corps périssables en revanche sont rangées avec celles des âmes qui peuvent être déviées, donc avec les âmes raisonnables humaines et les âmes inferieures : tout cet ensemble est donc à classer parmi les derniers biens qui ont été définis par Ia possibilité qu'ils ont de dévier parfois vers ce qui est contre nature et vers le mal ».

[488] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel D'Épictète*, XXXV, 284-286 ; XXXVIII, 482-485. Proclus, *De l'existence du mal*, V, 58-59. Voir I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études Augustiniennes, 1978, p. 174. *Cf.* aussi P. Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la* Physique *d'Aristote. Tradition et Innovation*, Berlin, De Gruyter, 2008, p. 112-114, où est également examiné le concept de τύχη.

[489] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, I, 333-350.

degrés de l'être, mais qui exige l'insertion harmonieuse de tous les niveaux, des plus élevés aux inférieurs, afin que rien ne demeure en dehors de l'unité du Tout.

Dans le chapitre qui suit, notre réflexion portera plus spécifiquement sur les âmes humaines, dans une tentative d'élucidation de leur nature propre, qui implique une inclination nécessaire vers ce que l'on nomme communément le *mal*[490]. Il s'agira d'examiner en quoi cette déviation, loin d'être une rupture ou une altération du système cosmique, s'inscrit au contraire comme un élément constitutif de l'ordre universel, où même l'éloignement du Bien s'inscrit dans une architecture ontologique plus vaste, contribuant, à sa manière, à l'ordre cosmique. En particulier, notre attention se portera sur le concept de mouvement et, plus spécifiquement, sur celui d'automouvement, qui occupe une place centrale dans la compréhension de la structure de l'âme.

En effet, la question de l'automouvement de l'âme constitue un enjeu central de la réflexion métaphysique : l'hypothèse d'une âme automotrice conduit Simplicius à confronter la pensée platonicienne et aristotélicienne, inscrivant son analyse dans une dialectique qui interroge les principes mêmes du mouvement et de l'intelligibilité de l'âme. Ainsi que nous l'analyserons, dans le cas de l'âme, la notion de *mouvement* se révèle particulièrement nuancée. D'une part, étant dépourvue de parties, elle ne se meut pas au sens physique du terme ; elle ne saurait être soumise au mouvement dans son acception physique. D'autre part, dans l'exercice de ses activités – la délibération, l'intellection, la distinction et la spéculation – elle est en mouvement, mais d'un mouvement proprement noétique, qui ne relève ni du changement spatial ni de l'altération, mais d'un passage de la puissance à l'acte inhérent à son essence

[490] Comme le souligne I. Hadot, et comme nous l'analyserons dans les paragraphes suivants : « De toutes les classes d'âmes raisonnables, l'âme humaine est la seule qui soit capable par sa nature de se détourner de ce qui est conforme à sa nature et du Bien, et de se tourner vers ce qui est contre sa nature et vers ce que l'on appelle le Mal (p. 75, 44 ss. Dübner). Elle est donc la seule espèce d'âmes raisonnables qui puisse être rendue mauvaise (p. 38, 31 ss. Dübner), mais le fait d'être vertueuse ou de devenir mauvaise sera toujours le résultat de son propre choix (p. 44, 5-9 et p. 78, 36-53). Et cette altération affecte non seulement ses activités, mais aussi déjà en quelque manière son essence, comme Simplicius le dit expressément (p. 76, 3-10 Dübner). Cette doctrine qui prit son point de départ dans l'enseignement de Jamblique, a été soutenue également par les contemporains de Simplicius, Damascius et Priscianus Lydus. Elle servait à expliquer la variété des actes qui émanent de notre âme, car les actes sont toujours proportionnés aux substances » (I. Hadot, dans Simplicius, *Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète*, introduction et édition critique tu texte grecque par I. Hadot, Leiden, Brill, 1996, p. 170).

immatérielle. Ce dynamisme intérieur est donc un mouvement *sui generis*, irréductible à toute mobilité corporelle, mais structurant l'activité même de l'âme en tant que principe de connaissance et d'auto-réflexion[491].

Cette élucidation du concept d'*auto-mouvement* et de *mouvement* s'avère essentielle pour établir la démarcation entre le Bien et le Mal dans l'ordre de l'action, point nodal du chapitre en question. Comme nous le verrons, l'âme humaine, écrit Simplicius, est porteuse de mouvements qui lui sont intrinsèques, tels que l'appétit, la tendance, le désir et le choix. Or, ces dynamismes, en tant que manifestations de l'autonomie immanente de l'âme, relèvent de la spontanéité et sont déterminés par la volonté propre. C'est dans l'exercice du libre arbitre que l'être humain actualise son pouvoir délibératif, et c'est précisément en cet instant décisif que se dessine, dans toute sa densité ontologique et éthique, la ligne de partage entre le Bien et le Mal.

De plus, cet examen sur le concept d'automouvement ouvre également la voie à une analyse plus fine de l'herméneutique que Simplicius déploie dans sa lecture des

---

[491] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 964, 23-965,6 : « Il faut dire, je pense, en réponse à l'argument selon lequel l'âme ne se meut pas parce qu'elle est sans parties, qu'elle ne se meut certes pas selon un mouvement corporel, mais qu'elle se meut néanmoins en délibérant, en pensant, en jugeant et en contemplant, selon des mouvements qui conviennent à l'âme. Et la définition donnée du mouvement pourrait, je crois, s'appliquer aussi aux mouvements de l'âme, ou du moins à la plupart d'entre eux, comme ceux qui ont quelque chose de potentiel dans leur mouvement. Mais si elle ne s'applique pas et est distincte, il faut alors les définir selon un autre type de mouvement. Cela est soutenu aussi par Théophraste, le principal collaborateur d'Aristote, dans le premier de ses ouvrages *Sur le Mouvement* où il dit que " les désirs, les appétits et les colères sont des mouvements corporels et tirent leur origine de là [du corps], mais que les jugements et les contemplations, on ne peut les ramener à autre chose : leur origine, leur activité et leur fin sont dans l'âme elle-même, si du moins l'intellect est quelque chose de plus élevé et de plus divin, puisqu'il vient du dehors et est absolument parfait ". Et il ajoute à cela : " À propos de ces choses, donc, il faut examiner si [l'intellect] a quelque séparation quant à sa définition, puisque l'on convient que même ceux-ci [les jugements et les contemplations] sont des mouvements " (ῥητέον δὲ οἶμαι πρὸς μὲν τὸ μὴ κινεῖσθαι τὴν ψυχὴν ἀμερῆ οὖσαν, ὅτι σωματικὴν μὲν οὐ κινεῖται κίνησιν, κινεῖται μέντοι βουλευομένη καὶ διανοουμένη καὶ κρίνουσα καὶ θεωροῦσα τὰς ψυχῇ προσηκούσας κινήσεις. καὶ δύναιτο μὲν ἂν οἶμαι ὁ ἀποδοθεὶς τῆς κινήσεως ὁρισμὸς καὶ ταῖς ψυχικαῖς κινήσεσιν ἐφαρμόττειν ἢ ταῖς γε πλείσταις ἐχούσαις τὸ δυνάμει ἐν τῷ κινεῖσθαι. εἰ δὲ καὶ μὴ ἐφαρμόττει ἀλλὰ κεχώρισται, κατ'ἄλλο τι κινήσεως εἶδος αὐτὰς ἀφοριστέον. ταῦτα δὲ καὶ τὸν κορυφαῖον ἀρέσκει τῶν Ἀριστοτέλους ἑταίρων τὸν Θεόφραστον ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Περὶ κινήσεως αὐτοῦ λέγοντα, ὅτι "αἱ μὲν ὀρέξεις καὶ ἐπιθυμίαι καὶ ὀργαὶ σωματικαὶ κινήσεις εἰσὶ καὶ ἀπὸ τούτου τὴν ἀρχὴν ἔχουσιν, ὅσαι δὲ κρίσεις καὶ θεωρίαι, ταύτας οὐκ ἔστιν εἰς ἕτερον ἀναγαγεῖν, ἀλλ'ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ καὶ ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ ἐνέργεια καὶ τὸ τέλος, εἰ δὲ δὴ καὶ ὁ νοῦς κρεῖττόν τι καὶ θειότερον, ἅτε δὴ ἔξωθεν ἐπεισιὼν καὶ παντέλειος." καὶ τούτοις ἐπάγει "ὑπὲρ μὲν οὖν τούτων σκεπτέον, εἴ τινα χωρισμὸν ἔχει πρὸς τὸν ὅρον, ἐπεὶ τό γε κινήσεις εἶναι καὶ ταύτας ὁμολογούμενον") ». Nous reviendrons sur ce passage de manière plus approfondie dans les prochains chapitres.

textes de Platon et d'Aristote. À première vue, Platon et Aristote semblent défendre des positions irréconciliables sur cette question. Toutefois, l'ambition de Simplicius est de dépasser cette apparente divergence en montrant qu'elle ne relève nullement d'une opposition doctrinale, mais d'une distinction essentiellement sémantique. Encore une fois, loin d'ériger un véritable conflit conceptuel, l'écart entre les deux penseurs se manifeste au niveau du langage, traduisant non pas une incompatibilité ontologique, mais une différence terminologique dans la formulation d'un même principe fondamental de l'être.

II. Le processus *intellectif*

2.1 Immutabilité, mouvement et transformation

Le processus de génération qui, à partir de Dieu, s'étend jusqu'au monde sublunaire et se déploie à travers des étapes fondamentales et rigoureusement structurées. La question initiale est donc la suivante : comment s'accomplit-il ? Pour y répondre, Simplicius prend comme points de référence – une fois encore – Platon et Aristote. Ce choix lui permet non seulement d'expliquer le processus intellectif, mais aussi de mettre en lumière l'unité sous-jacente de leurs pensées à propos d'une thématique qui constitue le cœur même d'un *cheminement* ontologique. Élucider cette convergence doctrinale ne revêt pas seulement une importance capitale en raison de la nature même du sujet traité, mais répond également à une exigence herméneutique profonde : Simplicius est pleinement conscient que ce qui pourrait sembler une *grande divergence* entre Platon et Aristote ne relève, en vérité, d'aucune opposition substantielle. Son intention n'est pas d'abolir les distinctions, mais de révéler que cette divergence apparente se dissout en une simple modulation lexicale, une variation conceptuelle qui, en dernière instance, ne fragilise en rien la cohérence principielle ni l'unité structurelle de leurs doctrines. Plutôt qu'un véritable antagonisme, il s'agit d'une différenciation dans l'expression, où les divergences ne traduisent pas une opposition ontologique, mais une approche plurielle d'une même vérité. Il s'agit donc, selon Simplicius, d'engager une réflexion analytique sur les concepts eux-mêmes, en vue d'en dévoiler les nuances subtiles qui sous-tendent et justifient les choix lexicaux adoptés – distincts, mais non antinomiques – au sein de leurs élaborations philosophiques. En interrogeant la portée des notions, on accède ainsi à leur articulation interne dans l'édifice doctrinal auquel elles participent.

Le point de réflexion s'articule autour des concepts de *mouvement* et de *transformation* en tant que catégories applicables au *processus* intellectif. D'un côté, Aristote affirme que le mouvement (κίνησις) est une sorte de transformation

(μεταβολή)[492] ; Platon, de son côté, soutient que le concept de mouvement (κίνησις) est plus large que celui de transformation (μεταβολή)[493]. Pour Platon, donc, le mouvement (κίνησις) ne se réduit pas nécessairement à une transformation (μεταβολή), cette dernière étant intrinsèquement liée au processus d'altération temporelle. En revanche, Aristote, en accord avec l'opinion commune, conçoit tout mouvements comme une transformation (μεταβολή) indissociable du temps. Dès lors, il juge inadéquat d'appliquer la notion de mouvement à l'activité intellectuelle, afin d'écarter toute méprise qui conduirait l'auditeur à envisager l'intellection comme une altération ontologique du sujet ou comme un processus soumis à la successivité temporelle.

Néanmoins, la disparité lexicale entre Platon et Aristote ne saurait être interprétée comme le marqueur d'une opposition ontologique ou d'une divergence irréductible quant à la nature même de l'activité intellectuelle. Bien au contraire, et c'est précisément ce que Simplicius s'efforce d'établir à travers son examen, leur pensée s'articule autour d'une même conception de l'intellection, fondée sur des principes communs que seule une différence d'ordre terminologique vient distinguer en apparence. Ainsi, ce qui pourrait apparaître comme une rupture entre leurs doctrines se dissout dans une lecture plus rigoureuse, révélant non pas une incompatibilité de fond, mais une variation d'expression qui ne compromet en rien l'unité profonde de leur vision.

---

[492] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 821, 12-14 : « Ainsi donc, Aristote définit le mouvement comme une certaine espèce de changement, [tenant que le changement est plus large que le mouvement] ; Platon, en revanche, semble au contraire considérer le mouvement comme quelque chose de plus vaste que le changement (Οὕτω μὲν οὖν ὁ Ἀριστοτέλης τὴν κίνησίν τινα μεταβολὴν <λέγει, ἐπὶ πλέον οὖσαν τὴν μεταβολὴν> τῆς κινήσεως, […]· ὁ δέ γε Πλάτων τοὐναντίον δοκεῖ τὴν κίνησιν ἐπὶ πλέον τῆς μεταβολῆς λέγειν) ».

[493] Voir N. Zaks, « Plato's Classification of Change », *Revue de philosophie ancienne*, XLII, II (2024), 267-287 ; L. Palpacelli, *Aristotele interprete di Platone. Anima e cosmo,* Brescia, Morcelliana, 2013, p. 97-102 ; 116-120 ; M. L., Gill, *Aristotle on Self-Motion,* in Gill, M.L. Lennox, J.G. (éd. par), *Self-Motion from Aristotle to Newton*, Princeton, Princeton University Press, 1994; B. Morison*, Self-Motion Commentaire sur la Physique d'Aristote*ics *VIII*, dans A. Laks, M. Rashed (éd. par), *Aristote et le mouvement des animaux*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 67-79.

Simplicius est pleinement conscient du risque conceptuel que comporte l'association du mouvement (κίνησις) à l'activité intellectuelle : en effet, si pour Aristote tout mouvement implique une transformation, en tant que modalité du devenir, l'idée même de transformation semble entrer en tension avec l'essence immuable du processus intellectif. Celui-ci, par sa nature, se définit non par le changement, mais par l'actualisation continue d'un principe, ce qui rend problématique toute assimilation immédiate du νοῦς à la dynamique du mouvement au sens aristotélicien. En effet, selon cette perspective, le mouvement suppose un sujet qui s'altère, subissant une mutation ontologique. De plus, il est fondamentalement inscrit dans la temporalité, impliquant une succession entre un « avant » et un « après ». Or, comment peut-on appliquer de telles catégories, propres au devenir, au processus intellectif, si celui-ci doit être conçu précisément comme immuable ?

2.2 Procession et retour

La lecture herméneutique de Simplicius prend son point de départ dans le *Livre X* des *Lois*, où Platon classe la γένεσις et la φθορά parmi les changements naturels, tout en définissant le processus intellectuel (τοῦ νοῦ ἐνέργεια) – assimilé à une sphère en rotation – comme une forme de mouvement. Platon, en effet, appelle mouvement (κίνησις) aussi l'activité de l'intellect, et l'image de la sphère restitue la dynamique de son propre mouvement, c'est-à-dire la rotation de l'intellect par un mouvement d'autoréflexion sur lui-même, capable de retourner à sa source (ἐπιστρεπτικός)[494]. Cette activité (ἐνέργεια), écrit Simplicius, est en effet une ἔκστασις de l'essence, laquelle « se fonde à nouveau dans l'essence même »[495], en raison de la procession (πρόοδος) de l'activité à partir de l'Être. C'est pour cette raison que, selon Simplicius, Platon n'hésite pas à appeler 'mouvements' même les activités en soi 'immuables' :

> Platon supposait que tout éloignement de l'être était un mouvement, et appelait à juste titre "mouvements" toutes les transformations ; toutefois, il n'hésitait pas à qualifier également de mouvements les activités dépourvues de transformation, qui demeurent toujours identiques et dans le

[494] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 821, 18-20: « Et il [Platon] appelle mouvement aussi l'activité de l'intellect, comparant l'activité de retour de l'intellect au mouvement d'une « sphère tournant sur elle-même (κίνησιν δὲ καὶ τὴν τοῦ νοῦ ἐνέργειαν ὀνομάζει, 'σφαίρας ἐντόρνου'κινήσει τὴν ἐπιστρεπτικὴν τοῦ νοῦ ἐνέργειαν ἀπεικάζων) » ; Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 420, 28-421,2: « C'est pourquoi, lorsqu'il dit dans les *Lois* : " Toujours de la même manière et uniformément, autour des mêmes choses et en relation avec les mêmes choses, selon une seule règle et un seul ordre, l'intellect ainsi que le mouvement accompli en un seul lieu, semblable aux révolutions d'une sphère parfaitement ronde, sont mus ", il ne témoigne pas d'un mouvement spatial de l'intellect, ni en tant que tout ni en ses parties, mais d'un mouvement d'activité, appelé en général changement selon l'élévation vitale de l'être vers l'activité. Ainsi, qu'Aristote tienne l'intellect pour immobile par rapport aux mouvements naturels, il l'a appris de Platon (ὥστε καὶ ὅταν ἐν Νόμοις λέγῃ "κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὰ αὐτὰ καὶ πρὸς τὰ αὐτὰ καὶ ἕνα λόγον καὶ τάξιν μίαν ἄμφω κινεῖσθαι νοῦν τήν τε ἐν ἑνὶ φερομένην κίνησιν σφαίρας ἐντόρνου ἀπεικασμένα φοραῖς", οὐ μεταβατικὴν κίνησιν μαρτυρεῖ τῷ νῷ οὔτε καθ'ὅλον οὔτε κατὰ μέρη, ἀλλ'ἐνεργητικήν, κίνησιν δὲ ὅλως λεγομένην κατὰ τὴν ζωτικὴν ἀπὸ τοῦ εἶναι πρὸς τὸ ἐνεργεῖν διανάστασιν. ὥστε τὸ ἀκίνητον εἶναι τὸν νοῦν κατὰ τὰς φυσικὰς κινήσεις παρὰ τοῦ Πλάτωνος ὁ Ἀριστοτέλης ἔχει μαθών) ».

[495] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 821, 24-27 : καὶ μέντοι καὶ τὰς ἀμεταβλήτους καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσας ἐνεργείας οὐκ ὤκνησε κινήσεις καλεῖν διὰ τὴν τῆς ἐνεργείας πρόοδον ἀπὸ τοῦ ὄντος· ἔκστασις γὰρ τῆς οὐσίας ἐστὶν ἡ ἐνέργεια εἰς οὐσίαν πάλιν ἐρειδομένη.

même état, en raison de la procession de l'activité à partir de l'être. En effet, l'activité est un éloignement de l'être qui tend à y revenir à nouveau [496].

C'est précisément sur ce point que se manifeste l'apparente incompatibilité entre les deux doctrines : Platon considérait que tout éloignement de l'être était un mouvement, définissant comme tel même les activités qui n'impliquent pas nécessairement une transformation et qui, en raison de la procession de l'activité depuis l'être, restent toujours identiques à elles-mêmes. À l'inverse, Aristote, s'exprimant « d'une manière plus accessible au plus grand nombre » et soucieux d'éviter toute confusion, s'est abstenu d'associer l'activité intellectuelle au concept de mouvement. Il la définit différemment de Platon, comme une substance (οὐσία), cherchant ainsi à éviter toute assimilation, fût-elle purement terminologique, entre l'intellect et la temporalité.

Néanmoins, au-delà de cette divergence d'ordre terminologique, une convergence substantielle se dessine entre les deux penseurs : l'activité de l'intellect est en effet conçue par l'un comme par l'autre comme foncièrement immuable (ἀμετάβλητος), c'est-à-dire exempte de toute altération, transformation ou devenir[497]. Ainsi, derrière la diversité de formulations employées par les deux philosophes, se révèle une convergence plus profonde concernant l'essence même de l'activité intellectuelle : celle-ci, située hors du temps et des conditions propres aux réalités sensibles, maintient constamment son identité ontologique. La différence ne porte donc pas sur le fond, mais seulement sur la manière d'exprimer philosophiquement une même intuition fondamentale : que l'intellect est par nature immuable, acte pur, et à ce titre absolument distinct des processus soumis au changement temporel.

Cette conception, écrit Simplicius, est exprimée de manière explicite dans le *Timée* de Platon, où il est affirmé que l'être des entités permanentes les rend

[496] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 821, 21-27 : κίνησιν δὲ ὁ μὲν Πλάτων πᾶσαν τὴν ἀπὸ τοῦ ὄντος ἔκστασιν ὑποθέμενος τάς τε μεταβολὰς ἁπάσας κινήσεις εἶπεν εἰκότως, καὶ μέντοι καὶ τὰς ἀμεταβλήτους καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσας ἐνεργείας οὐκ ὤκνησε κινήσεις καλεῖν διὰ τὴν τῆς ἐνεργείας πρόοδον ἀπὸ τοῦ ὄντος· ἔκστασις γὰρ τῆς οὐσίας ἐστὶν ἡ ἐνέργεια εἰς οὐσίαν πάλιν ἐρειδομένη.

[497] Voir M.A. Gavray, *Reconciling Plato's and Aristotle's Cosmologies. Attempts at Harmonization in Simplicius*, in B. Strobel (éd. par), *Die Kunst der philosophischen Exegese bei den spätantiken Platon- und Aristoteles-Kommentatoren*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2019, p. 101-126 (112-114).

uniformes et immuables[498]. Platon, selon Simplicius, considérait le mouvement de l'intellect sous l'aspect de sa première ἔκστασις vers l'actualité à partir de l'Être véritable, le distinguant, par exemple, du mouvement de l'âme, qui opère une séparation d'elle-même et une scission interne, devenant ainsi autogénérée[499]. À l'intellect, en revanche, écrit Simplicius, appartiennent le fait de vivre et de subsister par lui-même[500]. Cette activité de l'intellect, donc, selon Platon, peut être considérée comme un mouvement, bien entendu en tant que la première ἔκστασις en acte à partir de l'Être véritable (« ἀλλὰ τὴν μὲν ἐν τῷ νῷ κίνησιν κατὰ τὴν ἀπὸ τοῦ ὄντως ὄντος πρώτην εἰς ἐνέργειαν ἔκστασιν ἐθεάσατο »)[501], lequel demeure en lui-même immobile et indivisé, sans subir de changement. En effet, Platon lui-même, dans les *Lois*[502] il n'atteste pas un mouvement spatial de l'intellect, ni dans son ensemble ni dans ses parties, mais un mouvement d'activité. Il s'agit plutôt d'une activité qui se fonde sur

[498] Platon, *Timée*, 28A.

[499] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 824, 13-16: «Mais il contempla le mouvement dans l'intellect comme l'extase première vers l'acte à partir de l'être véritable, tandis qu'il observa l'automouvement de l'âme selon la distinction à partir d'elle-même et la dualité qui est en elle, en vertu de laquelle elle subsiste comme autogénérée (ἀλλὰ τὴν μὲν ἐν τῷ νῷ κίνησιν κατὰ τὴν ἀπὸ τοῦ ὄντως ὄντος πρώτην εἰς ἐνέργειαν ἔκστασιν ἐθεάσατο, τὸ δὲ αὐτοκίνητον τῆς ψυχῆς κατὰ τὴν ἀφ'ἑαυτῆς διάκρισιν καὶ τὴν ἐν αὐτῇ διπλόην, καθ'ἣν αὐτογένητος ὑπέστη) ».

[500] « τὸ γὰρ αὐτόζων καὶ τὸ αὐθυπόστατον οἶμαι καὶ τῷ νῷ προσήκειν » (Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 824, 17).

[501] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 824, 13-15 ; P. Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la* Physique *d'Aristote. Tradition et Innovation*, Berlin, De Gruyter, 2008, p. 118-119 : « Pour établir l'harmonisation, Simplicius revient au thème de la différence du langage employé par les deux philosophes ou, pour ainsi dire, de leur habitude langagière. Tous les deux, explique-t-il, s'accordent à donner le nom de " changement " à toute modification qui se produit dans le temps. La différence consiste donc dans l'emploi qu'ils font du nom de " mouvement ". Pour Platon, est mouvement toute extension, toute sortie (ἔκστασις) au sens large, à partir de l'Être. Or, le mouvement ainsi compris ne se produit pas seulement dans le monde sensible, lors d'une altération ou d'un mouvement local, par exemple, mais aussi – et de manière fondatrice – dans le monde intelligible : l'Intellect lui-même se constitue par un double " mouvement " : (1) de procession à partir de l'Être et (2) de conversion ou action épistrophique vers l'Être. Mais ce double mouvement n'est pas un changement, en ce sens qu'il n'implique aucune modification temporelle. En revanche, Aristote a réservé le nom de " mouvement " aux activités changeantes et transitives dans l'espace et dans le temps, qui sont propres aux réalités naturelles. Ce faisant, il a employé, à propos des ἐνέργεια intellectives, appelées " mouvements " par Platon, le nom de " οὐσία " ».

[502] Platon, *Lois*, 898A ; voir Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 143, 18-19 : τὸ μὲν γὰρ νοερὸν κατὰ τὴν ἀπὸ τοῦ νοητοῦ διάκρισιν καὶ τὴν πρὸς τὸ νοητὸν ἐπιστροφὴν ὑπέστη.

elle-même et qui retourne sur elle-même[503]. Comme le souligne Simplicius lui-même, cette ἐνέργεια est en effet une ἔκστασις de l'οὐσία, laquelle « se fonde à nouveau dans l'οὐσία même »[504]. Pour cette raison,

> Bien qu'il semble y avoir une grande différence entre leurs positions, je me demande si la divergence n'est que verbale (τῶν ὀνομάτων μόνον ἐστὶν ἡ διαφωνία). En effet, tous deux considèrent la transformation dans le cadre de ce qui subit des altérations temporelles, mais Platon estimait que tout éloignement de l'être constituait un mouvement[505].

À partir de ces prémisses, Simplicius peut apporter un nouvel éclairage sur la manière d'appréhender ces concepts – une dynamique qui lui permet de montrer que, malgré une distinction conceptuelle, Aristote s'inscrit toujours dans une perspective platonicienne, en accord avec son maître. Platon, en effet, conçoit le changement naturel comme inséparablement lié à la temporalité, structuré selon une antériorité et une postériorité, et donc assimilable à une transformation. Cette même conception se retrouve chez Aristote, dont la rigueur terminologique témoigne précisément d'une

---

[503] Comme cela a été souligné, cette conception est très éloignée des idées de Platon telles que nous les connaissons à travers ses dialogues. Voir Simplicius, *On Aristotle Physics* 5, transl. by J.O Urmson, Notes by P. Lautner, London-New- York, Bloomsbury, 2013, p. 129, n. 57.

[504] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 821, 14-26 : ὁ δέ γε Πλάτων τοὐναντίον δοκεῖ τὴν κίνησιν ἐπὶ πλέον τῆς μεταβολῆς λέγειν· καὶ γὰρ τὰς μὲν μεταβολὰς τὰς αὐτὰς τῷ Ἀριστοτέλει λέγει καὶ κινήσεις αὐτὰς εἶναι βουλόμενος (καὶ γὰρ καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθορὰν ἐν τῷ δεκάτῳ τῶν Νόμων ταῖς φυ- σικαῖς κινήσεσι συναριθμεῖ), κίνησιν δὲ καὶ τὴν τοῦ νοῦ ἐνέργειαν ὀνομάζει, 'σφαίρας ἐντόρνου' κινήσει τὴν ἐπιστρεπτικὴν τοῦ νοῦ ἐνέργειαν ἀπει- κάζων. τοσαύτης οὖν δοκούσης αὐτῶν ἐν τούτοις διαφορᾶς θαυμάζω, εἰ μὴ μέχρι τῶν ὀνομάτων μόνον ἐστὶν ἡ διαφωνία. τὴν μὲν οὖν μεταβολὴν ὁμοίως ἑκάτερος ἐπὶ πάντων τίθησι τῶν κατὰ χρόνον ἐξαλλαττομένων, κίνησιν δὲ ὁ μὲν Πλάτων πᾶσαν τὴν ἀπὸ τοῦ ὄντος ἔκστασιν ὑποθέμενος τάς τε μεταβολὰς ἁπάσας κινήσεις εἶπεν εἰκότως, καὶ μέντοι καὶ τὰς ἀμετα- βλήτους καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσας ἐνεργείας οὐκ ὤκνησε κινήσεις καλεῖν διὰ τὴν τῆς ἐνεργείας πρόοδον ἀπὸ τοῦ ὄντος· ἔκστασις γὰρ τῆς οὐσίας ἐστὶν ἡ ἐνέργεια εἰς οὐσίαν πάλιν ἐρειδομένη.

[505] La progression (πρόοδος) de l'activité de Dieu est également utilisée par Platon comme terme, et Simplicius la rapporte dans son commentaire au *De caelo*, précisément en se référant à la nécessité du mal dans le monde. Voir Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 362,12. Dans le *Commentaire sur le De Caelo*, 135, 13, Simplicius utilise le terme πρόοδος en prenant pour exemple la philosophie de Jamblique ; voir aussi Simplicius, *Commentaire sur le Catégories d'Aristote*, 272, 15. La discussion avec A. Corrias, que je remercie ici, a été particulièrement éclairante en ce qui concerne les notions d'*epistrophê* et de *proodos*. Je renvoie également à son article : A. Corrias, « Plotinus on the Daemon as the Soul's Erotic Disposition towards the Good », *Elenchos*, 44, 2023, p. 313-331.

attention particulière aux distinctions conceptuelles impliquées[506]. En ce sens, Aristote s'inscrit dans la lignée de son maître : il soutient que l'intellect est immuable par rapport aux changements naturels[507]. Ainsi, malgré des explications divergentes de la part des deux philosophes, Simplicius soutient avec conviction que la thèse fondamentale demeure inchangée. Selon cette perspective, Platon admettrait que l'intellect, en sa qualité d'entité immuable, ne subirait aucune transformation. En outre, il serait prêt à reconnaître la distinction subtile des transformations, telle qu'élaborée avec précision par son disciple. De même, Aristote reconnaîtrait, comme Platon, l'activité de l'intellect, car, comme Simplicius le souligne en se référant au *De l'âme*, Aristote affirme que « dans son essence, c'est l'activité »[508]. De son côté, selon Simplicius, Aristote lui-même – à condition que l'on admette que l'homme ordinaire puisse appréhender un mouvement qui ne soit ni tributaire d'une altération substantielle ni soumis au cadre temporel – ne s'opposerait pas à reconnaître dans l'activité de l'intellect une modalité spécifique du mouvement, relevant d'un dynamisme propre[509].

La divergence – selon Simplicius – réside donc uniquement dans la manière dont ce concept est appréhendé, et non dans la pensée profonde des deux philosophes quant à la nature de l'activité intellectuelle, qu'ils définissent chacun selon les exigences propres à leur système[510]. D'un côté, Aristote conçoit le mouvement comme

---

[506] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 824, 20.

[507] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 421, 3-422, 9.

[508] Aristote, *De Anima*, 430a18. Voir C. Steel, *Le retour de l'âme à l'intellect. Lectures neo-platoniciennes du* De Anima *III 4-5 d'Aristote*, *Études platoniciennes* [En ligne], 17, 2022, mis en ligne le 26 janvier 2022, consulté le 07 juin 2022. URL : http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/2473.

[509] Simplicius, à ce propos, écrit au sujet des opinions de Platon et d'Aristote que, selon lui, Platon et Aristote étaient d'accord entre eux, en harmonie l'un avec l'autre et avec la sagesse : ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐμοὶ φίλον οὕτω περὶ φίλων ἀνδρῶν ἀλλήλοις τε καὶ τῇ σοφίᾳ νοεῖν (Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 823, 3-4).

[510] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 451, 1-4: « Puisque telles sont ici les affirmations d'Aristote en général sur le mouvement, je pense qu'il sera clair pour ceux qui les examineront que la divergence par rapport à son maître ne concerne pas la même signification du "mouvement", mais que l'un considère le mouvement comme un changement physique, ne jugeant pas que les choses immuables se meuvent, tandis que l'autre pose le mouvement aussi comme une extase de l'être vers l'acte, et n'hésite pas à l'attribuer également à l'intellect, chacun en accord avec sa propre philosophie (τοιούτων ὄντων τῶν καθόλου περὶ κινήσεως ἐνταῦθα τῷ Ἀριστοτέλει ῥηθέντων ἐξ αὐτῶν οἶμαι δῆλον ἔσται τοῖς ἐπισκεπτομένοις, ὅτι οὐ περὶ τὸ αὐτὸ τῆς κινήσεως σημαινόμενον διηνέχθη πρὸς τὸν ἑαυτοῦ καθηγεμόνα, ἀλλ'ὁ μὲν τὴν κίνησιν ἐν φυσικῇ μεταβολῇ θεωρεῖ οὐκ ἀξιῶν κινεῖσθαι τὰ ὡσαύτως ἔχοντα, ὁ δὲ καὶ ἐπὶ τὴν ἀπὸ τοῦ εἶναι εἰς ἐνέργειαν

une transformation naturelle, inhérente aux êtres soumis au devenir, et ne considère pas que ce qui demeure constant et pleinement en acte puisse relever du mouvement. De l'autre, Platon attribue le mouvement non seulement aux changements sensibles, mais également au passage de l'être à l'activité, appliquant ainsi ce terme, dans une acception plus large, même à l'intellect. Aristote, écrit Simplicius, s'attache à ce qui est clair, évident, et accessible à la raison commune, tandis que Platon s'efforce de penser les choses telles qu'elles sont en leur vérité ontologique, quitte à dépasser les évidences premières[511] :

> Si donc Platon accepte le mot « changement » en lui donnant un sens différent, appelant changement le départ de l'être de ce qui, d'une manière ou d'une autre, s'en éloigne, tandis qu'Aristote, conformément aux usages communs des mots, donne le nom de « changement » à l'activité de transformation, mais non pas à l'activité de l'intellect, qui est totalement sans transformation, ni à cette transformation qui est plus ou moins purement passive et ne contient qu'un élément actif très léger ou nul, si cela est ainsi, je pense que la différence est verbale et non substantielle, puisque Platon dirait aussi que le changement de l'intellect – en tant qu'immutable – était sans transformation et accepterait la distinction des transformations ainsi faite avec tant de subtilité[512].

ἔκστασιν τιθεὶς τὴν κίνησιν οὐ παραιτεῖται καὶ τῷ νῷ προσάπτειν αὐτήν, οἰκείως ἑκάτερος τῇ ἑαυτοῦ φιλοσοφίᾳ) ».

[511] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 451, 7-9 : καὶ γὰρ ὁ μὲν Ἀριστοτέλης ἀεὶ τὰ προφανῆ καὶ ἐναργῆ λαμβάνει, ὁ δὲ Πλάτων καὶ τὰ ὁπωσοῦν τοιαῦτα.

[512] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 822, 22-31: εἰ οὖν τὸ τῆς κινήσεως ὄνομα κατ'ἄλλο μὲν σημαινόμενον ὁ Πλάτων ἐκδέχεται τὴν ἀπὸ τοῦ ὄντος ἔκστασιν τοῦ ὁπωσοῦν ὄντος κίνησιν καλῶν, ὁ δὲ Ἀριστοτέλης κατὰ τὰς κοινὰς τῶν ὀνομάτων προλήψεις τὴν μεταβολικὴν ἐνέργειαν κίνησιν καλεῖ, ἀλλ'οὔτε τὴν παντελῶς ἀμετάβλητον τὴν τοῦ νοῦ οὔτε τὴν κατὰ πάθος σχεδόν τι μόνον μεταβολὴν ἐλάχιστον ἢ οὐδὲν ἔχουσαν τὸ ἐνεργητικόν, περὶ ὀνόματος οἶμαι καὶ οὐ περὶ πράγματός ἐστιν ἡ διαφορά, ἐπεὶ καὶ ὁ Πλάτων ἀκίνητον ἂν εἴποι ὡς ἀμετάβλητον τὴν τοῦ νοῦ κίνησιν καὶ τὴν τῶν μεταβολῶν διαφορὰν οὕτω λεπτῶς διακριθεῖσαν ἀποδέξαιτο ἄν. Voir aussi Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 420, 23-25: « Cependant, il est clair pour tous que l'intellection n'est pas dite être un mouvement selon aucune espèce de mouvement naturel, mais selon l'activité, comme Aristote le témoigne aussi à propos de l'intellect, disant qu'il est activité dans son essence (ἀλλ'ὅτι μὲν τὸ νοεῖν κατ'οὐδὲν λέγεται εἶδος τῶν φυσικῶν κινήσεων κινεῖσθαι εἶναι, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἐνεργεῖν, ὅπερ καὶ Ἀριστοτέλης μαρτυρεῖ τῷ νῷ, τῇ οὐσίᾳ ἐνέργειαν αὐτὸν εἶναι λέγων, παντὶ πρόδηλον) ». Comme le souligne P. Lautner, « This is a far cry from Plato's views as we know them from the dialogues. Instead, we are dealing with an Athenian Neoplatonist doctrine according to which the intellect emanates from Being (*to on*) which is its source and ground, superior to it, and is being in the proper sense of the word (*ontôs on*). What may be of further interest is that here Simplicius does

Ces termes employés ici par Simplicius relèvent indéniablement du lexique néoplatonicien, en particulier les notions d'ἐπιστροφή et de πρόοδος, que l'on retrouve dans les *Éléments de théologie* et dans la *Theologie Platonicienne* de Proclus. Il convient de s'y arrêter, afin de saisir plus profondément le cadre ontologique et théologique à partir duquel s'articule la pensée de Simplicius. Dans le système proclien, l'engendrement de toute réalité suit un dynamisme circulaire articulé en trois moments fondamentaux : la permanence, la procession et le retour[513]. Le premier moment traduit la stabilité du principe en lui-même, dans son immutabilité et son autosuffisance. Le second manifeste son émanation hors de lui-même ; enfin, le troisième marque le retour à l'origine, l'union du dérivé avec sa source principielle[514]. Comme l'écrit Proclus dans sa *Théologie Platonicienne*, « toutes choses, en effet, à la fois demeurent, procèdent et se convertissent vers l'Un (πάντα γὰρ καὶ μένει καὶ

---

not identify the One and the intellect, which was once claimed to be a characteristic mark of the Alexandrian Neoplatonists » (P. Lautner, in Simplicius, *On Aristotle* Physics, Translated by J.O. Urmson, Notes by Peter Lautner, London-New York, Bloomsbury, 2013, p. 129, n. 7). À ce propos, il convient de signaler le débat sur cette question. Comme le souligne Lautner, c'était l'avis de K. Praechter, mais il a été réfuté par I. Hadot. Voir, K. Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, in *Genethliakon fur Carl Robert,* 1910, p. 105-156 = *Kleine Schriften,* Hildesheim 1973, p. 165-216. L'opinion de Praechter est discutée par I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, *cit.,* p. 115-16 ; I. Hadot, dans Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, *cit.,* 1996, p. 62-68. Voir aussi Damascius, *In Phil*., 105,1.

[513] Comme le souligne G. Reale : « Il processo triadico di cui stiamo parlando, pertanto, va pensato a guisa di circolo; non però, ovviamente, nel senso della successione dei momenti, quasi che fra permanenza, processione e conversione vi sia una distinzione di prima e di poi, ma nel senso della coesistenza dei momenti, ossia nel senso che ogni processo è perenne permanere, perenne procedere e perenne convertirsi » (G. Reale, in Proclo, *I Manuali. I testi magico -teurgici*, Marino di Neapoli, *Vita di Proclo*, traduzione, prefazioni, note e indici di C. Faraggiana di Sarzana, Saggio introduttivo di G. Reale, Milano, Rusconi, 1999, p. 107). A tal propos voir aussi I. Ramelli, *Some Overlooked Sources of the Elements of Theology : The Noetic Triad,* Epistrophé, Apokatastasis, *Bodies, God "All in All" and the Possible Reception of Origenian Themes*, in D. Calma, *Reading Proclus and the Book of Causes*, III, Leiden, Brill, 2002, p. 406-475. Pour une étude approfondie, voir R. Chlup, *Proclus. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 64-68.

[514] Comme le souligne G. Reale, cette triade chez Proclus constitue l'axe porteur de la métaphysique proclienne, jouant déjà un rôle fondamental dans la philosophie de Plotin. Voir G. Reale, en Proclo, *I Manuali. I testi magico-teurgici*, Marino di Neapoli, *Vita di Proclo*, *cit.,* 1999, p. 80-81.

πρόεισιν καὶ ἐπιστρέφεται πρὸς τὸ ἕν)[515]», car elles sont unies en relation avec lui et aspirent à en participer. Comme nous l'avons vu, pour Simplicius également, cette activité se comprend comme un éloignement de l'Être, qui tend néanmoins à y revenir. Le processus s'étend jusqu'aux choses sensibles, lesquelles, en raison de leur immersion dans le devenir, se manifestent sous le sceau de l'irrationalité, de la corporéité, de la divisibilité et de la sujétion à l'extension et à la fragmentation. Leur avancée atteint ainsi son ultime degré, qui n'est autre que la matière elle-même[516]. Or, cette ultime expansion du *logos* dans son extériorisation porte en elle-même le principe de son retournement ; comme il l'écrit en effet dans le *Commentaire sur le* Catégories *d'Aristote*, « la dernière extension de la progression extérieure du *logos* et l'illumination du retour du logos sur lui-même »[517].

Dans les *Éléments de théologie*, Proclus affirme que le Principe, en vertu de sa Bonté, détient le pouvoir de faire subsister tous les êtres par un acte unique, car « le Bien et l'Un ne font qu'un »[518]. De même, les entités issues de lui, par l'excellence même de leur nature, sont naturellement portées, selon un dynamisme inhérent à leur perfection, à engendrer des réalités situées à un degré ontologique inférieur. Comme on peut le constater, ce mouvement décrit par Proclus est le même que celui évoqué par Simplicius à propos de la hiérarchie des êtres[519]. Or, l'Un fait exister sans être lui-même affecté par le devenir ; ainsi, tout être producteur engendre ce qui procède de lui tout en demeurant immobile en soi. L'engendrement des êtres conséquents s'opère donc à partir de principes productifs qui, dans l'acte même de conférer l'être, restent intacts, exempts de toute altération et de toute diminution ontologique. Nous retrouvons chez Proclus le principe fondamental que Simplicius reprendra : l'immutabilité du premier principe. En raison de sa perfection absolue, celui-ci engendre ses émanations sans mouvement ni perte, demeurant en lui-même, intact et

[515] Proclus, *Theologie Platonicienne*, II, 41, 20. *Cf.* aussi Proclus, *Theologie Platonicienne* II, 43, 9-11 : τὸ δὲ ἓν ἀπάντων ὁμοῦ τελέως ἐξῄρηται καὶ τῶν γονίμων προόδων καὶ τῶν ἐπιστρεπτικῶν δυνάμεων καὶ τῶν ἑνοειδῶν <ἐν> τοῖς οὖσιν ὑποστάσεων.

[516] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*. 231, 34.

[517] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 272, 17 : καὶ οὕτως τῆς εἰς ἑαυτὸν ἐπιστροφῆς τοῦ λόγου ἔλλαμψιν ἐμφαίνε.

[518] Proclus, *Élements de théologie*, 25, 4-5 : ὥστε καὶ τὸ ἀγαθοειδῶς τῷ ἑνιαίως ταὐτόν. Voir C. Steel, « L'Un et le Bien. Les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne », *Revue des Sciences philosophiques et théologique*, 73, 1989, p. 69-85 ; G. Van Riel, *The One, the Henads and the Principles*, in P. D'Hoine, M. Martijn (éd. par), *All From One. A guide to Proclus*, p. 73-97 (81-82).

[519] Voir *supra.*

inaltérable. Il confère l'être sans subir en retour ni transformation ni fragmentation, conservant en soi l'intégrité absolue de son essence. Revient donc ici l'importance de la distinction entre les concepts de mouvement et de transformation, que nous avons précédemment analysée : l'acte de procession (πρόοδος) ne relève pas d'un changement intrinsèque, mais d'une auto-multiplication par laquelle le principe demeure inaltéré tout en produisant, écrit Proclus, par l'excès de sa puissance, des hypostases qui procèdent de lui sans le diminuer[520].

Concernant le mouvement de retour, Proclus expose que tout ce qui procède d'un principe est, par nature, orienté vers la source dont il émane. Or, tout être tend vers le Bien et ne peut l'atteindre qu'à travers sa cause immédiate ; ainsi, chaque être désire également sa propre cause. La conversion a donc pour terme ultime ce vers quoi s'ordonne originairement le désir. Lorsqu'un être se tourne vers son principe, il instaure une continuité entre l'origine et la fin, unifiant ainsi le terme du processus à son commencement. Il en résulte un mouvement unique et ininterrompu : dans un sens, il procède de ce qui demeure immobile ; dans l'autre, il retourne vers ce qui est immuable. Ainsi, tout être s'inscrit dans un dynamisme circulaire, s'épanouissant depuis sa cause première pour s'y reconduire en un acte de réversion principielle : « vers le Principe de toute chose, car c'est de lui que tout procède et c'est vers lui que tout retourne »[521].

Comme le souligne Reale, le processus dont nous parlons doit être conçu à l'image d'un cercle – et en cela, on peut retrouver l'image de la sphère décrite par

[520] Proclus, *Élément de Théologie,* 29.

[521] Proclus conclut en affirmant trois principes fondamentaux : l'Intellect constitue l'objet universel du désir, tout procède de l'Intellect, c'est de l'Intellect que l'univers reçoit l'être. Proclus, *Élément de Théologie,* 31 ; 34. Voir R. Chlup, *Proclus. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 68-69 : « The cycle of procession and reversion provides an elegant answer to the problem of divine care for lower levels outlined above. On the one hand, the One acts on our world unintentionally, letting its energy flow down into it while not worrying about its further course. Nonetheless, the energy has a natural tendency to revert upon its source by imitating it. In this manner the One spontaneously organizes all the lower levels by being a model and a teleological cause of them – just like the unmoved mover of Aristotle that all things tend towards. The Neoplatonists thus combine the Aristotelian teleological model with their own emanational scheme, turning it in this way into a truly complex and flexible concept. All things aim towards the Good because they are proceeding from it, every procession inevitably provoking the desire to revert. As a result, the higher levels may have our world under their control without paying any conscious attention to it, being only turned towards themselves as well as other levels superior to themselves ».

Platon dans les *Lois*[522]. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'un cercle au sens d'une succession temporelle de moments, comme si la permanence, la procession et la conversion s'ordonnaient selon une distinction de l'antérieur et du postérieur. Il faut plutôt l'entendre comme la co-présence essentielle de ces trois moments, selon laquelle tout processus est, en soi, une permanence perpétuelle, une procession incessante et une conversion ininterrompue. Cette dynamique de continuité se manifeste pleinement dans la pensée de Simplicius, qui conçoit le processus de création comme un déploiement ininterrompu selon une gradation ontologique progressive : ce qui procède immédiatement d'un principe auto-constitué, porteur de l'être véritable, n'est pas lui-même auto-constitué, mais découle de ce qui l'est. Ce processus ne connaît aucune interruption, tant en raison de la nature intrinsèque de l'être engendré, qu'en vertu du fait que ce qui engendre de manière constante exerce son activité sur ce qui est engendré selon un mode stable et immuable. Il en découle que, bien que l'existence de l'être engendré soit finie, elle est continuellement reçue dans un flux ininterrompu d'émanation. Pour cette raison, « le passage de l'être qui possède le véritable être à ce qui est engendré par lui est inépuisable »[523].

[522] Voir *supra.*

[523] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 1337, 17-18 : καὶ διὰ τοῦτο ἀνέκλειπτός ἐστιν ἥ τε τοῦ ὄντως ὄντος μετάδοσις.

3.1 Le mouvement de l'âme : une notion légitime ?

Le concept de *mouvement*, analysé précédemment, s'avère également fondamental pour une clarification supplémentaire concernant les caractéristiques de l'âme. Ici encore, il semblerait qu'il existe une divergence entre la perspective platonicienne et aristotélicienne, divergence que Simplicius démontrera être, une fois de plus, purement sémantique. Partons d'une distinction essentielle : d'un côté, Aristote ne considère comme véritables mouvements que les changements naturels ; de l'autre, Platon, selon Simplicius, distingue quatre types de mouvement[524].

Le premier est un mouvement chaotique et désordonné, qui constitue la manifestation initiale des formes ; le deuxième correspond aux changements affectant les corps naturels ; le troisième concerne la transition des activités de l'âme ; enfin, le quatrième est le changement propre à l'intellect, qui, comme nous l'avons vu, ne relève pas d'une altération transitoire ni d'une transformation, mais d'un passage immédiat à l'activité. Comme nous l'avons précédemment indiqué, une distinction fondamentale doit être établie entre le mouvement de l'intellect et celui de l'âme. Le mouvement de l'intellect s'inscrit dans une logique de pure actualisation de l'être. Le mouvement de l'âme, en revanche, se comprend comme un auto-mouvement (αὐτοκίνητον) structuré par un processus de séparation interne : l'âme se sépare d'elle-même, entre en division interne (ἀφ'ἑαυτῆς διάκρισις), et c'est précisément cette disjonction originaire et cette duplicité (ἐν αὐτῇ διπλόης), qui permet son émergence en tant que réalité auto-engendrée (αὐτογένητος) : « τὸ δὲ αὐτοκίνητον τῆς ψυχῆς κατὰ τὴν ἀφ'ἑαυτῆς διάκρισιν καὶ τὴν ἐν αὐτῇ διπλόην, καθ'ἣν αὐτογένητος ὑπέστη »[525]. Dès lors, l'âme peut être qualifiée d'auto-engendrée dans la mesure où elle se projette elle-même comme vie, en opérant une émanation de son propre fond,

[524] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 1249, 1.
[525] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 824, 16-17.

et en engendrant ainsi, de manière immanente, l'âme humaine comme moment ou expression singulière de ce processus génératif.

Cette distinction met en lumière la divergence des perspectives platonicienne et aristotélicienne quant au rapport entre *mouvement* et *immutabilité* dans l'âme et l'intellect. Néanmoins, comme nous l'avons observé – au niveau de l'intellect – cette divergence demeure de nature formelle plutôt que substantielle, puisque tous deux s'accordent sur la nécessité d'un principe premier immuable. Comme il l'a établi pour l'intellect, Simplicius insiste sur le fait que, concernant l'âme également, la divergence entre Platon et Aristote ne relève pas d'un désaccord substantiel, mais d'une distinction purement terminologique :

> Il n'y a donc aucune divergence sur ce point entre Platon et Aristote, sauf sur le nom de ce qui se meut par soi-même : car Platon appelle l'âme automotrice, tandis qu'Aristote dit que l'être vivant initie le mouvement par l'âme, laquelle est immobile quant au mouvement qu'elle initie, mais sujette au changement en ce qui concerne le corps[526].

[526] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 421, 4- 422,2 : « Platon, en effet, tout comme Aristote, pense que les corps sont changés de l'extérieur et affirme qu'ils sont immédiatement changés par une âme automotrice. Aristote est également d'accord sur le fait que tous les corps célestes sont immédiatement mus par l'âme, car il dit clairement qu'ils sont animés dans le deuxième livre du *De Caelo*, là où il soulève des problèmes fondamentaux au sujet des astres et s'apprête à les résoudre. Il dit : " Nous pensons à eux comme des corps ayant l'état d'unités totalement inanimées ; mais il faut les envisager comme participant à l'action et à la vie ". Il dit qu'ils se meuvent avec l'ensemble du ciel, étant liés à celui-ci. En reconnaissant que la vie suit le fait d'être animé, Aristote admet que les êtres vivants sont des vivants. Mais Aristote dit que l'âme est immobile, niant ainsi en elle tout changement naturel. Platon, lui aussi, démontre qu'elle est automotrice, se mouvant par elle-même, et qu'elle meut les corps par ses propres mouvements, qui ne sont pas naturels, mais des activités transitoires de l'âme, et donc initiatrices de mouvement. Que Platon ne dise pas que l'âme est mue selon un mouvement naturel, écoute ce qui est dit dans le dixième livre des *Lois* : " L'âme conduit tout ce qui est dans le ciel par ses propres mouvements, dont les noms sont vouloir, prévoir, considérer, délibérer, juger avec vérité ou erreur ". Ainsi, l'âme est aussi immobile en ce qui concerne le mouvement qu'elle initie. Et Aristote, suivant Platon, affirme que le premier moteur est immobile, l'âme étant immobile quant au mouvement qu'elle initie, et l'intellect comme étant sans changement dans ses activités. En effet, avant ce qui est changé par autre chose, il doit y avoir ce qui se meut par soi-même, cause immédiate de ce qui est changé par autre chose ; et avant ce qui est changé de quelque manière que ce soit, ce qui n'est mû ni par autre ni par soi-même, c'est l'immobile qui est la cause aussi bien de l'existence et du mouvement de ce qui se meut par soi-même, car ce qui se meut par soi-même, ayant une double nature et manifestant à la fois l'action et la passion, n'est pas suffisant pour jouer le rôle d'un principe. Que ce soit l'âme qui soit le premier moteur, elle se montre alors immobile en toute manière dans ce qu'elle meut ; que ce soit l'intellect, celui-ci est immobile quant à tout mouvement transitoire. Il n'y a donc aucune divergence sur ce point entre Platon et Aristote, sauf sur le nom de ce qui se meut par soi-

La cause de cela, écrit Simplicius, est la suivante : Aristote souhaite préserver l'usage habituel des mots tandis que, de l'autre, se tourne aisément vers les théories intelligibles[527]. D'un côté, Platon qualifie l'âme d'autosuffisante dans sa capacité à se mouvoir elle-même, tandis qu'Aristote soutient que c'est l'être vivant qui initie le mouvement par l'intermédiaire de l'âme.

Il convient dès lors d'examiner comment Simplicius entreprend de concilier ces doctrines, en mettant en lumière leur compatibilité profonde au-delà de leur divergence apparente. – Cet approfondissement constitue pour nous un point de départ fondamental pour une compréhension plus rigoureuse du mouvement propre à l'âme humaine.

Le point de départ de cette recherche est le suivant : les deux philosophes s'accordent à affirmer que les êtres vivants sont animés d'un mouvement propre, et

---

même : car Platon appelle l'âme automotrice, tandis qu'Aristote dit que l'être vivant initie le mouvement par l'âme, laquelle est immobile quant au mouvement qu'elle initie, mais sujette au changement en ce qui concerne le corps (ὁ γὰρ Πλάτων ἑτεροκίνητα νομίζων τὰ σώματα, ὥσπερ καὶ Ἀριστοτέλης, ὑπὸ ψυχῆς αὐτὰ προσεχῶς αὐτοκινήτου κινεῖσθαί φησι. καὶ ὅτι μὲν ὑπὸ ψυχῆς κινεῖται καὶ τὰ οὐράνια πάντα προσεχῶς, ὁμολογεῖ καὶ Ἀριστοτέλης σαφῶς ἔμψυχα λέγων αὐτὰ ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς Περὶ οὐρανοῦ, ἐν οἷς ἀπορήσας τινὰ περὶ τῶν ἄστρων βαθέως μέλλων λύειν τὴν ἀπορίαν "ἡμεῖς, φησίν, ὡς περὶ σωμάτων αὐτῶν καὶ μονάδων τάξιν μὲν ἐχόντων, ἀψύχων δὲ πάμπαν διανοούμεθα· δεῖ δὲ ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς". λέγει δὲ αὐτὰ μετὰ τοῦ ὅλου οὐρανοῦ κινεῖσθαι ἐνδεδεμένα ἐν αὐτῷ. τὴν δὲ ζωὴν μετὰ τὴν ἐμψυχίαν ὁ Ἀριστοτέλης εἰδὼς τὰ ζῶντα ζῷα οἶδεν. ἀλλ'ὁ μὲν Ἀριστοτέλης ἀκίνητον εἶναί φησι τὴν ψυχὴν τὰς φυσικὰς πάσας αὐτῆς ἀναιρῶν κινήσεις. καὶ ὁ Πλάτων δὲ αὐτοκίνητον αὐτὴν ἀποδείκνυσιν ὡς κινουμένην μὲν ὑφ'ἑαυτῆς, ταῖς δ'ἑαυτῆς κινήσεσι κινοῦσαν τὰ σώματα οὐχὶ φυσικαῖς οὔσαις ἀλλ'ἐνεργείαις ψυχῆς μεταβατικαῖς, διὸ καὶ κινουμέναις. ὅτι γὰρ οὐ κατὰ φυσικὴν κίνησιν κινεῖσθαί φησι ὁ Πλάτων τὴν ψυχήν, ἄκουε τῶν ἐν τῷ δεκάτῳ τῶν Νόμων εἰρημένων· "ἄγει μὲν δὴ ψυχὴ πάντα τὰ κατ'οὐρανὸν ταῖς ἑαυτῆς κινήσεσιν, αἷς ὀνόματά ἐστι βούλεσθαι ἐπιμελεῖσθαι σκοπεῖσθαι βουλεύεσθαι δοξάζειν ὀρθῶς ἐψευσμένως." ὥστε καὶ ἡ ψυχὴ ἀκίνητός ἐστιν ἐκείνην τὴν κίνησιν ἣν κινεῖ. καὶ ὁ Ἀριστοτέλης τῷ Πλάτωνι κατακολουθῶν τὸ πρώτως κινοῦν ἀκίνητον εἶναί φησι, τὴν μὲν ψυχὴν ὡς ἀκίνητον ἣν κινεῖ κίνησιν, τὸν δὲ νοῦν ὡς καὶ κατὰ τὰς ἐνεργείας ἀμετάβατον. ἐπειδὴ γὰρ δεῖ πρὸ μὲν τοῦ ἑτεροκινήτου εἶναι τὸ αὐτοκίνητον προσεχὲς αἴτιον τοῦ ἑτεροκινήτου, πρὸ δὲ τοῦ ὀπωσοῦν κινουμένου <τὸ> οὔτε ὑπ'ἄλλου οὔτε ὑφ'ἑαυτοῦ, τὸ ἀκίνητον αἴτιον καὶ τῷ αὐτοκινήτῳ τοῦ εἶναι καὶ κινεῖσθαι, διότι τὸ αὐτοκίνητον διπλόην ἔχον καὶ τὸ ποιεῖν μετὰ τοῦ πάσχειν ἐμφαῖνον οὐκ ἔστιν ἱκανὸν εἰς ἀρχῆς λόγον, εἴτε ἡ ψυχὴ τὸ πρώτως κινοῦν ἐστιν, ἀκίνητος δείκνυται καὶ αὕτη κατὰ πᾶσαν κίνησιν ἣν κινεῖ, εἴτε ὁ νοῦς, ἀκίνητός ἐστιν οὗτος κατὰ πᾶσαν μεταβατικὴν κίνησιν. καὶ οὐδὲν ἐν τούτοις ἐστὶ διάφωνον Πλάτωνι καὶ Ἀριστοτέλει πλὴν τοῦ ὀνόματος τοῦ αὐτοκινήτου, ὅτι ὁ μὲν Πλάτων αὐτοκίνητον τὴν ψυχὴν καλεῖ, ὁ δὲ Ἀριστοτέλης τὸ ζῷον κινοῦν μὲν κατὰ τὴν ψυχὴν ἀκίνητον οὖσαν ἣν κινεῖ κίνησιν, κινούμενον δὲ κατὰ τὸ σῶμα).

[527] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 1249, 13-17 : αἴτιον δὲ οἶμαι <γίνε>ται πολλαχοῦ τὸ τὸν μὲν Ἀριστοτέλη τὴν συνήθειαν τῶν ὀνομάτων βούλεσθαι φυλάττειν καὶ ἀπὸ τῶν τῇ αἰσθήσει ἐναργῶν τὰς ἐπιχειρήσεις ποιεῖσθαι, τὸν δὲ Πλάτωνα τούτων μὲν καταφρονεῖν πολλάκις, πρὸς δὲ τὰς νοητὰς θεωρίας εὐκόλως ἀνατρέχειν.

tous deux reconnaissent que le corps des êtres vivants ne peut se mouvoir par lui-même, sans le principe qui lui confère la vie, c'est-à-dire l'âme. En effet, ce qui est 'vivant'est précisément ce qui se meut par soi-même[528]. Cependant, à l'examen des textes, il apparaît que les conceptions des deux philosophes quant à l'attribution d'un tel principe à l'âme divergent. Aristote, d'une part, établit que, même parmi les êtres automouvants – tels que l'homme –, le principe moteur agit en demeurant immobile en soi, tandis que l'être automouvant est constitué à la fois d'un principe moteur, immobile par essence, et d'un élément mû, qui, bien que mis en mouvement, n'est pas nécessairement moteur en lui-même. En revanche, Platon élève l'auto-mouvement du vivant au rang de témoignage manifeste de l'auto-mouvement psychique, tout en établissant que la cause première du mouvement vital réside dans l'âme elle-même[529].

---

[528] Voir *supra.* Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 1209, 27-35 : « Car nous disons tous que ce qui se meut par soi-même est vivant, comme le dit aussi Platon dans le dixième livre des *Lois*, en disant : " Ne me demandes-tu pas si nous appelons vivre le fait qu'une chose se meut elle-même ? Oui, vivre. " Et il affirme que c'est propre aux êtres animés de se mouvoir par eux-mêmes, comme Platon le déclare également dans le *Phèdre* : "Car ce qui reçoit son mouvement de l'extérieur est inanimé, tandis que ce qui reçoit son mouvement de l'intérieur, de lui-même, est animé". Donc, si les corps sont inanimés et que ce qui se meut de soi-même est animé, ces corps ne pourraient pas se mouvoir par eux-mêmes (τὸ γὰρ ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον ζῆν πάντες λέγομεν, ὡς καὶ ὁ Πλάτων ἐν τῷ δεκάτῳ τῶν Νόμων φησὶ λέγων· "μῶν ἄρα με ἐρωτᾷς, εἰ ζῆν αὐτὸ προσεροῦμεν, ὅταν αὐτὸ αὑτὸ κινῇ; ναὶ ζῆν." καὶ τῶν ἐμψύχων ἴδιόν ἐστι, φησί, τὸ ἐξ ἑαυτοῦ κινεῖσθαι καὶ τοῦτο ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος ἐν Φαίδρῳ λεγόμενον· "ᾧ γὰρ ἔξωθεν, φησί, τὸ κινεῖσθαι ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ ἑαυτοῦ ἔμψυχον." εἰ οὖν τὰ μὲν σώματα ταῦτα ἄψυχα, τὰ δὲ ἐξ ἑαυτῶν κινούμενα ἔμψυχα, οὐκ ἂν εἴη ταῦτα ἐξ ἑαυτῶν κινούμενα) ». Voir aussi Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 285, 33-286,6 : « Car lui-même [Aristote] et Platon ont découvert l'âme ainsi, à partir de la différence entre les êtres inanimés et les êtres animés, comme il disait dans le *Phèdre* : " Tout corps, celui pour lequel le mouvement vient de l'extérieur est inanimé, tandis que celui pour lequel le mouvement vient de l'intérieur, de lui-même, est animé ", puisque telle est la nature de l'âme. Et aussi dans les *Lois*, il dit que nous appelons vivant ce qui se meut de l'intérieur. Et c'est par cela que l'être animé diffère de l'être inanimé, ce qu'Aristote également a dit presque avec les mêmes mots dans le deuxième livre du *De Anima* : "Commençant donc notre examen, nous avons défini que l'être animé se distingue de l'être inanimé par le fait de vivre " (καὶ γὰρ τὴν ψυχὴν οὕτω καὶ αὐτὸς καὶ ὁ Πλάτων ἀνεῦρεν ἀπὸ τῆς τῶν ἀψύχων πρὸς τὰ ἔμψυχα διαφορᾶς, ἐν οἷς ἔλεγεν ἐν Φαίδρῳ "πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ ἑαυτοῦ ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς. καὶ ἐν τοῖς Νόμοις δὲ τὸ ἔνδοθεν κινούμενον, φησί, ζῆν λέγομεν. καὶ τούτῳ διαφέρει τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου, ὅπερ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς Περὶ ψυχῆς ἐπ'αὐτῶν σχεδὸν εἶπε τῶν ὀνομάτων "λέγομεν οὖν ἀρχὴν λαβόντες τῆς σκέψεως διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν) ».

[529] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 1248, 20-21 : ὥστε τεκμήριον μὲν τῆς ψυχικῆς αὐτοκινησίας τὴν τοῦ ζῴου αὐτοκινησίαν ἐποιήσατο, αἴτιον δὲ ταύτης ἐκείνην. Sur la question en Platon et Aristote voir A. Ferro, *Aristotle on Self-Motion : The Criticism of Plato in De Anima and Physics VIII*, Basel, Schwabe Verlag, 2022, p. 45-73 ; L.C. Sanchez Castro, *« Aristotle's Criticism of the Soul's Self-Motion in* DA I *»*, Tópicos, 69, 2024, p. 11-29 ; M. Boeri, *Plato and Aristotle on What*

C'est précisément sur ce point que se creuse l'écart entre Platon et Aristote, qui restreint la notion de mouvement aux seules altérations physiques. Il en résulte que, selon Aristote, l'âme, bien qu'active, n'est en aucun cas mue ; une position qu'il explicite, selon Simplicius, avec force dans le *De Anima*[530]. Platon, quant à lui, affirme que ce qui est, en son essence première et propre, véritablement automouvant n'est autre que l'âme tout entière, ou mieux, l'âme rationnelle.

> Tous deux affirment aussi que l'être vivant est automoteur ; mais Aristote dit que ce qui est, premièrement et proprement, automoteur est l'animal constitué d'âme et de corps, dont le corps est mû, tandis que l'âme, selon lui, meut tout en restant immobile. Platon, en revanche, veut que soit, premièrement et proprement, automotrice toute âme, ou, comme le pensent les interprètes les plus rigoureux, l'âme rationnelle[531].

Cette conception se trouve exposée avec une clarté encore plus manifeste dans le dixième livre des *Lois*, lorsque Platon interroge : « Quelle est donc la définition de ce que nous appelons âme ? Pouvons-nous en concevoir une autre que celle que nous

---

Is Common to Soul and Body. Some Remarks on a Complicated Issue, in M. Boeri, Y. Y. Kanayama, & J. Mittelmann (eds.), *Soul and Mind in Greek Thought: Psychological Issues in Plato and Aristotle*, Springer, 2018, p. 153-176 ; S. Menn, *Aristotle's Definition of Soul and the Program of the* De Anima, in D. Sedley (éd. par), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXII, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 83-129.

[530] Aristote, *De Anima*, 406a10.

[531] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 1248, 3-8 : καὶ ἔτι μέντοι τὸ ζῷον αὐτοκίνητον ἀμφότεροι λέγουσιν, ἀλλ'ὁ μὲν Ἀριστοτέλης πρώτως καὶ κυρίως αὐτοκίνητον τὸ ζῷόν φησιν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστός, ὧν τὸ μὲν σῶμα κινεῖται, ἡ δὲ ψυχὴ κινεῖ ἀκίνητος οὖσα κατ'αὐτόν, ὁ δὲ Πλάτων πρώτως μὲν καὶ κυρίως αὐτοκίνητον εἶναι τὴν ψυχὴν βούλεται πᾶσαν, ἢ ὡς τοῖς ἀκριβεστέροις τῶν ἐξηγητῶν δοκεῖ, τὴν λογικήν. Sur cette question chez Platon et Aristote voir L. Palpacelli, *Aristotele interprete di Platone. Anima e cosmo,* Brescia, Morcelliana, 2013, p. 120-126. Comme le souligne Gavray, cet argument de l'automotricité de l'ame est lié au débat néoplatonicien sur le but du *Phédon* concernant l'immortalité de l'âme et la survie de l'âme après la séparation d'avec le corps, voir M. A. Gavray, *Au terme d'une tradition: Simplicius, lecteur du* Phédon, en S. Delcomminette, P. D'Hoine, & M.-A. Gavray (éd. par), *Ancient Readings of Plato's Phaedo*, Leiden, Brill, 2015, p. 296-297; S. Aerts, *Conflicting Authorities? Hermias and Simplicius on the Self-Moving Soul*, in M. Erler, J.E. Heßler, F. M. Petrucci (éd. par), *Authority and Authoritative Texts in the Platonist Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p. 178-200; A. Longo, *What Is the Principle of Movement, the Self-moved (Plato) or the Unmoved (Aristotle)? The Exegetic Strategies of Hermias of Alexandria and Simplicius*, in J. Finamore, C. Manolea, & S. Klitenic Wear, (éd. par), *Late Antiquity, Studies in Hermias'Commentary on Plato's* Phaedrus, Leiden, Brill, 2021, p. 115-141; *Cf.* aussi L.C. Sanchez Castro, « Aristotle's Criticism of the Soul's Self-Motion in *DA* I », *Tópicos*, 69, 2024, p. 19-20.

venons d'énoncer, à savoir la substance capable de se mouvoir par soi-même ? »[532]. C'est précisément à travers l'analyse de ces activités spécifiques de l'âme que, selon Simplicius, se joue la convergence entre la pensée platonicienne et celle d'Aristote. Platon conçoit l'âme comme le principe moteur qui, par ses propres dynamiques, régit l'ensemble de la réalité, aussi bien céleste que terrestre et marine. Cette autorité s'exerce à travers une série de mouvements intrinsèques, tels que la volonté, le souci de soi, l'examen réflexif, la délibération, le jugement, ainsi que les affects fondamentaux comme la joie, la douleur, l'audace, la crainte, la haine ou l'amour[533]. Simplicius écrit que de telles activités propres à l'âme sont définies par Platon comme des *mouvements* (κίνησις), tandis qu'Aristote les qualifie *d'activités* ou de *passions* (ἀλλ'ἐνεργείας καὶ πάθη καλεῖ)[534] :

> Cependant, Aristote estime que seules les transformations physiques doivent être appelées à proprement parler 'mouvements', et il considère que l'âme exerce une activité, mais qu'elle n'est pas mue. Cela est clair dans le premier livre du *De l'âme*, où il nie les mouvements physiques de l'âme, lorsqu'il déclare : « Puisque 'être mû' se dit en deux sens – soit en soi-même, soit par accident – examinons maintenant si l'âme se meut en soi-même et participe du mouvement. Or, puisqu'il existe quatre types de mouvements – translation, altération, diminution et accroissement – elle se mouvrait soit selon l'un d'eux, soit selon plusieurs, soit selon tous ». Platon également nie que ces mouvements appartiennent à l'âme, les énumérant parmi les neuf mouvements antérieurs à l'âme dans le dixième livre des *Lois* […]. Il est également clair qu'Aristote attribue ces mouvements à l'âme, et sait qu'ils proviennent d'elle et se dirigent vers

[532] Platon, *Lois*, 896A.

[533] Voir aussi Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXVIII, 320-326 : « De plus, même si le mû-par-soi est mû par soi, il est pourtant mû et change, sinon selon l'essence, du moins selon les activités : il n'est pas mû selon les mouvements corporels - sous ce rapport il est immobile -, mais selon les mouvements de l'âme, « qui ont pour noms vouloir, examiner, délibérer, réfléchir, opiner, et mue elle-même selon ces mouvements, elle meut les corps selon les mouvements corporels. (Ἔτι δέ, κἂν ὑφ'ἑαυτοῦ κινεῖται τὸ αὐτοκίνητον, ἀλλὰ κινεῖται ὅμως καὶ μεταβάλλει, κἂν μὴ κατ'οὐσίαν, ἀλλὰ κατὰ τὰς ἐνεργείας, οὐ τὰς σωματικὰς κινούμενον κινήσεις–κατὰ γὰρ ἐκείνας ἀκίνητόν ἐστιν–, ἀλλὰ τὰς ψυχικάς, αἷς ὀνόματά ἐστι βούλεσθαι, σκοπεῖσθαι, βουλεύεσθαι, διανοεῖσθαι, δοξάζειν, καθ'ἃς αὐτὴ κινουμένη κινεῖ τὰ σώματα κατὰ τὰς σωματικὰς κινήσεις) » (Trad. I. Hadot).

[534] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 1249, 6.

> elle, mais il ne les appelle pas ‘mouvements’; il les nomme ‘activités’et ‘affections’. Car Aristote, qui a tant philosophé sur l’âme, sait assurément que l’âme se connaît elle-même et se perfectionne ; cependant, […] il juge de manière cohérente qu’il ne convient pas d’appeler l’âme ‘automotrice’, mais plutôt l’être vivant, car le mouvement, entendu uniquement comme être mû, se manifeste de façon évidente dans le corps. Et, considérant que ce type de mouvement est le seul véritable dans ce qui est mû, il écarte le mouvement de l’âme[535].

Malgré cette divergence terminologique, tous deux les reconnaissent selon les mêmes modalités. C’est précisément sur ce point que Simplicius insiste, afin de mettre en lumière la convergence fondamentale entre les deux philosophes : en effet, que l’âme soit apte à la connaissance et au perfectionnement de soi (γινώσκει ἑαυτὴν ἡ ψυχὴ καὶ τελειοῖ πάντως)[536], même Aristote – « lui qui est précisément un philosophe de l’âme » – ne saurait l’ignorer[537].

L’âme, en effet, en tant que principe intégrant en elle-même l’ensemble des λόγοι rationnels, contient certaines de ces raisons en acte et pleinement opérantes, tandis que d’autres demeurent encore en puissance et en repos en son sein. Aristote partage également ces principes platoniciens. En effet, selon lui, l’âme se compose d’un intellect en puissance et d’un intellect en acte (ὁ μὲν δυνάμει νοῦς, ὁ δὲ ἐνεργείᾳ)[538], et c’est par l’action de ce qui est déjà en acte que ce qui est en puissance s’actualise. Ainsi, l’âme se présente comme un principe d’auto-instruction, se donnant à elle-même la connaissance, s’enseignant et s’apprenant à travers son propre mouvement intérieur, recherchant et découvrant en elle-même la vérité. L’âme

[535] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d’Aristote,* 1248, 29-1249, 12.

[536] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d’Aristote,* 1249, 7. Voir P. Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la* Physique *d’Aristote. Tradition et Innovation*, Berlin, De Gruyter, 2008, p. 268 n. 12.

[537] Mais, écrit Simplicius « Néanmoins, en attribuant le caractère extensif (τὸ ἐκτατικὸν τῆς κινήσεω) du mouvement exclusivement aux corps, et étant fidèle à lui-même, il exige que ce ne soit pas l’âme qui soit dite automotrice, mais le vivant, dans la mesure où le mouvement selon le fait d’être mû – qu’Aristote considère comme le seul mouvement, c’est pourquoi il pose le mouvement dans la réalité mue – se manifeste comme évident uniquement dans le corps » (Simplicius, *Commentaire sur la Physique d’Aristote,* 1249, 8-12).

[538] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d’Aristote,* 1249, 37.

possède donc en elle-même de telles activités : la διδασκαλία ἑαυτῆς, la μάθησις παρ'ἑαυτῆς, la ζήτησις et l'εὕρεσις[539]. Dès lors, elle met en mouvement les parties qui demeurent en puissance par le biais de celles qui sont déjà en acte, ce par quoi l'âme tout entière est qualifiée d'automouvante :

> L'âme aussi, qui possède toutes les raisons, a les unes déjà à sa portée et actives, alors que les autres sont en elle inactives et en puissance, et c'est par les raisons qui sont en acte qu'elle meut celles qui sont en puissance ; alors, celles-ci se meuvent, et de la sorte l'âme toute entière se dit automotrice. Aristote s'accorde avec ces conceptions, qui sont en réalité platoniciennes. En effet, chez lui aussi, l'intelligence dans l'âme est en partie en puissance, en partie en acte : celle qui est en puissance devient en acte par celle qui est en acte, lorsque, par exemple, l'âme enseigne elle-même et apprend par elle-même, ou lorsque, en général, elle cherche et découvre. Car tout apprentissage est discursif, comme Aristote lui-même l'enseigne, et il est évident que la recherche et la découverte se réalisent à partir d'une connaissance qui préexiste dans l'intellect et qui, à ce moment-là, s'active. C'est pourquoi peut-être, bien qu'il définisse l'automotricité selon les mouvements naturels, il a rajouté dans les exemples qu'il a fournis plus haut les mots « il enseignerait et apprendrait en même temps » : il a voulu montrer la même chose que Platon, à savoir que le fait d'enseigner elle-même et d'apprendre par elle-même appartient à l'âme, […] en tant qu'elle se divise en état de puissance et en état d'acte[540].

C'est pour cette raison, écrit Simplicius, que selon Aristote l'âme peut être définie comme : αὐτενέργητος, αὐτόγνωστος et αὐθεύρετος[541].

La divergence entre Platon et Aristote ne porte donc pas tant sur la réalité ontologique que sur le cadre terminologique dans lequel chacun inscrit sa réflexion, une différence qui, comme souvent, tient davantage à la conceptualisation qu'à un désaccord de fond. Aristote, soucieux de préciser le sens exact du terme automoteur, l'enracine strictement dans la sphère du mouvement corporel, où l'âme, selon lui,

[539] *Ibid.*, 1250, 1-2.
[540] *Ibid.*, 1249, 32- 1250, 10.
[541] *Ibid.*, 1250, 14.

demeure immobile – une position qui, en réalité, ne contredit pas celle de Platon, mais au contraire on peut définir comme position platonicienne[542]. En s'inscrivant dans la continuité de cette tradition interprétative, Simplicius s'efforce de montrer que la notion d'auto-mouvement appliquée à l'âme ne contredit pas nécessairement les principes aristotéliciens, mais peut au contraire s'insérer harmonieusement dans leur cadre conceptuel, dès lors que l'on considère l'âme non pas sous l'angle du mouvement corporel, mais sous celui de son activité interne d'actualisation de la connaissance et de l'intellection. Si, toutefois, l'on cherche à appréhender la question à la lumière de la théorie intelligible de Platon, on comprendra en quel sens l'âme est automotrice : lorsque l'âme ignore quelque chose, elle l'apprend par elle-même ; lorsqu'elle cherche, elle découvre en elle-même l'objet de sa quête. Or, en accomplissant ce processus, elle se meut par elle-même[543].

Ainsi, loin de constituer une rupture avec la pensée péripatéticienne, cette lecture de l'auto-mouvement de l'âme pourrait en être une prolongation légitime, intégrant les distinctions aristotéliciennes entre puissance et acte tout en réinterprétant la dynamique propre à l'âme selon une perspective qui ne réduit pas le mouvement à sa seule dimension physique[544]. Simplicius souligne également qu'Aristote, dans la *Physique*, définit l'imagination et l'opinion comme des formes de mouvement[545].

---

[542] *Ibid.*, 1249, 35-36 : « καὶ συνᾴδει καὶ ταύταις ταῖς ἐννοίαις Πλατωνικαῖς οὔσαις ὁ Ἀριστοτέλης ». Voir aussi Simplicius *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 1259, 5 -28, où Simplicius explique l'affirmation d'Aristote selon laquelle l'âme se meut par levier. Ici, Simplicius propose plusieurs explications et se concentre sur la relation entre l'âme et le corps. Selon Aristote, écrit Simplicius, l'âme elle-même, qui se trouve dans le corps se déplace avec celui-ci (en mettant en mouvement le corps dans lequel elle réside) de sorte qu'elle se meut « par levier », également de manière accidentelle. Aristote précise enfin que l'âme se meut « par levier » non pas directement, mais accidentellement, car c'est le corps qui cause directement le mouvement par levier. Le mouvement du corps causé par l'âme chez les êtres vivants est comparé au fonctionnement d'un levier : (a) parce que ce qui pousse l'âme à mouvoir le corps est extérieur à l'âme, tout comme les leviers sont des instruments au service des choses qui sont les premiers moteurs de ce qu'ils déplacent ; ou bien (b) parce que, tout comme les leviers déplacent toujours les choses auxquelles ils sont appliqués, en étant en contact direct et non séparés d'elles, l'âme aussi meut le corps en restant toujours unie à lui ; ou encore (c) parce que ce type de mouvement est forcé et non naturel pour le corps. Cela explique pourquoi les animaux se fatiguent lorsqu'ils accomplissent des mouvements provoqués par l'âme, et ne peuvent les maintenir longtemps, alors qu'ils ne se fatiguent pas dans les mouvements naturels vers leurs lieux propres. Voir aussi Aristote, *Physique* 8, 257b2-13.

[543] P. Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la* Physique *d'Aristote. Tradition et Innovation*, Berlin, De Gruyter, 2008, p. 268.

[544] Voir Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 964, 9-966,14.

[545] Aristote, *Physique*, 254a29.

C'est pourquoi Simplicius peut légitimement affirmer que, bien que l'âme ne se meuve pas au sens d'un déplacement corporel, elle n'en demeure pas moins soumise à un mouvement intérieur propre, qui s'actualise dans l'acte de délibérer, de concevoir, de distinguer et de spéculer. Ce mouvement, bien qu'intelligible et non matériel, demeure néanmoins une forme de dynamisme intrinsèque à l'âme.

Afin de consolider sa position et d'apporter un fondement plus robuste à son argumentation, Simplicius convoque le témoignage d'autres penseurs péripatéticiens, s'appuyant sur leur autorité pour légitimer l'idée selon laquelle il n'est pas incongru d'attribuer à l'âme la qualification d'automotrice. En sont un exemple Théophraste et son disciple Straton de Lampsaque. Selon leurs conceptions, il est possible de distinguer deux types de mouvements : d'une part, les désirs, les appétits et les sentiments de colère, qui relèvent des mouvements corporels ; d'autre part, les activités telles que le discernement et la spéculation, qui sont définies comme des mouvements de l'âme, dans la mesure où « leur principe, leur activité et leur fin résident dans l'âme elle-même »[546].

Il apparaît ainsi que la définition aristotélicienne du mouvement peut être légitimement étendue aux mouvements de l'âme, ou du moins à la plupart d'entre eux, en ce qu'ils impliquent essentiellement un passage du potentiel à l'actuel. En effet, Simplicius apporte ici une résolution à l'aporie en s'appuyant sur la définition aristotélicienne du mouvement. Selon Aristote lui-même, le mouvement est « l'ἐντελέχεια du potentiel en tant que potentiel (τοῦ δυνατοῦ ᾗ δυνατὸν) »[547]. Or, si cette définition est valable, comment serait-il possible que l'âme ne soit pas en mouvement et ne soit pas, en un certain sens, automotrice, étant donné qu'elle procède d'elle-même du potentiel à l'acte ? N'est-elle pas, par sa nature même, engagée dans un processus d'auto-actualisation qui répond précisément à cette définition du mouvement ?

Comme souligne Golitsis, « les différents moments de la définition aristotélicienne du mouvement (passant du δυνατόν, qui se rapporte à la fois à l'âme et au corps, au κινητόν, qui se rapporte uniquement au corps), doivent être compris, évidemment, en contresens, à la lumière de la doctrine platonicienne de

[546] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 964,30-965, 20.

[547] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 1250,20 ; *Commentaire sur la Physique d'Aristote.* 415, 15ss.

l'automotricité de l'âme. Une fois de plus, il s'est agi de déployer la doctrine du devancier en lui conférant une précision qui tient compte des différents plans de la réalité »[548]. Dès lors, il semble raisonnable d'admettre que cette définition aristotélicienne du mouvement – en tant qu'entéléchie du potentiel en tant que potentiel – constitue en réalité une définition générale du mouvement sous toutes ses formes, qu'il soit d'ordre psychique ou naturel. En effet, tout passage d'un état de potentialité à un état d'actualisation, quelle que soit la nature du sujet impliqué, peut être compris selon cette dynamique interne qui est propre au mouvement :

> Peut-être donc que cette définition, qui dit que le mouvement est l'entéléchie du potentiel en tant qu'il est potentiel, est la définition commune de tout changement, psychique aussi bien que naturel, et, en général, du changement qui s'avance de l'en puissance vers l'en acte. La définition propre du mouvement en tant que mouvement est la suivante : l'entéléchie du mobile en tant qu'il est mobile. Aristote ne veut donc pas que tout changement soit dit de manière absolue « mouvement », mais seulement le changement habituel, à savoir celui qui se manifeste dans les corps, mais non pas tout changement habituel.
> Car il a distingué la génération et la corruption du mouvement, vu que personne ne dit que ce qui n'est pas encore se meut au sens propre. Au contraire, il faut que la réalité mue soit quelque chose en acte et qu'elle possède en même temps quelque chose en puissance, selon lequel elle s'active et se dit précisément « se mouvoir »[549].

Ainsi, en appliquant cette distinction à la question de l'âme, il devient clair pourquoi Aristote refuse de lui attribuer un mouvement au sens strict, c'est-à-dire selon l'acception proprement physique du terme. Cependant, cette réserve n'implique pas pour autant que l'âme soit totalement dépourvue de mouvement ; elle peut être dite

[548] P. Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la* Physique *d'Aristote. Tradition et Innovation*, Berlin, De Gruyter, 2008, p. 102, n. 26.

[549] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 1250, 23-33 (Traduction de P. Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la* Physique *d'Aristote. Tradition et Innovation*, Berlin, De Gruyter, 2008, p. 270).

automotrice dans un autre sens, en tant que principe se déployant selon une dynamique interne d'auto-actualisation.

Après avoir établi ce fondement ontologique de l'âme, une question demeure en suspens : en vertu de ses propres mouvements, peut-elle se mouvoir vers le mal ? L'élucidation du statut de l'âme et de son auto-actualisation, comme nous le verrons, s'avère être le point d'ancrage de toute pensée morale.

3.2 *Simplicius, lecteur de Platon : l'âme automotrice*

> Je te supplie, Seigneur, père et guide de raison qui est en nous, de nous faire ressouvenir de la noblesse originelle que nous avons été jugés dignes de recevoir de toi, et de nous prêter assistance, à nous, en tant qu'êtres mus par eux-mêmes, afin que nous puissions nous purifier du corps et des passions irrationnelles, les dominer, les diriger, nous en servir comme d'instruments de la manière qui convient ; de nous assister aussi pour que nous redressions avec exactitude la raison qui est en nous et que nous l'unissions aux réellement étants selon la lumière de la vérité[550].

À travers cette prière, Simplicius achève son *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*. Les paroles qu'il choisit pour conclure son texte ne sont pas anodines : elles agissent comme une clé de lecture herméneutique, à la fois dénouant les complexités philosophiques et tissant ensemble les éléments fondamentaux de sa réflexion. Elles offrent une synthèse de sa conception de l'âme humaine, du rapport entre l'être humaine et son corps, ainsi que de la finalité ultime de l'existence humaine. En tant qu'être automoteur, l'homme est invité à s'affranchir des attaches corporelles pour s'engager dans une quête de perfection intérieure. Dans cette architecture conceptuelle, l'âme est appelée à se purifier, à élever la raison et à contempler une vérité qui demeure l'horizon ultime de toute existence. Comme l'indique ce passage, l'âme humaine possède une origine noble (εὐγένεια) : elle émane du Seigneur et Père, ce qui signifie qu'elle participe d'un ordre supérieur, d'une nature spirituelle et divine. Toutefois, bien que l'être humain dispose d'une certaine autonomie, celle-ci n'est pas

[550] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Epictete*, Épilogues, 6-15 : Ἱκετεύω σε, δέσποτα, ὁ πατὴρ καὶ ἡγεμὼν τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου, ὑπομνῆσαι μὲν ἡμᾶς περὶ τῆς ἑαυτῶν εὐγενείας, ἧς ἠξιώθημεν παρὰ σοῦ, συμπρᾶξαι δὲ ὡς αὐτοκινήτοις ἡμῖν πρός τε κάθαρσιν τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ τῶν ἀλόγων παθῶν, καὶ πρὸς τὸ ὑπερέχειν καὶ ἄρχειν αὐτῶν, καὶ ὡς ὀργάνοις κεχρῆσθαι κατὰ τὸν προσήκοντα τρόπον, συμπράττειν τε καὶ πρὸς διόρθωσιν ἀκριβῆ τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου καὶ ἔνωσιν αὐτοῦ πρὸς τὰ ὄντως ὄντα διὰ τοῦ τῆς ἀληθείας φωτός. Καὶ τὸ τρίτον καὶ σωτήριον· ἱκετεύω ἀφελεῖν τελέως τὴν ἀχλὺν τῶν ψυχικῶν ἡμῶν ὀμμάτων, ὅφρ'εὖ γινώσκωμεν – κατὰ τὸν Ὅμηρον –, ἠμὲν θεὸν ἠδὲ καὶ ἄνδρα. Sur cette prière voir I. Hadot, en Simplicius, *Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète*, introduction et édition critique du texte grecque par I. Hadot, Leiden, Brill, 1996, p. 56-60.

absolue. Il doit apprendre à gouverner son corps, lequel, bien que lié à son existence terrestre, ne constitue pas son essence véritable.

Le corps n'est qu'un instrument (ὄργανον), un véhicule confié à l'âme, qui doit en faire usage avec sagesse et mesure, sans s'y identifier ni en devenir esclave. C'est en ce sens que l'exercice du discernement et de la maîtrise de soi joue un rôle fondamental dans la vie philosophique. Il ne s'agit pas seulement d'un perfectionnement intellectuel, mais d'une transformation spirituelle, d'une union (ἕνωσις) qui permet à l'âme d'accéder à une compréhension plus haute du cosmos et de sa place en son sein. Ainsi, en affinant sa raison, en disciplinant ses passions (ἄλογον πάθος) et en dominant son corps, l'être humain réalise sa véritable nature, celle d'un être rationnel, automoteur – αὐτοκίνητος – et, en dernière instance, orienté vers la contemplation de la verité (ἀλήθεια).

Le troisième moment de la prière implique une œuvre salvatrice (σωτηρία) : Simplicius implore la divinité d'ôter entièrement la brume qui obscurcit les yeux de l'âme, afin que l'homme puisse accéder à une connaissance claire – ainsi que le rappelle Homère – aussi bien du divin que de l'humain (« ικετεύω ἀφελεῖν τελέως τὴν ἀχλὺν τῶν ψυχικῶν ἡμῶν ὀμμάτων, ὄφρ'εὖ γινώσκωμεν–κατὰ τὸν Ὅμηρον–ἠμὲν θεὸν ἠδὲ καὶ ἄνδρα »).

Par cette prière finale, donc, Simplicius ne se contente pas de clore son commentaire : il en résume les implications métaphysiques et éthiques, insistant sur la nécessité d'un retour de l'âme à elle-même – et donc à l'Intellect. Dans l'incipit du texte, Simplicius avait en partie anticipé certains des éléments développés ici : l'ouvrage en question apparaissait comme une nécessité pour un certain modèle d'être humain, un idéal qui s'inscrit dans une tradition philosophique remontant à Platon lui-même, celui que Platon décrit dans *Alcibiade Premier*, à savoir l'homme qui, selon les paroles de Socrate, « n'est rien d'autre que l'âme »[551]. Celui-ci ne s'identifie pas au corps, mais reconnaît en lui une réalité intelligible, un principe qui constitue son véritable être et qui, par son perfectionnement progressif, le conduit à une union plus

[551] Platon, *Premier Alcibiade*, 130C. Voir I. Hadot, dans Simplicius, *Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète*, introduction et édition critique tu texte grecque par I. Hadot, Leiden, Brill, 1996,69-83, où l'auteure confronte la doctrine de Simplicius, reprise de l'*Alcibiade* de Platon, avec celle de son maître Damascius. Voir aussi, I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études Augustiniennes, 1978, p. 158-159.

étroite avec l'ordre divin. Plus spécifiquement, comme l'écrit Simplicius dans les passages introductifs de son commentaire, cet écrit s'adresse aux êtres humains dont l'*ousia* réside dans l'âme rationnelle (ψυχὴν λογικὴν), ceux qui ne s'identifient pas à leur enveloppe corporelle mais en font un simple instrument au service de leur nature[552]. En effet, c'est le corps, par l'intermédiaire des passions irrationnelles qui lui sont propres (τῶν ἀλόγων παθῶν), qui impose à l'âme humaine des limitations et entrave sa pleine liberté[553]. Toutefois, celui qui sait utiliser le corps et ses passions comme de simples outils au service de l'âme conserve une essence qui, en un certain sens, demeure toujours distincte du corps ; elle subsiste même après la dissolution du corps et possède une perfection intrinsèque qui s'accroît en harmonie avec son propre principe ontologique[554]. C'est précisément en vertu de cette séparation ontologique

[552] Simplicius, *Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète*, Proem., 27.

[553] *Ibid.*, Proem., 30.

[554] *Ibid.*, 67-81 : « Par contre, ces propos conviennent à ceux qui, sans doute, ont leur essence dans la vie raisonnable, mais dans la vie raisonnable usant du corps comme instrument, parce qu'elle ne s'imagine pas que le corps est une partie d'elle-même, ni qu'elle est elle-même une partie du corps, ni qu'elle et le corps ensemble sont les constituants de l'homme, comme si l'homme était composé de deux parties, l'âme et le corps. Car l'homme ainsi conçu, c'est l'homme ordinaire, mêlé au devenir, englouti par lui ; ce n'est pas plus un animal raisonnable qu'un animal sans raison, et c'est pourquoi on ne peut même pas le nommer homme au sens propre. Mais l'homme qui veut être vraiment homme et qui s'efforce de reconquérir sa noblesse propre celle que le dieu a accordée aux hommes à la différence des animaux sans raison, celui-là s'efforce de porter son âme raisonnable à vivre selon qu'il est convenable à sa nature, commandant au corps, le tenant assujetti et s'en servant non pas comme d'une partie conjointe, mais comme d'un instrument. Et c'est à cet homme que conviennent les vertus éthiques et politiques, auxquelles exhortent ces propos. (Ἀλλ'ἐκείνοις ἁρμόζουσι τοῖς κατὰ τὴν λογικὴν μὲν ζωὴν οὐσιωμένοις τὴν ὡς ὀργάνῳ δὲ χρωμένην τῷ σώματι καὶ μήτε μέρος ἑαυτῆς νομίζουσαν τὸ σῶμα μήτε αὐτὴν μέρος εἶναι τοῦ σώματος, μήτε μετὰ τοῦ σώματος συμπληροῦσαν τὸν ἄνθρωπον, ὡς ἐκ δυεῖν μερῶν συγκείμενον, τῆς τε ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος. Οὗτος μὲν γὰρ ὁ ἄνθρωπος ὁ πολύς ἐστιν, ὁ συμπεφυρμένος τῇ γενέσει καὶ ὑπ'αὐτῆς καταπεπομένος, μηδὲν μᾶλλον λογικὸν ἢ ἄλογον ζῷον ὑπάρχων, καὶ διὰ τοῦτο μηδὲ κυρίως λεγόμενος ἄνθρωπος. Ὁ δὲ ὄντως ἄνθρωπος εἶναι βουλόμενος καὶ τὴν εὐγένειαν τὴν ἑαυτοῦ προθυμούμενος ἀνακτήσασθαι, ἣν ὁ θεὸς παρὰ τὰ ἄλογα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἐχαρίσατο, οὗτος σπουδάζει τὴν ἑαυτοῦ λογικὴν ψυχήν, ὥσπερ ἔχει φύσεως, οὕτω ζῆν, ἄρχουσαν τοῦ σώματος καὶ ὑπερανέχουσαν αὐτοῦ, καὶ οὐχ ὡς μέρει συντεταγμένῳ, ἀλλ'ὡς ὀργάνῳ χρωμένην. Καὶ τούτῳ προσήκουσιν αἱ ἠθικαὶ καὶ ἀλλ'ὡς ὀργάνῳ χρωμένην. Καὶ τούτῳ προσήκουσιν αἱ ἠθικαὶ καὶ πολιτικαὶ ἀρεταί, ἐφ'ἃς οὗτοι προτρέπουσιν οἱ λόγοι) » (Trad. I. Hadot). Voir aussi, *Ibid.*, 115-123 : « Enfin, si le corps est par lui-même immobile et sans vie et que l'âme est ce qui meut, si d'autre part nous voyons aussi dans les arts que c'est l'artisan qui meut et que ce sont les instruments de l'art qui sont mus, il est évident que le corps a rang d'instrument par rapport à l'âme. C'est donc l'âme qui est l'homme ; aussi que celui qui veut prendre soin de l'homme, prenne soin de l'âme raisonnable et s'occupe des biens qui sont propres à celle-ci. Car celui qui prend soin du corps, prend soin non pas de l'homme ni de ce qui est véritablement nous, mais de l'instrument. Quant à celui qui travaille à amasser des richesses, ou choses semblables, il ne prend soin ni de l'homme, ni de l'instrument de

que le corps, réduit à son statut d'outil subordonné, se trouve incapable d'entraver les activités propres à l'âme. Il ne peut imposer de limites à sa liberté intérieure, car son influence demeure circonscrite au domaine du sensible. Ainsi, écrit Simplicius pour reprendre les paroles de Socrate, la « douleur demeure confinée dans la jambe »[555]. Si, d'un côté, les âmes irrationnelles sont naturellement unies aux corps, en tant qu'elles constituent la vie même des corps et se meuvent conjointement avec eux, d'un autre côté, les âmes rationnelles, par leur nature même, sont séparées et distinctes des corps[556]. L'âme, en se mouvant par elle-même, demeure subordonnée à ce qui est immuable et reçoit de lui sa bonté par participation[557]. Par son essence même, en

---

l'homme, mais des choses qui se rapportent à l'instrument. (Ὅλως δέ, εἰ τὸ μὲν σῶμα καθ'αὐτὸ ἀκίνητον καὶ νεκρόν ἐστιν, ἡ δὲ ψυχὴ τὸ κινοῦν ἐστιν, ὁρῶμεν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν τεχνῶν ὅτι κινεῖ μὲν ὁ τεχνίτης, κινεῖται δὲ τὰ ὄργανα τῆς τέχνης, δῆλον ὅτι ὀργάνου τάξιν ἔχει τὸ σῶμα πρὸς τὴν ψυχήν. Αὕτη οὖν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος· καὶ ὁ βουλόμενος ἀνθρώπου ἐπιμελεῖσθαι, τῆς ψυχῆς ἐπιμελείσθω τῆς λογικῆς καὶ περὶ τὰ οἰκεῖα αὐτῆς ἀγαθὰ διατριβέτω. Ὁ γὰρ τοῦ σώματος ἐπιμελούμενος οὐκ ἀνθρώπου οὐδὲ τῶν ὄντω{ς} ἡμῶν ἐπιμελεῖται, ἀλλὰ τοῦ ὀργάνου. Ὁ δὲ περὶ χρήματα καὶ τὰ τοιαῦτα σπουδάζων οὔτε ἀνθρώπου ἐπιμελεῖται οὔτε ὀργάνου ἀνθρώπου, ἀλλὰ τῶν τοῦ ὀργάνου » (Trad. I. Hadot).

[555] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XIV, 130.

[556] *Ibid.*, XIV, 107-118 « Mais puisqu'il y a aussi des âmes dans les corps, les unes, irrationnelles, qui sont étroitement mêlées aux corps, comme je l'ai dit, qui sont les vies des corps el qui ont en eux et avec eux essence, puissance et acte tandis que les autres, raisonnables, qui, par nature, transcendent les corps, sont totalement séparées d'eux, se meuvent de leur propre mouvement, sont capables d'un choix délibéré et maîtresses de leur tendance et de leur désir, comme on l'a montré auparavant, si donc les âmes irrationnelles n'ont même pas la moindre trace de mouvement automoteur, ni le moindre désir ou mouvement provenant de l'intérieur, mais qu'elles sont totalement vies des corps, il est évident qu'elles ont reçu leur essence de *l'Heimarménè*, en liaison avec les corps, conformément à leur valeur, leur essence étant donc déterminée selon les corps et avec les corps et en correspondance à l'ordre des mouvements de ceux-ci, comme on l'a dit à propos des ombres. (Ἐπειδὴ δὲ καὶ ψυχαί εἰσιν ἐν τοῖς σώμασιν, αἱ μὲν ἄλογοι, συμπεφυκυῖαι, ὡς εἶπον, τοῖς σώμασι καὶ ἐκείνων οὖσαι ζωαὶ καὶ ἐν ἐκείνοις καὶ μετ'ἐκείνων τήν τε οὐσίαν ἔχουσαι καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν, αἱ δὲ λογικαί, ἐξῃρημέναι κατὰ φύσιν τῶν σωμάτων καὶ χωρισταὶ παντελῶς ἀπ'αὐτῶν οὖσαι, αὐτοκίνητοί τε καὶ προαιρετικαὶ καὶ κύριαι ὁρμῆς καὶ ὀρέξεως, ὡς δέδεικται πρότερον, αἱ μὲν ἄλογοι, εἰ μὲν μηδὲν μηδὲ ἴχνος ἔχουσιν αὐτοκινησίας, μηδὲ ὄρεξιν ἔνδοθεν ὁποιανοῦν ἢ κίνησιν, ἀλλὰ τελέως τῶν σωμάτων εἰσὶ ζωαί, δῆλον ὅτι καὶ τὴν οὐσίαν σὺν τοῖς σώμασιν ἔχουσιν ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης παραγενομένην κατὰ τὴν ἀξίαν, κατ'ἐκεῖνα δ{ὴ} καὶ μετ'ἐκείνων ἀφωρισμένην καὶ συνδιατιθεμένην ταῖς ἐκείνων κινήσεσιν, ὡς εἴρηται περὶ τῶν σκιῶν) » (Trad. I. Hadot).

[557] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète* XXXIX, 74 ; Simplicius, *Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète*, I, 424-430 : « Disons maintenant d'une manière générale à tous nos adversaires que ceux qui nient la thèse que quelque chose dépende de nous ignorent également le pouvoir de détermination de l'âme, détruisant par-là l'essence de l'âme. En effet, ils nient sa propriété de se mouvoir par elle-même, en laquelle surtout consiste son essence. Car si elle se meut par elle-même, alors elle s'éveille par elle-même de l'intérieur aux désirs et aux tendances sans être tirée ou poussée à partir d'un point extérieur quelconque comme les corps, et si elle est mue de l'extérieur, alors elle n'est pas mue par elle-même (Κοινῇ δὲ λεγέσθω πρὸς πάντας ὅτι οἱ τὸ ἐφ'ἡμῖν ἀναιροῦντες καὶ τὸ αὐτεξούσιον τῆς ψυχῆς ἀγνοοῦσι, τὴν οὐσίαν αὐτῆς διὰ τούτου φθείροντες. Τὸ γὰρ αὐτοκίνητον αὐτῆς

effet, l'âme rationnelle est naturellement orientée vers le bien, qu'elle aspire à atteindre et vers lequel elle tend de manière intrinsèque. En ce sens, l'âme tire sa valeur de sa relation avec le choix, principe fondamental de son autodétermination. Si elle prend pleinement conscience de sa propre nature, elle devient alors capable d'utiliser le corps comme un simple instrument, sans s'identifier à lui, mais en demeurant séparée et au-dessus de lui, limitant ainsi les effets négatifs qu'il pourrait engendrer. C'est pourquoi, comme le souligne Simplicius dans son *Commentaire à la* Physique, tout changement qui conduit vers les vertus constitue un perfectionnement, tandis que tout changement qui incline vers les vices est une corruption, un éloignement progressif de la perfection qui lui est propre.

Ainsi, une âme rationnelle qui perd la vertu qui lui revient par nature, et qui devient incapable d'exercer les activités propres à la raison, cesse d'être une *âme* au sens véritable du terme. Elle ne représente plus une vie rationnelle conforme à la nature, mais une forme d'existence dégradée, une vie morte en son principe, qui ne subsiste que dans son apparence. Dès lors, bien qu'on continue à lui attribuer le nom d'âme, cette appellation ne correspond plus à sa réalité profonde : elle a perdu sa nature et son essence, puisqu'elle ne manifeste plus les activités qui sont propres à sa forme (εἶδος)[558].

Le concept d'automotricité de l'âme s'avère essentiel pour une compréhension approfondie d'un texte éducatif et de philosophie morale, dans la mesure où il en structure les fondements ontologiques et épistémologiques des actions humaines : en effet, l'âme, en tant que principe autonome de mouvement, est à l'origine d'activités qui procèdent d'elle-même, des activités libres qui ne sont imposées de l'extérieur[559].

ἀναιροῦσι, καθ'ὃ μάλιστα οὐσίωται. Εἴτε γὰρ αὐτοκίνητός ἐστιν, ἔνδοθεν ἀφ'ἑαυτῆς ἐγείρεται πρὸς τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ὁρμὰς καὶ οὐκ ἔξωθέν ποθεν ἑλκομένη ἢ ὠθουμένη ὥσπερ τὰ σώματα· εἴτε ἔξωθεν κινεῖται, οὐκ ἔστιν αὐτοκίνητος) » (Trad. I. Hadot).

[558] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote,* 1066, 1-1067, 2.

[559] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXVIII, 290-296 « Qu'est-ce donc qui meut les corps de l'intérieur ? Quoi d'autre sinon ce que nous appelons l'âme ? Et en effet ce qui est 'animé', est mû de l'intérieur, et ce qui est mû de l'intérieur, nous l'appelons 'animé' Or si c'est l'âme qui meut les corps de l'intérieur, si d'autre part ce qui meut les corps de l'intérieur est le mû-par-soi, ce serait l'âme qui serait le mû-par-soi, étant principe et cause des choses engendrées et mues et possédant en elle-même les raisons de ces choses, raisons selon lesquelles sont engendrées les choses engendrées et sont mues les choses mues (Τί ἄλλο ἢ τοῦτο ὃ λέγομεν ψυχήν; Καὶ γὰρ τὸ ἔμψυχον ἔνδοθεν κινεῖται, καὶ τὸ ἔνδοθεν κινούμενον ἔμψυχον λέγομεν. Εἰ τοίνυν ἡ ψυχὴ ἔνδοθεν κινεῖ τὰ σώματα, τὸ δὲ ἔνδοθεν κινοῦν τὰ σώματα τὸ αὐτοκίνητόν ἐστιν, ἡ ψυχὴ ἂν εἴη τὸ

Ce qui se meut par soi-même, en effet, porte en soi-même la cause de son propre mouvement et de son activité ; par conséquent, il contient également en lui-même son propre bien et son propre mal[560]. Le traité repose ainsi sur une distinction fondamentale propre à la philosophie stoïcienne : celle qui sépare ce qui relève du pouvoir de l'homme de ce qui échappe à sa maîtrise, distinguant les activités sous son contrôle – ce qui dépende de nous – de celles qui lui sont extérieures[561]. Comprendre le mouvement de l'âme humaine, c'est donc pénétrer le fondement même de ces distinctions, en saisissant la source véritable de l'action humaine et de sa responsabilité morale[562].

Cela nous permet également de mieux saisir l'importance du thème abordé dans le paragraphe précédent. Pour Simplicius, il est en effet essentiel de clarifier la

---

αὐτοκίνητον, ἀρχὴ καὶ αἰτία τῶν γινομένων καὶ κινουμένων ὑπάρχουσα καὶ λόγους ἔχουσα ἐν αὐτῇ τούτων, καθ'οὓς γίνονται τὰ γινόμενα καὶ κινοῦνται τὰ κινούμενα) » (Trad. I. Hadot).

[560] Simplicius, *Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète*, XIV, 374-395 ; *Ibid.*, XXXV, 465 - 485.

[561] Simplicius, *Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète*, Préambule, 3-44 ; R. Salles, *Epictetus on What Is in Our Power : Modal versus Epistemic Conceptions*, in R. Brouwer, E. Vimercati (éd. par), *Fate, Providence and Free Will. Philosophy and Religion in Dialogue in the Early Imperial Age*, Leiden, Brill, 2020, p. 49-63 ; R. Salles, *Epictetus and the causal conception of moral responsiblity and what is eph'hemin*, in P. Destrée, R. Salles, M. Zingano (eds.), *What is up to us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy*, p. 169-182 ; U. Coope, « Rational Assent and Self-Reversion: a Neoplatonist Response to the Stoics », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 50, 2016, p. 237-287; J.B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, Paris, Presses universitaires de France, 1996; A. A. Long, *Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action*, in A. A. Long (éd.), *Problems in Stoicism*, London, The Athlone Press, 1971, p.173-199.

[562] Voir J. Opsomer, *The Middle Platonic Doctrine of Conditional Fate*, in P. d'Hoine, G. Van Riel (éd. par) *Fate, providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in honour of Carlos Steel*, Leuven, Leuven University Press, 2014, p. 147, n. 27, lequel se confronte à Boys-Stones au sujet de la différence entre la nécessité platonicienne et la nécessité stoïcienne en relation avec la philosophie de Simplicius : « Boys-Stones aptly cites Simpl., *In Ench*. 1.316-327 Hadot (ed. maior) as providing a Platonic source for the idea that our voluntary actions are in a sense necessitated. It is significant, however, that Simplicius distinguishes this kind of necessity from the necessity consisting in causes external to us and opposing our autonomy. As I shall argue below, the Stoics, while insisting on the contrast between internal and external, nonetheless think there is one type of causality pervading everything – a physical, i.e. somatic, causality. Platonists, on the contrary, distinguish at least two different kind of causality: bodily and psychic. Simplicius goes on to argue that the souls are not determined in their choices by fate nor by any kind of physical causality, but are self-movers (*In Ench.* 1.327-430) ». Voir aussi Boys-Stones, G., *"Middle" Platonists on Fate and Human Autonomy'*, in R. Sorabji, R.W. Sharples (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC to 200 AD*, vol. 2, London, Institute of Classical Studies, 2007, p. 431-447 ; D. Frede, *Theodicy and Providential Care in Stoicism*, in M. Frede, A. Laks (éd. par), *Traditions of Theology*, p. 85-119 [109-115]; M. Frede, *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, in A.A. Long (éd. par), with a foreword by D. Sedley (Sather Classical Lectures), Berkeley, University of California Press, 2011, p. 31-48.

position de Platon et d'Aristote quant à la notion d'automotricité, car c'est précisément sur ce point que repose la distinction entre vertu et vice, actions justes et actions mauvaises, bien et mal. Ainsi, la compréhension du concept d'auto-mouvement ne se réduit pas à une spéculation métaphysique abstraite, mais possède une portée éthique et existentielle décisive : c'est de cette autonomie première que découle la capacité de l'homme à s'élever vers la vertu ou à sombrer dans le vice[563].

Cependant, comme nous tenterons de l'approfondir dans le paragraphe suivant, l'inclination de l'âme vers le bas, tout comme sa déviation du bien, ne constitue pas simplement une anomalie accidentelle, mais une caractéristique essentielle de l'âme humaine. C'est précisément sur ce point que se joue la distinction entre l'humain et le divin : alors que le principe divin demeure immuable et fixé dans la perfection, l'âme humaine, par sa nature même, oscille entre élévation et chute, entre orientation vers le bien et dérive vers l'irrationnel.

[563] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète* I, 118-132.

3.3 *L'irréductible singularité de l'âme humaine*

Comme nous l'avons vu, dans la procession génératrice du Bien, se déploie une hiérarchie, aussi bien parmi les corps que parmi les âmes. Les âmes premières, émanant directement de la Bonté en soi, portent en leur être même une aspiration naturelle et consubstantielle (συγγενής) vers le Bien[564]. Leur choix, si l'on peut le qualifier ainsi, demeure immuablement orienté vers le Bien, sans aucune possibilité de s'en détourner. C'est en effet la nécessité divine qui ordonne aux réalités célestes un mouvement perpétuel, uniforme, et continuellement dirigé vers elle. Ainsi, les âmes divines participent-elles du Bien comme d'une réalité infiniment puissante, éternellement stable dans son identité essentielle[565]. Elles possèdent donc en elles-mêmes une volonté fixée sur le Bien, une puissance déterminée dépourvue de toute ambivalence. Cette disposition, envisagée dans une perspective plus profonde, nous invite à réfléchir sur la nature même de leur volonté et de leur liberté : étant une

[564] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, I, 109-117 : « Mais les premières parmi les âmes parce qu'elles sont produites immédiatement par les bontés-en-soi, même si elles ont subi une certaine diminution par rapport à ces réalités du fait qu'elles ne sont pas bontés-en-soi, mais qu'elles ont le désir du Bien, cependant en tant qu'elles sont apparentées à celui-ci, ces âmes donc le désirent d'une manière connaturelle et indéfectible, et elles ont leur choix orienté uniformément vers lui, sans dévier jamais vers ce qui est inférieur. Et s'il est vrai que le choix délibéré est le choix d'une chose de préférence à une autre du meilleur de préférence au pire, on pourrait peut-être dire qu'il n'y a pas de choix délibéré dans ces âmes, à moins d'appeler choix délibéré le choix qui choisit les premiers biens. (Ἀλλ'αἱ μὲν πρῶται τῶν ψυχῶν, ἅτε προσεχῶς ὑπὸ τῶν αὐτοαγαθῶν παραχθεῖσαι, κἂν ἔσχον τι πρὸς ἐκεῖνα ὑφειμένον διὰ τὸ μὴ εἶναι αὐτοαγαθότητες, ἀλλ'ὀρέγεσθαι τοῦ ἀγαθοῦ, πλήν, ὡς συγγενεῖς πρὸς αὐτό, συμφυῶς τε αὐτοῦ καὶ ἀναποστάτως ὀρέγονται καὶ τὴν αἵρεσιν μονοειδῶς πρὸς ἐκεῖνο τεταμένην ἔχουσιν, οὐδέποτε ἀποκλίνουσαι πρὸς τὸ χεῖρον. Καὶ εἴπερ ἡ προαίρεσις ἄλλου τινός ἐστιν αἵρεσις πρὸ ἄλλου, τοῦ καλλίονος πρὸ τοῦ χείρονος, τάχα οὐκ ἂν εἴη προαίρεσις ἐν ἐκείνοις, εἰ μή τις αὐτὴν προαίρεσιν, ὡς τὰ πρῶτα ἀγαθὰ αἱρουμένην, καλεῖ) » (Trad. I. Hadot).

[565] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 942, 6-13 : « Les réalités célestes, par conséquent, sont soumises à une nécessité plus divine, qui les conduit à se mouvoir toujours de la même manière, et elles possèdent une volonté déterminée dans le bien, entièrement parfaite et pure de toute puissance ambivalente ; car les âmes divines ne possèdent pas le bien de la même manière que les âmes humaines : ces dernières le possèdent comme une chose finie, susceptible parfois de se transformer en son contraire, tandis que les premières le possèdent comme une puissance infinie, fixée pour toujours dans le même état (τὰ οὖν οὐράνια καὶ ἀνάγκην ἔχει τὴν θειοτέραν ἀεὶ ὡσαύτως κινεῖσθαι καὶ βούλησιν ἐν τῷ ἀγαθῷ ὡρισμένην καὶ τελεωτάτην καὶ τῆς ἀμφιβόλου δυνάμεως καθαρεύουσαν· οὐ γὰρ ὁμοίως ἔχουσιν αἱ θεῖαι ψυχαὶ ταῖς ἀνθρωπίναις τὸ ἀγαθόν, ἀλλ'αἱ μὲν πεπερασμένον καὶ μεταβάλλον ποτὲ εἰς τοὐναντίον, αἱ δὲ ἀπειροδύναμον καὶ ἀεὶ ἐν ταυτότητι ἱδρυμένον) ».

volonté rigoureusement orientée vers le Bien, elle ne connaît ni le désir des réalités mauvaises, ni aucun lien possible avec l'ordre de la corruption. Ainsi, pourrait-on dire que leur choix ne saurait être qualifié de véritable choix, dans la mesure où il ne consiste jamais en une délibération entre plusieurs possibilités. Leur détermination les porte inévitablement à choisir toujours et uniquement le Bien :

> Et s'il est vrai que le choix délibéré est le choix d'une chose de préférence à une autre : du meilleur de préférence au pire, on pourrait peut-être dire qu'il n'y a pas de choix délibéré dans ces âmes, à moins d'appeler le choix délibéré le choix qui choisit les premiers biens[566].

À l'inverse, comme l'enseigne Platon dans le *Timée*, l'être vivant se présente comme un entrelacement essentiel du mortel et de l'immortel. C'est précisément en ce sens que s'exprime le Démiurge lorsqu'il adresse aux dieux récemment engendrés ces paroles : « Quant à vous, en mêlant et en tissant ensemble le mortel et l'immortel, engendrez des êtres vivants, prodiguez-leur une nourriture appropriée, assurez leur croissance, et accueillez-les en vous lorsqu'ils parviennent à leur fin »[567]. D'un côté, l'âme se dirige spontanément (αὐτοφυῶς) vers le divin, attirée par un désir inné (ὁ αὐτοφυὴς ἔρως τῆς ψυχῆς), inscrit dès l'origine dans sa nature essentielle. Ce mouvement naturel, cette impulsion témoigne d'une aspiration fondamentale qui pousse l'âme à rejoindre ce dont elle procède.

Ainsi, chaque âme individuelle porte en elle une δύναμις spécifique, une puissance latente, que l'on pourrait comparer symboliquement à « un préchauffement subtil de la mèche avant même l'apparition de la flamme » [568]. Elle joue ainsi le rôle

---

[566] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, I, 114-117 ; Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète* I, 334-342 : « En effet, les âmes qui, sans cesse, adhèrent au Bien et choisissent le Bien, ont à la fois un choix qui est en leur pouvoir (car ce n'est pas un choix nécessité) et un choix qui adhère toujours au Bien, sans se laisser emporter par le contraire » ; *Cf.* aussi Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXV, 334-341.

[567] Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 1152, 14-18.

[568] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, 248, 33. Il est très important de prêter attention également à ce passage de Simplicius : « En effet, lorsque l'intellect de l'âme est perfectionné par ce qui est séparé, c'est cette puissance qui guide l'intellect de l'âme vers la forme

d'un pont entre les extrêmes, offrant une voie qui mène des états inférieurs vers les états supérieurs : lorsque l'intellect en elle est perfectionné par ce qui est séparé (ὑπὸ τοῦ χωριστοῦ), il devient alors une faculté capable de guider l'intellect lui-même vers la forme intelligible et vers la pensée pleinement actualisée (ἐπὶ τὸ νοερὸν εἶδος καὶ τὴν κατ'ἐνέργειαν νόησιν). D'autre part, ce qui distingue fondamentalement l'âme humaine de l'âme divine, c'est précisément sa tendance à s'écarter (παρατροπή) de l'Intellect – une possibilité de régression que Simplicius considère comme nécessaire d'un point de vue téléologique, afin que puisse s'accomplir l'harmonie universelle. En vertu de cette condition particulière, les âmes humaines possèdent la capacité intrinsèque de se tourner aussi bien vers les réalités supérieures que vers les réalités inférieures. C'est précisément en raison de cette dualité que l'âme humaine entre en contact avec tout ce qui est soumis à la génération et à la corruption, c'est-à-dire avec ce qui s'approche toujours davantage de la privation du Bien. En définitive, l'âme a été créée par le Démiurge expressément dans la fonction d'un lien (πρὸς σύνδεσμον ὑποστᾶσαι), assurant la médiation essentielle entre ce qui demeure perpétuellement en haut et ce qui demeure en bas[569].

L'âme rationnelle de l'homme entretient ainsi une triple relation en vertu de sa position intermédiaire dans l'ordre des êtres : une relation dirigée vers ce qui lui est

---

intelligible et la pensée en acte. Elle est particulièrement transparente dans sa nature, car les œuvres de la nature sont en mouvement, progressant de la puissance à l'acte grâce à cette puissance et à la réception des principes, lesquels ne se manifestent que dans ce qui est capable de les recevoir ; en effet, toutes les formes ne se réalisent pas partout, mais seulement dans ce qui possède une disposition appropriée pour les accueillir (ὅταν γὰρ ὁ τῆς ψυχῆς νοῦς ὑπὸ τοῦ χωριστοῦ τελειοῦται, δύναμίς ἐστιν ἡ προάγουσα τὸν νοῦν τῆς ψυχῆς ἐπὶ τὸ νοερὸν εἶδος καὶ τὴν κατ'ἐνέργειαν νόησιν. διαφανὴς δὲ μάλιστά ἐστι κατὰ τὴν φύσιν· τὰ γὰρ ἔργα τῆς φύσεως ἐν κινήσει ἐστίν, ἥτις ἐκ τῆς δυνάμεως ταύτης εἰς ἐντελέχειαν ὁδεύει, καὶ ἐν μεταλήψει λόγων, ἥτις οὐκ ἐν ἄλλῳ παραγίνεται ἢ ἐν τῷ δυναμένῳ δέχεσθαι· οὐ γὰρ πᾶν εἶδος εἰς τὸ τυχὸν ἐγγίνεται, ἀλλὰ τὸ δυνάμενον παραγίνεσθαι εἰς τὸ ἐπιτηδείως ἔχον ὑποδέχεσθαι. καὶ ἐν τῇ ψυχῇ δέ, καθ'ὅσον φύσεως ἐφάπτεται τοῦ ἐνεργείᾳ νοῦ ἀφισταμένη, κατὰ τοσοῦτον τὸ δυνάμει θεωρεῖται) » (*Ibid.*, 249, 1-9).

[569] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, I, 262-265 : « L'âme raisonnable des hommes soutient, en vertu de sa situation médiane, un triple rapport, l'un avec ce qui lui est inférieur, à savoir le corporel et l'irrationnel, l'autre avec elle-même, le troisième avec ce qui est meilleur qu'elle. Elle projette aussi une triple forme de vie et un triple désir ». Voir aussi Damascius, *Commentaire sur le Phédon*, 10, 9 : « Ὅτι ἡ Τιτανικὴ ζωὴ ἄλογός ἐστιν, ὑφ'ἧς ἡ λογικὴ σπαράττεται. Κάλλιον δὲ πανταχοῦ ποιεῖν αὐτήν, ἀπὸ θεῶν γε ἀρχομένην τῶν Τιτάνων· καὶ τοίνυν τῆς λογικῆς τὸ δοκοῦν αὐτεξούσιον καὶ οἷον ἑαυτοῦ βουλόμενον εἶναι μόνου, οὔτε δὲ τῶν κρειττόνων οὔτε τῶν χειρόνων, τοῦτο ἡμῖν οἱ Τιτᾶνες ἐμποιοῦσιν, καθ'ὃ καὶ τὸν ἐν ἡμῖν Διόνυσον διασπῶμεν, παραθραύοντες ἡμῶν τὸ ὁμοφυὲς εἶδος καὶ οἷον κοινωνικὸν πρὸς τὰ κρείττω καὶ ἥττω. οὕτω δὲ ἔχοντες Τιτᾶνές ἐσμεν· ὅταν δὲ εἰς ἐκεῖνο συμβῶμεν, Διόνυσοι γινόμεθα τετελειωμένοι ἀτεχνῶς ».

inférieur – c'est-à-dire vers ce qui est corporel et irrationnel –, une deuxième relation avec elle-même dans une activité réflexive propre, et enfin, une troisième relation avec ce qui lui est supérieur[570]. En elle-même, donc, l'essence de l'âme humaine est noble, et lorsqu'elle reste en elle-même, elle ne participe en aucune manière au mal. Cependant, l'âme rationnelle est destinée à entrer dans le monde sublunaire – celui de la génération et de la corruption – et à s'entrelacer avec les corps terrestres. Cela, afin que tous les degrés de l'existence, même les derniers, soient reliés aux premiers par des liens indissolubles d'une « cohésion vitale ». Pour cette raison, elle peut participer au mal qui se trouve dans le monde de la corruption[571]. C'est effectivement la condition de l'âme humaine, étant donné son rapport étroit avec le corps. Comme le souligne également Proclus, une âme humaine ne peut rester pure et impassible précisément à cause de ce lien intrinsèque au monde de la génération. Ce rapport avec la sphère sublunaire, qui implique mouvement et changement, expose l'âme humaine à des altérations et à des passions, et ainsi, elle ne peut conserver une pureté absolue tant qu'elle demeure en relation avec le domaine corporel et corruptible[572].

En ce sens, le choix de l'âme humaine, à la différence de celui des âmes divines ou angéliques, n'est jamais prédéterminé de manière absolue. Sa nature confère à l'âme humaine une liberté singulière, une capacité à choisir non seulement entre des alternatives contingentes, mais entre des directions fondamentales de son être : soit elle s'élève vers sa source en se conformant à l'ordre divin et au Bien, soit elle s'écarte de cet ordre en s'orientant vers ce qui est communément désigné comme le Mal. Cependant, tous ces mouvements restent intrinsèquement liés à un acte de choix, c'est-à-dire à la décision propre de l'homme, qui est une décision libre

---

[570] Simplicius, *Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète*, I, 265-282 ; Voir aussi Simplicius, *Commentaire sur le De Caelo d'Aristote*, 281, 19-21 : « ὡς καὶ ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν ψυχὴν καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λογιζόμενον ἄνθρωπος λέγεται διὰ τὸ ἀναθρεῖν, ἃ ὄπωπεν, καὶ τὰ πολλὰ εἰς ἓν συνάγειν· μόνος γὰρ τῶν ἄλλων ζῴων ὁ ἄνθρωπος τὰ ἐκ πολλῶν ἰόντα αἰσθήσεων ἀναλογιζόμενος εἰς ἓν συναιρεῖ »

[571] Simplicius, *Commentaire sur le* Manuel *d'Épictète*, 281-287.

[572] Proclus, *Commentaire sur le Premier Alcibiade,* 257,4 : ἧς γενέσεως, αὐτὸ τοῦτο <ὅ> φησιν ὁ Πλάτων, τοῖς ἐν λειμῶνι διαιτωμένοις. ὥσπερ οὖν οὐδὲν θαυμαστὸν ἐν λοιμώδεσι τόποις πλείους εἶναι τοὺς νοσοῦντας τῶν κατὰ φύσιν διακειμένων, οὕτω δὴ καὶ ἐν τῇ γενέσει πλείους εἶναι ψυχὰς τὰς ἐμπαθεῖς καὶ μοχθηρὰς οὐδὲν θαυμαστόν. τοὐναντίον μέντ'ἂν εἴη θαυμαστόν, εἴ τινες ἠμφιεσμέναι τοιαῦτα σώματα καὶ περιβεβλημέναι τοιούτους δεσμοὺς καὶ περιεστοιχισμέναι τοσαύτῃ μεταβολῇ νήφουσι καὶ καθαραὶ καὶ ἀπαθεῖς διαμένουσι. καὶ εἴποι ἂν καὶ πρὸς τὰς τοιαύτας ψυχάς, οἶμαι, ἄφρων κριτὴς καὶ τὸν οὕτω ζῶντα, ἐν τοῖς ἐνύλοις ἀΰλως καὶ ἐν τοῖς θνητοῖς ἀχράντως. Voir aussi Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XIV, 217-221.

(προαίρεσις)[573]. En effet, écrit Simplicius, c'est « par le moyen du choix et du choix délibéré nous atteignons le Bien et son contraire »[574].

Cependant, ce qu'on appelle le Mal ne doit pas être compris comme une réalité absolue, mais plutôt comme un éloignement, une privation ou une déficience de l'harmonie originelle. C'est justement cette double capacité – se détourner et revenir – qui constitue l'essence même de sa liberté. L'âme humaine est, pour ainsi dire, l'espace où se joue la possibilité même de la liberté métaphysique, entre éloignement et retour. C'est précisément cette ambivalence qui constitue la nature même de l'âme humaine, la différenciant ainsi de l'âme angélique ou divine et distinguant, par là même, la vertu humaine de la vertu divine. Ces deux niveaux sont distincts, et cette différence entre les créations de Dieu est nécessaire. Sans la possibilité de déviation, il n'y aurait pas non plus la vertu propre à l'âme humaine. Car il était indispensable qu'existent des réalités intermédiaires entre les êtres qui demeurent éternellement en haut et ceux qui restent éternellement en bas – des réalités intermédiaires qui s'assimilent tantôt aux choses supérieures, tantôt aux choses inférieures, et qui relient ces extrêmes pour garantir la perfection du Tout – et puisque l'inclination vers le bas implique l'existence accidentelle d'une déviation, Dieu a donné à ces êtres intermédiaires une puissance leur permettant de demeurer sans déviation aussi longtemps qu'ils le souhaitent. De cette manière, à tous égards, Dieu reste entièrement exempt de toute responsabilité concernant la méchanceté, quel que soit son degré[575].
C'est un point fondamental que Simplicius tient à éclaircir : bien que l'âme rationnelle humaine soit capable de commettre le mal, cela n'implique nullement que le mal ait sa cause en Dieu. Si l'âme humaine se corrompt et s'éloigne de la perfection qui lui est propre, ce n'est point par nécessité, mais par l'exercice de sa volonté, une volonté libre et autonome. Elle :

> Même si elle a reçu en partage une nature qui peut aller dans des directions opposées, ce n'est pas en étant forcée qu'elle descend ou s'élève, mais elle

[573] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, I, 154 ; Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, I, 480-493.
[574] *Ibid.*, I, 146-148.
[575] *Ibid.*, XIV, 389-395 ; *Ibid.*, XIV, 330-346 ; *Ibid.*, XIV, 273.

a été produite de telle manière que, lorsqu'elle le veut, elle descende ou elle monte[576].

[576] *Ibid.*, XXXV, 351-353 : Κἂν φύσιν δὲ ἀμφίβολον ἔλαχεν, οὐκ ἀναγκαζομένη κάτεισιν ἢ ἄνεισιν, ἀλλ'οὕτως ὑπέστη ὡς, ὅταν αὐτὴ θέλῃ, κατιέναι τε καὶ ἀνιέναι.

3.4 *Les dynamismes de l'âme humaine : entre raison et désirs irrationnels*

Comme nous l'avons déjà souligné, les mouvements de l'âme humaine appartiennent pleinement à la sphère de « ce qui dépend de nous ». Ils sont : les évaluations, les tendances, les désirs et les aversions. Entre ces mouvements, il existe une certaine circularité : en premier lieu surgit l'évaluation, qui représente une forme de connaissance rationnelle, laquelle engendre le désir, suivi de la tendance qui se dirige vers l'objet désiré.

L'âme, en choisissant de suivre certaines impulsions irrationnelles et en s'identifiant à ces dernières ainsi qu'au corps comme s'ils faisaient partie intégrante d'elle-même – ou, pire encore, en s'assimilant entièrement au corps – devient alors *passionnée* et *irrationnelle*[577]. L'âme devient ainsi incapable de distinguer ses propres désirs de ceux du corps, se détournant entièrement vers ce qui est extérieur, recherchant le bien dans des réalités extérieures. Ce faisant, elle corrompt sa nature, s'éloigne de sa véritable essence et sombre dans un état de maladie et de perversion[578]. L'âme devient ainsi esclave : en effet, comme l'écrit Simplicius, chacun de nous est soumis à deux maîtres – l'un intérieur, l'autre extérieur. Si le désir irrationnel l'emporte sur la raison, il se soumet, avec l'âme rationnelle elle-même, à la domination du maître extérieur, c'est-à-dire à l'objet extérieur du désir.

Dans cette perspective, l'âme se trouve en état de double servitude : d'une part, esclave du désir, et d'autre part, esclave de l'élément extérieur auquel ce désir est assujetti. Un tel mouvement d'aliénation ne demeure pas confiné à la sphère du désir, mais s'étend à l'ensemble de l'être humain, influençant ses actions, ses représentations mentales et, plus largement, l'orientation même de son existence[579]. On peut comprendre que, même pour l'âme, le mal n'est jamais choisi pour lui-même, mais toujours sous l'apparence d'un bien. En effet, l'âme oriente ses choix en fonction de ce qu'elle croit être bénéfique pour elle. Si l'être humain est influencé jusque dans sa manière de percevoir et d'interpréter la réalité, alors son âme ne se dirige jamais

[577] *Ibid.*, XIV, 138-144.
[578] *Ibid.*
[579] *Ibid.*, XXX, 21-35 ; XXXV, 358-373.

consciemment vers le mal absolu. Lorsqu'elle désire certaines choses – comme la richesse, le plaisir corporel, le pouvoir ou les honneurs – elle agit sous l'illusion qu'elles constituent de véritables biens. Elle ne prend pas conscience du mal qu'elles peuvent engendrer ou bien choisit d'en détourner le regard, étant déjà sous l'emprise du désir. En s'éloignant du bien véritable et en s'attachant à des biens illusoires, l'âme engendre en elle-même confusion et désordre, créant ainsi les conditions de sa propre corruption. De cette manière, sous tous ses aspects, le mal absolu est exclu de l'être, car il n'existe aucun principe ontologique du mal en soi. Ainsi, écrit Simplicius, « le mal dont nous parlons, ce mal qui se manifeste sous des degrés divers et dont l'emprise varie en intensité, ne trouve pas son fondement dans l'essence même des choses, mais dans l'autodétermination de l'âme humaine »[580].

Cependant, Simplicius est conscient qu'une objection pourrait surgir. Si Dieu a conféré à l'âme humaine ce pouvoir d'autodétermination, ne pourrait-il pas être, d'une certaine manière, la cause du mal ? En dotant l'âme de la liberté de choisir son propre chemin, Dieu n'a-t-il pas rendu possible l'éloignement du bien et, par conséquent, l'existence du mal ? Si Dieu a accordé à l'âme humaine le pouvoir de se déterminer elle-même, cela semble impliquer, d'une certaine manière, une participation divine à la possibilité du mal. En conférant à l'âme la liberté de choisir sa voie, Dieu aurait ainsi permis l'éloignement du bien, ouvrant la voie à l'apparition du mal. Ce constat met en lumière un paradoxe apparent : Dieu, principe absolu et pur, ne saurait être la cause du mal, et pourtant, le mal semble provenir d'une faculté qu'il a lui-même donnée à l'âme humaine. La liberté que possède cette dernière, loin d'être uniquement un don élevé, comporte aussi la possibilité de se détourner du bien, avec toutes les conséquences que cela implique[581].

Mais si l'on prétendait que Dieu n'aurait pas dû permettre à l'âme d'opter pour le mal, on tomberait alors, selon Simplicius, dans l'une des deux contradictions fondamentales suivantes. La première contradiction consisterait à admettre que, bien que l'âme ait été dotée de la capacité de choisir librement entre le bien et le mal, elle aurait néanmoins dû être contrainte à ne jamais choisir le mal. Cette hypothèse, explique Simplicius, est intrinsèquement absurde. Pourquoi Dieu aurait-il conféré à

[580] *Ibid.*, XIV, 360-366.
[581] *Ibid.*, XIV, 377-388.

l'âme la possibilité de s'orienter vers des directions opposées s'il devait lui interdire ensuite d'en suivre certaines ? Dans un tel cas, l'âme ne disposerait pas d'une liberté authentique mais serait soumise à une nécessité contraignante qui la forcerait inévitablement à choisir le bien. Or, la notion même de choix s'oppose essentiellement à celle de nécessité : une volonté privée de la possibilité de commettre une erreur ne saurait être considérée comme authentiquement libre. Dès lors, l'ambivalence inhérente à l'acte de choisir – manifestation de la liberté ontologique de l'âme – en viendrait ainsi à se vider de sens, réduite à une illusion dépourvue de toute portée philosophique et morale.

La seconde hypothèse consisterait à soutenir que Dieu aurait dû créer une âme telle qu'elle soit, par nature, incapable de choisir le mal. Or, cette proposition se heurte à deux objections majeures. Premièrement, il convient de rappeler que l'âme ne choisit jamais le mal en tant que tel, mais toujours sous l'apparence d'un bien. Il n'existe pas de choix délibéré du mal absolu : ce que l'on choisit, même dans l'erreur, est perçu comme un bien apparent, conférant au processus de décision une complexité irréductible. Deuxièmement, une telle conception reviendrait à nier ce qui constitue l'essence même de l'âme rationnelle, à savoir son pouvoir d'autodétermination. C'est cette faculté à se déterminer librement, à discerner entre le bien véritable et ses simulacres. Or, cette capacité à se déterminer librement, à choisir sans contrainte tantôt le bien véritable, tantôt le bien apparent, est au fondement même de la dignité et de la nature de l'âme humaine[582].

La possibilité de déviation est donc une nécessité et, selon Simplicius, elle demeure en elle-même un bien[583]. Le nécessaire apparaît ainsi comme un bien inférieur. Autrement dit, ce qui est nécessaire ne constitue pas en soi le bien suprême, mais il contribue à l'ordre du bien d'une manière indirecte et subordonnée.

L'existence même de la possibilité de déviation renforce ainsi l'idée de vertu : sans la capacité d'errer, il n'y aurait pas non plus de véritable aptitude à accomplir le

[582] *Ibid.*, XXXV, 394-444.

[583] Voir *Partie* I. Simplicius rappelle encore une fois que le mal n'est pas l'opposé du bien. Il s'agit donc d'une nécessité. Toutefois, si quelqu'un souhaitait contester en refusant de qualifier cette disposition de bien – ainsi qu'il a déjà été précisé – au motif qu'elle constitue une déviation par rapport à ce qui est conforme à la nature, alors il ne devra pas non plus la désigner directement comme un mal, en raison de notre conception confuse du mal, lequel ne saurait être envisagé comme l'opposé absolu de tout bien.

bien ni d'agir vertueusement. La justice, la tempérance et toutes les autres vertus humaines tirent précisément leur valeur du fait qu'elles résultent d'un choix délibéré, conscient, et qu'elles se distinguent ainsi de leurs contraires. Nul ne saurait être qualifié de juste s'il n'avait jamais été confronté à la tentation de l'injustice ; de même, il serait dénué de sens de parler de tempérance chez un individu qui n'aurait jamais eu, en pleine liberté, la possibilité de céder à des désirs irrationnels. C'est précisément en ne se laissant pas entraîner par ces désirs, en refusant le mal et en orientant volontairement sa volonté vers le bien, que l'homme mérite d'être qualifié de tempérant. Car la vertu ne réside pas dans l'absence de tentation ou d'alternative, mais dans la maîtrise de soi et le choix éclairé du bien face à la possibilité du mal. Si l'âme était incapable de toute déviation, elle ne serait plus une âme humaine, mais une âme angélique ou divine, dépourvue de cette tension intérieure qui définit précisément la condition humaine. Or, c'est cette possibilité d'écart, cette liberté de choix entre le bien et le mal, qui confère à l'homme sa dignité propre et rend possible l'exercice des vertus.

À travers cette argumentation, il est donc démontré que la possibilité de déviation est nécessaire, tout comme l'est le soi-disant mal qui en découle. En effet, si cette possibilité n'existait pas, ni les vertus humaines n'auraient jamais vu le jour, ni, en définitive, l'humanité elle-même n'aurait pu exister. Ainsi se constitue l'essence propre de l'âme humaine et des vertus qui définissent l'être humain, des vertus qui n'existent qu'en lui et qui le distinguent. Dans cette perspective, la vertu ne peut être conçue comme une disposition automatique ou naturelle, mais comme l'aboutissement d'un travail intérieur constant, fondé sur le discernement, la vigilance de l'esprit et la rectification progressive des tendances irrationnelles. Elle suppose une mise en ordre de l'âme dans laquelle la partie rationnelle exerce sa fonction de gouvernement sur les appétits et les affects. L'harmonie intérieure, loin d'être donnée, est conquise par l'effort éthique, qui seul permet à l'âme de retrouver son orientation originelle vers le Bien. Ainsi, la liberté de se détourner du Bien ne diminue pas la valeur de la vertu, mais en est la condition même. Le nécessaire, ou ce que l'on nomme le mal apparent, se révèle donc lui aussi comme une forme de bien secondaire, qui, selon un principe de dégradation à partir du Bien premier, émane en dernière instance d'une source intrinsèquement bonne.

IV. Le périple par mer

Par quels mots pourrions-nous définir la mer ? Selon le philosophe Simplicius, elle est dense, saturée d'eau, toujours mouvante et sujette à la transformation perpétuelle. Ces caractéristiques en font une image symbolique du devenir, de ce qui échappe à la stabilité et à l'unité. La mer représente ainsi le domaine dans lequel l'âme, en sa condition incarnée, descend, semblable à un navire livré aux courants, mais guidé par le Pilote de l'univers[584]. La mer, avec ses flots sans cesse agités, devient alors une image parlante du monde matériel, où règne le changement, la contingence, la dispersion. En naviguant à travers ces eaux, l'âme expérimente la distance qui la sépare de sa source, mais aussi la possibilité du retour. La mer, dans cette lecture, n'est donc pas seulement un espace physique, mais un espace existentiel et métaphysique : elle renvoie à la condition de l'âme incarnée, qui, par-delà les flots changeants, aspire à rejoindre le port de la vérité immuable.

Comme nous l'avons vu, l'âme humaine se tient à l'intersection de deux réalités, étant « habitante de deux mondes » (ἀμφίβολος)[585]. Elle occupe une position médiane et joue le rôle de lien ontologique (σύνδεσμος) entre la sphère immuable du divin et le monde du devenir.

L'homme, emporté par le courant de l'existence, se trouve immergé dans ce flux perpétuel. Le navire sur lequel il navigue symbolise la destinée, ou Heimarménè[586]. Durant cette traversée existentielle, l'âme fait face à une variété infinie d'expériences et de phénomènes caractéristiques de la condition humaine. L'ancrage dans un port traduit, à un niveau symbolique profond, la stabilisation de l'individu au sein de conditions tangibles et concrètes : un territoire, une communauté, un environnement familial ou social. La collecte de coquillages et de galets sur le rivage illustre, quant à elle, les multiples événements singuliers et imprévus qui ponctuent le parcours de l'existence humaine.

[584] Cette métaphore est profondément enracinée dans la tradition philosophique antique elle est également mobilisée par Épictète dans le passage commenté par Simplicius.

[585] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XV, 352.

[586] Pour un approfondissement voir I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme*, *cit.,* p. 121-127 ; p. 140-141.

Parmi les éléments rencontrés au fil de ce voyage, certains revêtent une importance capitale, car ils sont essentiels à la survie même de l'être humain. Ils sont comparables aux provisions d'eau embarquées sur le navire, et symbolisent les biens fondamentaux sans lesquels l'existence humaine ne saurait se maintenir : la nourriture, les vêtements, l'habitat. À côté de ces nécessités vitales existent également des réalités secondaires, qui sans être strictement indispensables, enrichissent néanmoins considérablement l'existence humaine. Ces éléments accessoires, semblables à des coquillages que le hasard dépose sur la plage, incluent des aspects tels que la fondation d'une famille, le mariage, la procréation, mais aussi les amitiés, et les engagements sociaux et culturels. Bien que ces réalités ne constituent pas la finalité suprême de l'existence humaine, elles participent toutefois activement à la croissance spirituelle et émotionnelle de l'individu, enrichissant son expérience. Il est donc crucial de les accueillir avec discernement et sagesse, en gardant toujours à l'esprit leur caractère temporaire et relatif, sans jamais les considérer comme des fins ultimes ni les confondre avec la véritable essence de l'âme.

Ainsi, plutôt que de s'attacher aveuglément à ces réalités passagères et fluctuantes, l'homme doit en user avec une prudence éclairée, en profitant au mieux de leur apport positif, mais sans en dépendre excessivement. Ce faisant, il apprend à en bénéficier sans excès et à s'en détacher sereinement le moment venu. Cette attitude modérée et réfléchie lui permet finalement de dépasser le monde du devenir, de transcender la temporalité terrestre et de se préparer pleinement à répondre, en toute liberté intérieure, à l'appel ultime du Pilote divin qui guide et oriente son parcours spirituel vers son accomplissement suprême :

> Quant au fait de ramasser, comme une chose accessoire que l'on trouve au bord du chemin, un coquillage ou un petit oignon, il en a donné lui-même l'exégèse d'une manière appropriée. […] Le principal, en effet, c'est d'être tendu et tourné perpétuellement vers le pilote. Et il ne faut même pas s'intéresser à ces choses, comme si elles étaient nécessaires de la même manière que la provision d'eau, mais il faut les recevoir comme une chose véritablement accessoire et qui est simplement utile à la vie. […] Et si le pilote t'appelle à regagner le navire, nous rappelant d'ici-bas vers lui et vers la patrie véritable d'où nous sommes venus, cours, dit-il, vers le

> navire, abandonnant tout ici-bas, et sans te retourner. […] Hâte-toi d'obéir volontiers à l'ordre qui te rappelle d'ici-bas el, après avoir détaché les liens qui t'enchaînent aux choses de ce monde et en abandonnant ici tous les rapports qui te relient au monde du devenir, suis celui qui t'appelle, et ne te retourne absolument pas, de peur que, même si tu es détaché des liens physiques, tu n'en restes pas moins ici-bas par ton choix délibéré[587].

Car si ces réalités possèdent une fonction bénéfique dans l'existence, elles peuvent également devenir des entraves, retenant l'âme dans la pesanteur de la condition terrestre. Plus elles s'imposent à l'individu comme des fins en soi, plus elles alourdissent son esprit, rendant difficile le détachement nécessaire au moment du départ ultime. L'âme doit en effet se rappeler en tout temps son véritable bien, qui réside « dans le fait d'être perpétuellement tournée et tendue vers le Pilote »[588]. Son orientation essentielle ne doit jamais se perdre dans les illusions du devenir, mais demeurer tournée vers le principe qui la guide. Ainsi, une véritable liberté intérieure ne s'acquiert qu'au prix d'un détachement lucide et conscient des chaînes terrestres. C'est uniquement lorsqu'elle s'est libérée des attachements excessifs au monde du devenir que l'âme peut pleinement répondre, sereine et disponible, à l'appel du Pilote divin, accomplissant ainsi son parcours[589].

Comme il est bien connu, cette image s'inscrit pleinement dans la tradition platonicienne. Le corps, en particulier au moment de la mort, doit être délesté des entraves qui l'enchaînent à la matière. On retrouve ici une résonance manifeste de la pensée platonicienne : comme le rappelle Socrate dans le *Phédon*, l'exercice essentiel de la philosophie réside précisément dans le détachement et la séparation de l'âme

---

[587] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XIII, 40-54 ; *Ibid.*, XIII, 1-9 : « Il nous a détournés avec force et véhémence des choses extérieures qui nous paraissent être des biens, en nous montrant que toutes ces choses nous sont étrangères et qu'aucune d'entre elles n'est notre bien. Mais pour que l'on ne croie pas qu'il nous interdit totalement le mariage, la procréation des enfants, toute propriété et toute participation aux choses extérieures, il nous expose ensuite à quelles choses il faut prendre part et comment il faut le faire, qu'il faut tout subordonner à l'orientation de notre attention vers Dieu, le pilote du Tout. »

[588] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XIII, 44 : πρὸς τὸν κυβερνήτην ἐστὶν τάσις ἀεὶ καὶ ἐπιστροφή.

[589] Simplicius utilise le concept d'ἀνάκλησις. Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XIII, 50. Voir I. Hadot, *Introduction*, en Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Chapitre I-XXIX*, Paris, Les Belles Lettres 2003, p. 162, n. 5.

d'avec le corps. Il s'agit ainsi d'opérer la libération de l'âme, c'est-à-dire son affranchissement des liens qui l'assujettissent au devenir et la retiennent dans le cycle de la génération (τὴν ἀπαλλαγὴν τῶν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ γενέσει δεσμῶν)[590] ; le philosophe exhorte ainsi son âme à se détacher du corps et à se replier en elle-même. Chez Simplicius, nous retrouvons cette même polysémie propre à Platon. La pensée platonicienne se caractérise par une structure fondamentalement polivocale, en ce qu'elle envisage simultanément plusieurs niveaux de réalité : l'être humain dans sa totalité, le corps en tant qu'entité distincte, l'âme dans sa dimension proprement humaine, et enfin l'âme selon sa part divine. Les conclusions auxquelles elle conduit varient selon le point de départ adopté[591].

Par conséquent, comme souligne M. Migliori, il est impossible d'adopter une perspective unilatérale. Il n'y a pas, chez Platon, un mépris généralisé du corps, car rejeter la corporéité reviendrait à nier la condition humaine elle-même[592]. Chez Platon, loin d'un simple rejet du monde sensible et du corps, on trouve une réflexion approfondie sur le rôle de la vie sociale et politique dans l'existence humaine. Platon ne se limite pas à une opposition entre l'âme et le corps, entre l'intelligible et le sensible, mais il évalue avec précision le poids et la fonction de la dimension collective dans le développement de l'individu et dans l'organisation de la cité.

Si l'on considère l'âme dans sa nature la plus élevée, le monde matériel et l'existence corporelle apparaissent comme une prison, un espace d'aliénation et d'oubli de soi, où l'âme, captive du sensible, se détourne de la vérité. Mais si l'on adopte une perspective plus englobante, qui intègre la corporéité comme une condition

[590] Platon, *Phédon*, 67D. Comme le souligne Platon dans le *Phédon*, la purification consiste à séparer l'âme du corps autant que possible et à l'habituer à se rassembler et à se concentrer en elle-même, en se détachant complètement du corps. Elle doit être libérée du corps comme de chaînes. Voir aussi Platon, *République*, 514 ; Damascius, *In Phaed*., 514 ; 10, 3 ; 43, 4 ; Jamblique, *Protr.*, 65, 14.

[591] *Cf.* M. Migliori, *Divino e umano. L'anima in Aristotele e in Platone*, in U. La Palumbara, G. A. Lucchetta (éd. par), *Mente, anima e corpo nel mondo antico*, Pescara, Opera Editrice, 2006, p. 21-56; *Cf.* aussi M. Migliori, L. Napolitano Valditara, A. Fermani (éd. par), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Milano, Vita e Pensiero 2004.

[592] Concernant cette problématique, on se réfère, chez Platon, au texte fondamental de M. Migliori, *Il disordine ordinato*, *La filosofia dialettica di Platone*, Vol. II, Brescia, Editrice Morcelliana, 2013, p. 853, n. 255 ; p. 853-855 ; p., 847-849.

nécessaire de l'existence humaine, alors l'expérience du corps devient un passage, une étape sur le chemin de la purification et du retour vers l'intelligible[593].

Comme le souligne également Simplicius, le philosophe, en se détachant de la tension vers les choses extérieures et en les considérant comme étrangères à lui-même – car il s'est désormais pleinement purifié des simulacres et des ombres des êtres –, se tourne vers lui-même, vers ce qui existe véritablement. Libéré des simulacres et des ombres du sensible, il opère un retour vers soi, vers l'essence véritable de l'être et vers les formes universelles de la raison qui résident en lui. C'est en lui-même qu'il découvre le bien, non comme une réalité extérieure à atteindre, mais comme une présence immanente, une orientation naturelle de l'intellect vers ce qui est réellement. En son propre intérieur qu'il découvre le bien, car en lui, le mal n'a pas de place. Les philosophes, en effet, ne prohibent pas les passions irrationnelles, mais les observent avec détachement : désirs et aversions restent sans effet lorsqu'ils se rapportent aux choses corporelles, car tout ce qui est terrestre ne participe pas à la nature du bien. Le sage, en maîtrisant ses impulsions, ne les supprime pas de force, mais les laisse s'éteindre d'elles-mêmes, sachant que seul ce qui est conforme à l'ordre intelligible mérite d'être poursuivi[594]. La sagesse, écrit Simplicius, ne réside pas dans un combat contre les passions, mais dans une vision qui les relègue au rang d'épiphénomènes, contingents et insignifiants face à la stabilité de l'intellect qui, par sa nature, s'oriente spontanément vers ce qui est. Le modèle à suivre est, une fois de plus, Socrate :

> Cela veut dire, je pense, qu'il faut toujours, autant que possible, rester dans l'identité, en maintenant toujours sa forme de vie une, sans se laisser entrainer, à la manière de l'Euripe, par les choses qui tombent sur nous de l'extérieur dans leur diversité. C'est ainsi qu'on disait aussi de Socrate qu'on le voyait toujours dans la même attitude et qu'il n'était changé ni par les choses qui semblaient être agréables ni par celles qui semblaient être douloureuses, parce qu'il maintenait toujours sa forme de vie une et la même. Et il se peut que ce soit cela précisément le style unique qu'il faut fixer et définir, style qu'il a indiqué brièvement en disant qu'il faut garder

[593] *Ibid.*, p. 852-853.
[594] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, LXVI.

le même aussi bien lorsque l'on est seul que lorsque on rencontre d'autres hommes[595].

[595] *Ibid.*, XL, 10-16.

4.1 Une vie tournée vers le haut, une purification sans fin

Si tout le parcours de l'homme, depuis l'errance de son âme, s'inscrit dans une dynamique de réintégration à sa véritable patrie, alors même en son séjour terrestre, il lui est donné d'accomplir ce retour, conçu non comme un simple déplacement dans l'ordre du devenir, mais comme une conversion ontologique, un exercice ascétique de l'intellect et de l'âme, où l'être, en s'extrayant du flux du multiple, se consacre et s'ordonne entièrement au Principe. Comme souligne Simplicius, « toute perfection de l'âme humaine culmine dans le retour vers Dieu et dans l'union avec lui (πᾶσα ἡ τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς τελειότης εἰς τὴν πρὸς θεὸν ἐπιστροφὴν καὶ τὴν πρὸς αὐτὸν σύνταξιν ἀποκορυφοῦται) »[596].

Dans son exégèse, il dévoile les moyens nécessaires à cette purification de l'âme, où transparaît une structure foncièrement théurgique. Toutefois, Simplicius, dans sa lecture néoplatonicienne, introduit une distinction essentielle entre les modes d'accès à la connaissance. Contrairement à une lecture qui verrait dans la théurgie le seul chemin vers le savoir divin, il insiste sur le fait que certaines vérités sont accessibles à l'âme sans médiation rituelle. L'âme, en tant que principe autonome, détient une capacité innée à percevoir le vrai. Il écrit à ce propos : « Dieu souhaite, semble-t-il, que l'âme, en tant qu'elle est mue par elle-même, accède à la vérité par ses propres moyens » (τοῦ θεοῦ βουλομένου, ὡς ἔοικεν, αὐτοκίνητον οὖσαν τὴν ψυχὴν δι'ἑαυτῆς τὸ ἀληθὲς ὁρᾶν)[597]. Cette affirmation témoigne d'une vision de la connaissance où l'autonomie rationnelle de l'âme occupe une place centrale, sans pour autant nier la valeur de l'élévation théurgique dans certaines circonstances. Elle reflète également l'héritage socratique que Simplicius revendique implicitement : une confiance dans la capacité de l'âme à se tourner vers le vrai par un mouvement intérieur. Ainsi, Simplicius ne nie pas la valeur de la théurgie, mais il en limite le domaine d'application : elle n'est pas requise pour toute forme de connaissance, et notamment pas pour celle que l'âme peut saisir par l'exercice propre de ses facultés rationnelles et intellectives.

[596] *Ibid.*, LXXI, 40.
[597] *Ibid.*, XXXIX. Voir *supra*, Partie II, Chapitre I.

Le premier de ces moyens réside dans la connaissance scientifique du divin, entendue non comme un savoir discursif et externe, mais comme une illumination progressive de l'intellect par la saisie de l'Un. Cette perspective confère à la méthode de Simplicius – analysée jusqu'ici – une fonction médiatrice entre l'exercice rationnel et la métaphysique : démontrer l'unicité du principe du Bien, tout comme établir la concorde philosophique entre Platon et Aristote, ne sont pas des spéculations contingentes, mais des moments du processus de purification de l'âme, une discipline intellectuelle qui, loin de s'enfermer dans une discursivité inerte, vise à restituer à l'intellect sa transparence ontologique et sa communion avec le premier principe.

Ainsi, l'investigation des causes premières ne saurait être réduite à une simple dialectique du concept, mais se manifeste comme un rite de l'intellect, une liturgie intérieure où connaître revient à se conformer à l'intelligible, où la contemplation n'est pas seulement saisie de l'être, mais participation à sa structure même. La recherche de la vérité, dès lors, ne se pense plus dans l'opposition entre science et foi, mais dans leur conjonction, où la rigueur démonstrative elle-même devient ascèse.

En second lieu, l'homme doit mener une existence conforme à la nature, c'est-à-dire une vie vertueuse, seule capable de manifester *l'eidos* véritable de l'âme et de lui permettre d'atteindre sa forme propre, en actualisant pleinement sa puissance. Mais cette quête ne saurait être complète sans une purification du corps, laquelle doit être opérée « tant intérieurement qu'extérieurement, à travers des moyens qui éliminent aussi bien les impuretés visibles qu'invisibles »[598]. L'être humain s'offre à Dieu, non comme une entité close sur elle-même, mais comme un réceptacle ouvert à la lumière de l'intelligible. Ce n'est que par cette disposition de l'âme et du corps, accordée à l'ordre du divin, que l'homme devient apte à accueillir « l'illumination divine ». Cette relation au sacré se déploie sous des modalités diverses, façonnées par les lieux, les modes d'existence, le temps opportun, les rites et les variations qui affectent sacrifices et offrandes[599]. Toutefois, la providence divine, en tant que principe suprême et immuable, demeure insensible aux actions humaines et ne saurait être altérée par elles. Simplicius souligne cependant avec force que ces pratiques rituelles et ascétiques sont nécessaires non pas pour Dieu – qui, étant plénitude absolue, ne requiert ni offrandes

[598] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXVIII, 92-97.
[599] *Ibid.*, XXXVIII, 116- 122.

ni conduite vertueuse de la part de l'homme – mais pour l'homme lui-même. Elles ne cherchent ni à influencer ni à modifier le divin, mais à purifier l'âme, à l'orienter vers l'intelligible et à la rendre apte à recevoir l'illumination qui procède de la source première[600]. Il y a ici une référence explicite au christianisme[601]. À travers les présents, les sacrifices et les supplications, la divinité ne se transforme pas, ne se laisse pas fléchir, ni n'altère son jugement sous l'effet de quelque influence extérieure. Si Dieu est principe premier, absolu et parfait, il ne peut être affecté par les actions humaines. Simplicius explique en effet que le rapport entre Dieu et l'âme humaine ne saurait être compris à la manière des relations humaines, marquées par l'instabilité émotionnelle et le changement d'attitude. Lorsque l'homme commet une faute, Dieu ne s'éloigne pas de lui, ne se met pas en colère, ni ne rompt le lien qui l'unit à la créature.

Inversement, lorsque l'homme revient sur ses pas par le repentir, il ne faut pas concevoir ce mouvement comme provoquant un changement dans la disposition divine, comme si Dieu, ayant été offensé, retrouvait soudainement sa bienveillance à l'égard du pécheur. Une telle conception, fondée sur des affects humains, est radicalement étrangère à la nature divine. Car, selon Simplicius, la béatitude propre à la divinité est par essence immuable : elle ne connaît ni altération ni fluctuation, et demeure parfaitement identique à elle-même dans tous ses modes d'être. Attribuer à Dieu des réactions semblables à celles de l'homme – telles que la colère, la distance ou le retour affectif – reviendrait à projeter sur le divin les limites de notre propre condition. Or, une telle projection contredit la perfection de la nature de Dieu.

Un tel discours ne peut être qu'impiété, une projection des faiblesses humaines sur l'Être suprême, une tentative de réduire l'ordre divin à des logiques de corruption propres aux affaires humaines.

---

[600] G. Gabor, *When should a Philosopher Consult divination? Epictetus and Simplicius on Fate and What is Up to Us*, in P. d'Hoine, G. Van Riel (éd. par) *Fate, providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in honour of Carlos Steel,* Leuven, Leuven University Press, 2014, *p.* 337 ; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Sather Class. Lect. XXV), London, University of California Press, 1951; M. Dragona-Monachou, *Divine Providence in the Philosophy of the Early Empire*, in W. Haase (éd.), *Philosophie, Wissenschaften, Technik. 7* : *Philosophie (systematische Themen; indirekte Überlieferungen; Allgemeines; Nachträge)*, Berlin, New York, de Gruyter, 1994, p. 4417-4490.

[601] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXVIII, 640 et suivant.

> Mais maintenant la troisième <coupe> du sauveur, selon la loi ancienne, et allons avec l'aide du sauveur à l'encontre du troisième discours de l'athéisme, qui reconnait certes que le divin existe et qu'il prend soin des hommes, mais qu'il peut <être amené à> changer d'avis par des présents, des offrandes et la distribution de pièces de monnaie, comme croient ceux d'aujourd'hui <*scil.* les chrétiens>, en sorte que les hommes injustes, près du gain et voleurs, en dépensant une petite part pour cela et en la donnant à ceux qui prétendent prier pour de telles choses et persuader <le dieu>, ont la permission de faire les mêmes choses et ne sont pas punis pour leur faute. Quelques-uns des gens d'aujourd'hui croient même que pardonner et avoir de l'indulgence pour les gens qui commettent des fautes, c'est là chose digne de la bonté divine, des gens, je crois, qui parlent et jugent sans faire de distinctions[602].

Par cette perspective, Simplicius élabore une théologie de la conversion qui conjugue l'immutabilité du divin à la responsabilité morale de l'homme. La proximité avec Dieu n'est pas le fruit d'un changement du Principe, mais le résultat d'un retour de l'âme vers lui – une élévation qui exige purification, discernement, et retour à l'ordre naturel de l'être. Ce n'est pas Dieu qui se rapproche de nous, comme le rappelle une comparaison saisissante utilisée par Simplicius : de même que celui qui tire une corde jetée vers un rocher immobile croit à tort que c'est le rocher qui vient à lui, ainsi l'homme, en revenant vers Dieu par la prière, les supplications, les actes de pénitence et les offrandes, a l'illusion d'un mouvement divin vers lui, alors qu'en réalité c'est lui-même qui s'élève vers le principe immuable[603].

Ces gestes – prière, repentir, offrande – ne sont pas des moyens d'influencer la divinité, mais des modes de participation à un ordre supérieur. Ils constituent le câble tendu vers l'immuable, par lequel l'âme, en tirant sur elle-même, s'approche du rocher divin. Ce retour (ἐπιστροφή) n'est donc possible que dans la mesure où l'âme s'engage dans un mouvement[604].

---

[602] *Ibid.*, XXXVIII, 621-630.
[603] *Ibid.*, XXXIX, 700ss.
[604] *Ibid.*, XXXIX, 700-709.

> En effet, même si l'âme se meut elle-même, est douée d'autodétermination et possède en elle-même les principes des biens comme des maux, c'est pourtant par Dieu qu'elle a été produite telle, c'est-à-dire se mouvant elle-même. C'est pourquoi, aussi longtemps qu'elle reste enracinée dans sa cause, elle est conservée saine et sauve et elle possède sa perfection avec laquelle le dieu l'a fait venir à l'existence ; mais si elle s'en sépare et, autant que cela dépend d'elle, arrache ses racines de là-haut, elle se consume et dépérit, devenue laide et faible, jusqu'au moment où de nouveau elle se retourne, s'unit à sa cause et de cette manière recouvre sa perfection[605].

Il s'agit dès lors du schème de l'ἐπιστροφή, qui se manifeste ici encore, bien qu'à travers une modalité nouvelle. Comme nous l'avons observé dans les paragraphes précédents, la phase ultime du processus noétique se caractérise par un mouvement de retour vers le principe. Il en va de même pour l'itinéraire de l'âme humaine : après s'être éloignée par une sortie (πρόοδος), s'être constituée dans une dynamique d'autogénération, et avoir traversé l'ordre sublunaire, l'âme est appelée à opérer une réorientation radicale. Le τέλος de son parcours réside en effet dans une conversion vers le principe premier, et dans un retournement du regard intérieur vers l'origine dont elle procède. Ce retournement – l'ἐπιστροφή – n'est pas un simple mouvement théorique ou abstrait ; il engage l'être tout entier dans une dynamique de purification (κάθαρσις). L'âme doit se détacher progressivement des affects irrationnels et des pesanteurs corporelles pour restaurer en elle la clarté du λόγος. Ce dernier, principe rationnel présent en nous, doit être corrigé et ramené à son orientation juste, non seulement pour discerner la vérité, mais pour s'unir à elle. C'est à ce niveau que Simplicius introduit la médiation décisive de la lumière de la vérité (τὸ τῆς ἀληθείας φῶς)[606], par laquelle la raison purifiée est rendue capable de s'unir aux réalités véritablement intelligibles. Cette lumière ne désigne pas une simple illumination

[605] *Ibid.*, XXXIX, 739-746 : Κἂν γὰρ αὐτοκίνητος ἡ ψυχὴ ᾖ καὶ αὐτεξούσιος καὶ ἐν ἑαυτῇ τὰς ἀρχὰς ἔχῃ τῶν ἀγαθῶν τε καὶ τῶν κακῶν, ἀλλ'ὑπὸ θεοῦ παρήχθη τοιαύτη, ἑαυτὴν κινοῦσα. Διὸ ἕως μὲν ἂν ἐνερρίζωται τῷ ἑαυτῆς αἰτίῳ, καὶ σῴζεται καὶ τὴν ἑαυτῆς ἔχει τελειότητα, μεθ'ἧς αὐτὴν ὑπέστησεν ὁ θεός· ἀποσπάσασα δὲ ἑαυτὴν καὶ ὅσον ἐφ'ἑαυτῇ ἀπορριζώσασα ἐκεῖθεν, μαραίνεται καὶ φθίνει, αἰσχρὰ καὶ ἀσθενὴς γινομένη, ἕως ἂν πάλιν ἐπιστραφῇ καὶ ἑνωθῇ πρὸς τὴν αἰτίαν καὶ οὕτως ἀπολάβῃ τὴν ἑαυτῆς τελειότητα.

[606] *Ibid.*, Épilogues, 12.

intellectuelle, mais une puissance ontologique de dévoilement, par laquelle l'âme, réorientée vers le Bien, retrouve sa propre essence. Ainsi, la lumière de la vérité est à la fois chemin et terme : elle éclaire la voie du retour tout en étant la condition de l'union avec le Principe : πρὸς τὸν κυβερνήτην ἐστὶν τάσις ἀεὶ καὶ ἐπιστροφή[607].

[607] *Ibid.*, XXXIII, 44.

Épilogue

La permanence de l'écho

G. M.: Ché non ci ricovriamo in quell'altro sì grande
e così nobile che s'edifica de la Concordia?
F. N.: Non è fornito ancora:
nondimeno magnifica è la fama
che di lui s'è divolgata[608].

I. Le retour

1.1 Un projet, un idéal

> Concordiam Platonis et Aristotelis assidue molior; do illi quotidie iustum matutinum; post meridianas horas amicis, valitudini, interdum poetis et oraoribus et si qua sunt studia operae levioris; noctem sibi cum somno sacrae litterae partiuntur[609].

Le 20 mars 1491, Pic de la Mirandole écrivait à Battista Spagnoli da Mantova, décrivant le rythme de ses journées quotidiennes : les matins, non sans effort, étaient consacrés à l'élaboration de son projet de *Concordia Platonis Aristotelisque*. L'après-midi laissait place à la compagnie des amis, ainsi qu'à l'étude des poètes et orateurs ; la nuit, enfin, était partagée entre le sommeil et la lecture des Saintes Écritures. Ainsi,

[608] Torquato Tasso, *Il Malpiglio secondo*, in *Dialoghi*, éd. par Giovanni Baffetti, introduction de Ezio Raimondi, Milano, Rizzoli, 1998, p. 632.

[609] Pic de la Mirandole*, Epistolae*, in *Opera Omnia Ioannis Pici Mirandulae Concordiaeque comitis theologorum et philosophorum sine controversia principis*, Basilae, Henricus Petri, 1557, p. 359.

la recherche d'une conciliation entre les deux figures majeures de la philosophie antique s'inscrivait au cœur de l'organisation quotidienne de Pic de la Mirandole. Ce rythme soutenu est confirmé par Marsile Ficin, qui, dans une lettre adressée à Germain de Ganay – le chanoine de Notre-Dame – en mars 1495, décrit ainsi la vie ordinaire du jeune philosophe mirandolien : *Moliebatur quotidie tria : concordiam Aristotelis cum Platone, enarrationes in eloquia sacra, confutationes astrologorum* [610].

Comment définir, en quelques mots, la figure de Pic de la Mirandole, sans réduire sa complexité ? Philosophe de la Renaissance, il est à juste titre décrit comme un penseur brillant et audacieux, un « polémiste éclectique » capable de parcourir, avec un courage intellectuelle remarquable, « d'immenses domaines de philosophie et de théologie »[611]. Concernant l'écriture de Pic, observe Ficin, le texte « étaient abordées avec autant d'éloquence que de subtilité ; mais, bien que le style fût brillant, les textes étaient rédigés avec des caractères si inusités et obscurs qu'ils en devenaient presque illisibles, même pour lui-même » [612]. Il s'agissait d'œuvres encore inachevées, que nul ne pouvait transcrire – sinon, peut-être, par inspiration prophétique. En effet, il a été défini comme « une ascèse tourmentée par l'amour divin »[613].

---

[610] E. Garin, in Pic de la Mirandole, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et Uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1942, p. 35 ; *Cf.* P.O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum Marsilii Ficini Florentini Philosophi Platonici opuscula inedita et dispersa*, Firenze, Olschki, 1937, p. 92.

[611] M. J. B. Allen, *The Renaissance: Platonism*, in R. H. Popkin (éd. par), The *Columbia History of Western Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1999, p. 303-315. L'article est également republié dans le recueil d'écrits : M. J. B. Allen, *Studies in the Platonism of Marsilio Ficino and Giovanni Pic*, London, Routledge, 2017, p. 1-14.

[612] « […] omnia quidem tam facunde quam suhtiliter disputata, sed quam stilo luculenta tam novis obscurisque characteribus adumbrata, ut vix ab eo legi possent. Itaque necdum absoluta ab eodem vel recognita sunt nec ab aliis nisi forte vaticinentur exscribi possunt. Nam si forte possent, nec adeo desiderare mus Picum nostrum velut absentem nec usquam suspicaremur extinctum » (P. O. Kristeller, *Supplementum*, *cit*., vol. II, p. 92). Voir S. Gentile, *Questioni di autografia nel Quattrocento fiorentino*, in G. Baldassarri, M. Motolese, P. Oricaccioli, E. Russo (éd. par), *'Di mano propria'. Gli autografi dei letterati italiani, Atti del convegno*, Forlì, 24-27 novembre 2008, Roma, Salerno Editrice, 2010, p. 185-210 (200-201).

[613] A. J. Festugière, « Studia Mirandulana », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 7, 1932, p. 144 ; *Cf.* aussi L. Valcke, « Entre Raison et Foi. Le néoplatonicisme de Pic de la Mirandole », *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 54, 1978, p. 186-237 ; Voir aussi S. Toussaint, *Giovanni Pic de la Mirandole*, in P. R. Blum, *Philosophen der Renaissance*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG), 1999, p. 69-81 ; M. Sudduth, *Pic de la Mirandole's Philosophy of Religion,* in M. V. Dougherty, *Pico della Mirandola: New Essays,* Cambridge, Cambridge University Press*,* 2008*,* p. 61-80.

S'attarder sur sa figure et son projet philosophique, donc, représente une opportunité pour consolider les analyses développées jusqu'à présent, mais surtout pour continuer à s'interroger, à travers son exemple, sur le sens d'une possible concorde entre Platon et Aristote. Il ne s'agit pas, dans ce contexte non plus, d'un simple exercice herméneutique, ni d'une vision académique limitée du savoir, mais plutôt d'une tentative intellectuelle – ou, pour mieux dire, d'une véritable exigence – visant à intégrer enjeux philosophiques, exigences théologiques et foi[614]. Ainsi, comprendre la portée de ce projet éclaire non seulement la nature de la pensée de Simplicius, mais révèle également la permanence de son héritage intellectuel : un écho qui, près d'un millénaire plus tard, trouve une nouvelle expression dans la pensée de la Renaissance. L'étude de la pensée de Pic fait ainsi émerger, en arrière-plan, l'ampleur et la richesse du projet simplicien, dont la philosophie est qualifiée par Pic lui-même comme *locuplex* et *copiosa*[615]. Le projet de concorde entre Platon et Aristote, au cœur de l'œuvre philosophique de Simplicius, loin d'être relégué au passé, se présente ainsi comme un modèle vivant et opérant. Explorer ce lien permet aussi de reconnaître la persistance d'un *idéal* qui, à travers les siècles, a continuellement éclairé une vision intégrée du savoir philosophique – visant à dépasser les oppositions dogmatiques par l'élaboration d'une voie unifiée du savoir.

[614] A. Edelheit, « The 'scholastic' theology of Giovanni Pico della Mirandola: between biblical faith and academic skepticism », *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 74, 2, 2007, p. 532 : « The humanist theology of Pic can be understood as an endeavor to establish a new relationship between opinio and fides, in response to both the Thomists and the Scotists. This relationship was founded on a new method of theology which drew on texts and notions which were almost completely unknown to scholastic theologians » ; *Cf.* aussi *Ibid.*, p. 546-547.

[615] Jean Pic de la Mirandole, *Sur la dignité de l'homme*, dans Jean Pic de la Mirandole, *Oeuvres philosophiques*, Texte latin, trad. et notes par O. Boulnois et G. Tognon, suivis *d'une Étude sur « Humanisme et dignité de l'homme » selon Pic de la Mirandole* par O. Boulnois, préface par Giuseppe Tognon, PUF, Paris, 2004, p. 38 [*Opera Omnia Ioannis Pici Mirandulae,* Basilae, 1557, p. 118]. Sauf mention contraire, les traductions de Pico citées ci-après renvoient à cette édition.

1.2 Le néoplatonisme de la Renaissance

Le concept central qui introduit la dernière phase de notre analyse est celui que F. Yates, avec d'autres, a identifié comme le *néoplatonisme de la Renaissance*. Ce courant intellectuel émerge au XVe siècle, notamment grâce aux travaux de Marsile Ficin et de Jean Pic de la Mirandole. Comme le souligne M. Hallen, le néoplatonisme de la Renaissance se qualifie comme un mouvement à la fois philosophique et théologique : il s'inscrit dans les enjeux doctrinaux du catholicisme médiéval tout en étant inspiré par les dialogues de Platon récemment redécouverts et les commentaires de la tradition néoplatonicienne tardive[616].

Cette nouvelle forme de néoplatonisme s'inscrit dans un cadre plus large, au sein d'une époque à la fois historiquement et philosophiquement complexe, marquée par le retour de la question classique de la conciliation – ou de l'opposition – entre les deux figures majeures de la philosophie antique : Platon et Aristote. Ce processus, marqué par sa richesse de nuances et ses ambivalences, ne suit pas une trajectoire linéaire[617]. En particulier, comme l'ont montré A. Corrias et E. Del Soldato, il

[616] « Renaissance Neoplatonism was the creation of the fifteenth-century Florentines Marsilio Ficino and Giovanni Pic de la Mirandole and had a profound and far-reaching impact on the cultural as well as the intellectual and religious life of Europe for well over two centuries. It contributed a *forma mentis* that transcended disciplinary and national boundaries without necessarily coming into direct conflict with other contemporary mind-sets, those we associate with Aristotelianism, Protestantism, Ramism, Neo-scholasticism, Hermeticism, Copernicanism, Tridentism, and so forth. Literature and its interpretation only played an ancillary role in what was at heart a philosophico-theological movement anchored in the concerns of medieval Catholicism but inspired by the attractive example of Plato's newly discovered dialogues on the one hand and by the dauntingly technical commentaries of the Neoplatonists on the other » (M. J. B. Allen, *Renaissance Neoplatonism*, in G. P. Norton [éd. par], *The Cambridge History of Literary Criticism*, III, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 435; l'article est également republié dans le recueil d'écrits: M. J. B. Allen, *Studies in the Platonism of Marsilio Ficino and Giovanni Pic*, London, Routledge, 2017, p. 39-48). Le concept de 'Renaissance Neoplatonism' est utilisé aussi par F. Yates, *The hermetic tradition in Renaissance science,* in F. Yates, *Ideas and Ideals in the North European Renaissance*, London- New York, Routledge, 1984, 227-246.

[617] *Cf.* V. Rees, A. Corrias, F. M. Crasta, L. Follesa, G. Giglioni (éd. par), *Platonism. Ficino to Foucault*, Brill, Leiden, 2020 ; *Cf.* aussi G. Giglioni, *Philosophy,* in S. Knight, S. Tilg (éd. par), *The Oxford Handbook of Neo-Latin*, Oxford University Press, Oxford, 2015, p. 249-262; Voir aussi E. Garin, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Bibliopolis, Napoli, 1994. Comme souligne P. O. Kristeller, la pensée philosophique de cette époque – et le platonisme en particulier – intègre à la fois l'éclectisme et le syncrétisme. Les auteurs ne s'enracinent pas dans une seule tradition doctrinale, mais puisent librement dans des sources diverses : logique médiévale, philosophie naturelle, théologie, médecine,

convient d'éviter toute lecture excessivement dichotomique. Réduire cette période à un antagonisme rigide entre platonisme et aristotélisme revient à négliger la dimension dialogique qui a marqué de nombreux débats. Une approche binaire tend à appauvrir la complexité propre aux deux courants, en les privant de la vitalité de la pensée née en grande partie de leur confrontation[618]. Pic de la Mirandole illustre avec clarté cette dynamique.

Par ailleurs, limiter les rapports entre platonisme et aristotélisme à une opposition nette c'est passer à côté de positions intermédiaires, à l'image de celle de Marsile Ficin. Ce dernier, bien qu'il n'ait jamais rédigé de *comparatio* explicite entre Platon et Aristote – et qu'il ait même, sur certains points, opposé leurs doctrines – manifeste néanmoins une orientation que on peut définir conciliatrice. En effet, à plusieurs reprises, il met en lumière les affinités qui unissent les deux traditions, soulignant leur complémentarité plutôt que leur opposition irréductible. Un passage emblématique se trouve dans une lettre adressée à Francesco Cattani par Diacceto en juillet 1493, où il écrit :

---

métaphysique, éthique, politique, mathématiques, astronomie, astrologie, alchimie, ainsi que disciplines humanistes comme la rhétorique, la philologie, la mythologie ou encore la théorie poétique (P. O. Kristeller, *Neoplatonismo e Rinascimento*, in P. Prini, *Il neoplatonismo nel rinascimento*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, p. 10).

[618] A. Corrias, E. del Soldato, *Introduction*, in A. Corrias, E. del Soldato (éd. par), *Harmony and Contrast: Plato and Aristotle in the Early Modern Period*, Oxford, Oxford University Press, 2022, p. 1-4 : « Philosophy of the 15th and 16th centuries has been regularly regarded as a battleground between Plato and Aristotle. This kind of reading is problematic, for a number of reasons. On the one hand, it does not take into consideration the constructive exchanges that occurred between the Platonic and Aristotelian traditions, even in contexts such as universities that were normally considered Peripatetic strongholds. On the other, it risks treating Renaissance Platonism and Aristotelianism as dull and repetitive, without highlighting their vitality, which in many ways was connected to their interaction […] in the 15th and 16th centuries the terms 'Platonism' and 'Aristotelianism' had a more comprehensive meaning - one that included the indefatigable dialogue of the two philosophers with each other and with their late antique commentators, but also attempts to get rid of commentators'interferences, in order to read Plato using Plato, and Aristotle using Aristotle, based on an improved reliability of the original texts.[…] The boundaries between Platonism and Aristotelianism were indeed quite blurred, and what highlighted the contrast between them was mainly the philosophical agenda at play in authors interested in elevating or destroying the authority of either Plato or Aristotle. Thus, not only these continuous and intensive exchanges, but also the inventive ways in which Plato and Aristotle were manipulated by their readers (often on the basis of the ancient interpreters as well), show that 15th- and 16th-century philosophy was not a tired and submissive repetition of ancient doctrines, but was vibrant and original ». *Cf.* aussi J. Moreau, *De la concordance d'Aristote avec Platon*, dans J. C. Margolin, M. Maurice de Gandillac (éd. par), *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1976, p. 45-58.

> Ceux qui pensent que la doctrine péripatéticienne s'oppose à celle de Platon se trompent entièrement. En effet, un chemin ne peut être contraire à sa destination. Ainsi, celui qui l'envisage correctement reconnaîtra que la doctrine péripatéticienne est la voie vers la sagesse platonicienne, que les choses naturelles nous conduisent à celles du divin ; et il a été établi que nul ne peut accéder aux mystères les plus profonds de Platon sans avoir été auparavant initié aux disciplines péripatéticiennes[619].

Ce passage s'inscrit dans la continuité de la tradition néoplatonicienne tardive, selon laquelle la philosophie naturelle d'Aristote constitue une étape préparatoire nécessaire à l'élévation vers la métaphysique platonicienne. Dans cette perspective, Aristote ne s'oppose pas à Platon, mais en constitue plutôt l'introduction, un préalable indispensable pour accéder à la compréhension de la vérité platonicienne.

Quelles furent, néanmoins, les conditions qui ont permis l'émergence de ce mouvement ? L'un des facteurs déterminants réside dans la redécouverte des textes de Platon, d'Aristote et de la tradition néoplatonicienne, ainsi que dans leur traduction en latin au cours du Quattrocento. Si, en effet, dans le cadre de la philosophie médiévale, de nombreuses doctrines platoniciennes circulaient à travers les écrits d'autres auteurs

---

[619] Marsile Ficin, *Opera omnia*, Bâle, Heinric Petri, 1576, p. 952, notre traduction. À ce propos voir F. Purnell, *The Theme of Philosophic Concord and the Sources of Ficino's Platonism*, in G. C. Garfagnini (éd. par), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Firenze, Olsckhi, 1986, p. 411-412; *Cf*. A. Corrias, *The Renaissance of Plotinus*. *The Soul and Human Nature in Marsilio Ficino's Commentary on the* Enneads, New York, Routledge, 2020, p. 57. Sur cette question, voir J. Monfasani, selon qui Ficin n'était pas entièrement intéressé par la controverse entre Platon et Aristote: « Ficino did enter into the Plato-Aristotle controversy, but on his own terms and with a minimum of effort. Irenic by temperament and appreciative of Aristotle because of his early philosophical education, he wanted no part of the debate started by Pletho and continued by the Greeks in Renaissance Italy. […] In other words, Ficino shared Pic's desire for a *concordia philosophical.* The difference was that Ficino saw concord as a rhetorical strategy to convince the world of his Neoplatonic Plato by glossing over as much as possible real differences between Plato and Aristotle and by calling upon a Neoplatonic Aristotle whenever possible and even on occasion upon Averroes. Giovanni Pic, on the other hand, proposed a principled and methodical synthesis which would have transcended Plato, Aristotle, and all other philosophers. Furthermore, Ficino absolutely had to reject Pic's concord when, as was the case in Pic's *On Being and the One,* it resulted in the subordination of Plato to Aristotle. For Ficino, *concordia philosophica* was never a goal in itself; it was only an instrument in achieving his real goal, which was the victory of the one true and pious philosophy, the *Theologia Platonica* » (J. Monfasani, *Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy*, in M. J. B. Allen, V. Rees, and M. Davies [éd. par], *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden, Brill, 2002, p. 195-196).

tels qu'Aristote, Cicéron, Macrobe ou Boèce, ce qui se produisit aux XV^e^ et XVI^e^ siècles diffèrent profondément des siècles précédents.

D'une part, face à l'aristotélisme, les penseurs de la Renaissance héritaient d'une tradition établie : Aristote constituait une présence stable, partie intégrante du patrimoine intellectuel transmis depuis le Moyen Âge par une longue chaîne d'érudits actifs dès le XII^e^ siècle. D'autre part, parmi les œuvres de Platon traduites en latin dès l'Antiquité, seule une petite partie est parvenue intacte jusqu'au Moyen Âge. De ce *corpus*, deux traductions partielles du *Timée* ont principalement survécu : l'une due à Cicéron, l'autre attribuée à Chalcidius. Durant le Moyen Âge, seuls trois dialogues s'y sont ajoutés : des versions fragmentaires du *Phédon* et du *Ménon*, traduites au XII^e^ siècle par Henri Aristippe, ainsi qu'une traduction partielle du *Parménide*, réalisée à la fin du XIII^e^ siècle par Guillaume de Moerbeke[620].

Au début du XV^e^ siècle, des humanistes italiens formés par Manuele Crisolora commencèrent à traduire plusieurs dialogues de Platon en latin. Léonard de Vinci, Uberto Decembrio et Cencio de'Rustici en traduisirent au total dix. Leur travail fut suivi par de nouvelles versions de la *République* réalisées par Pier Candido Decembrio et Antonio Cassarino. Rinuccio Aretino, Francesco Filelfo, Georges de Trébizonde, Lorenzo Lippi et Ange Politien enrichirent encore le *corpus* par des traductions partielles d'œuvres telles que le *Ion*, l'*Euthyphron*, le *Parménide*, les *Lois* et le *Charmide*.

L'activité de traduction des dialogues platoniciens prend un tournant décisif avec Marsile Ficin. En 1462, après l'acquisition d'un manuscrit grec contenant l'ensemble des dialogues, Cosme de Médicis lui confie la tâche d'en réaliser la traduction latine. Sous le patronage du fils de Cosme, Pierre, puis du petit-fils Laurent le Magnifique, Ficin achève la traduction du *corpus* platonicien[621]. Comme le souligne Hankins, dans son activité de traduction, Marsile Ficin fait largement usage des versions préexistantes des dialogues platoniciens. En particulier, il s'appuie sur la traduction de la *République* réalisée par Manuele Crisolora et Uberto Decembrio, et il

[620] Voir J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Vol. I, Leiden, Brill, 1990, p. 4-7. À ce propos voir aussi A. Corrias, E. del Soldato, *Introduction*, in A. Corrias, E. del Soldato (éd. par), *Harmony and Contrast: Plato and Aristotle in the Early Modern Period*, *cit*., p. 1-2. *Cf.* aussi Nigel G. Wilson, *De Byzance à l'Italie. L'enseignement du grec à la Renaissance*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

[621] J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, *cit*., p. 5.

semble tenir également compte de celle du *Timée* par Chalcidius pour la rédaction de la sienne[622]. Ficin consulta aussi la traduction du *Parménide* de Guillaume de Moerbeke ainsi que celle de Georges de Trébizonde[623].

Ce projet se conclut en 1484 par la publication de la première traduction latine complète du *corpus* platonicien. Cette édition représente une étape majeure dans l'histoire de la réception de Platon en Occident, et marque le début d'une nouvelle phase dans l'étude et la diffusion de la tradition platonicienne.

[622] J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, *cit*., p. 310 : « Ficino also made extensive use of Chrysoloras'and Uberto Decembrio's translation of the *Republic*, a manuscript of which existed in Florence in Ficino's day. He made slighter use of Cencio's translation of the *Axiochus and* seems to have referred at least to Calcidius' translation of the *Timaeus* in making his own quite independent version. He used both Moerbeke's and George of Trebizond's previous versions of the *Parmenides,* and consulted, at least, Moerbeke's translation of Proclus'commentary, parts of which ended up in his own commentary on the *Parmenides*. He also consulted the passages of the *Phaedrus* translated by Bessarion (or rather Perotti) in the *Calumniator.* Most surprising are the extensive borrowings from George of Trebizond's translation of the *Laws* and the *Epinomis.* Apparently Ficino was willing to distinguish between the philosophical and the philological value of George's work on Plato, despite Bessarion's devastating critique in Book V of the *Calumniator.* But it is clear that Ficino also collated Bessarion's criticisms of George's *Laws* and *Epinomis* and adjusted his own version accordingly ».

[623] J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, *cit*., p. 311.

II. L'origine de la querelle : Gémiste Pléthon

Pour comprendre l'horizon intellectuel dans lequel s'inscrit la pensée de Pic de la Mirandole, il convient de revenir brièvement sur les origines de la mise en parallèle entre Platon et Aristote à la Renaissance. Retracer cette évolution permet de montrer comment la question de leur accord ou de leur opposition dépasse le seul cadre philosophique, pour s'inscrire dans le débat religieux.

Dans cette perspective, Gémiste Pléthon (1355-1454) joue un rôle essentiel dans le renouveau du platonisme en Italie, et plus largement en Occident. Bien que son influence se soit exercée principalement de manière posthume, Pléthon a profondément réorienté le débat en soulignant non seulement les enjeux théoriques de la confrontation entre les doctrines de Platon et d'Aristote, mais aussi leur signification en lien avec la foi chrétienne – en particulier à la suite de la chute de Constantinople[624]. La question en jeu ne résidait pas uniquement dans la prééminence ou la conciliation entre le platonisme et l'aristotélisme, mais concernait plus profondément leur capacité respective à fournir des cadres conceptuels adéquats à la pensée chrétienne. Ce débat connaît un tournant décisif avec l'opposition entre Georges de Trébizonde et le Cardinal Bessarion, disciple direct de Pléthon[625].

En 1439, alors que se tient le Concile de l'Union, Gémiste Pléthon, empêché d'y participer en raison de sa santé, rédige un traité philosophique destiné « à ceux qui s'intéressent à Platon », fondé sur plusieurs conférences données à Florence. Cet ouvrage, intitulé Περί ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτονα διαφέρεται (connu sous le titre latin *De differentiis*), propose une comparaison approfondie entre les deux philosophes, en examinant les mérites respectifs de leurs doctrines. Pléthon, s'inscrivant dans la tradition majoritaire des commentateurs antiques et byzantins, affirme la supériorité de Platon dans le domaine de la métaphysique, tout en reconnaissant à Aristote une certaine valeur dans les sciences de la nature. Aristote ne fut cependant pas exempt de critiques : Pléthon met en effet en évidence les

[624] E. Del Soldato, *Introduzione*, in Bessarione, *La natura delibera. La natura e l'arte*, éd. par P.D. Accendere, I. Privitera, Bompiani, Milano, 2014, p. 14.

[625] Entre 1431 et 1433, Bessarion compléta sa formation philosophique à Mistra, où il étudia les mathématiques ainsi que la philosophie platonicienne sous la direction de Pléthon, s'inscrivant pleinement dans la tradition néoplatonicienne byzantine. Voir J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, cit., p. 218.

contradictions de sa philosophie[626]. Le texte s'organise autour d'une comparaison de thèmes précis – de l'âme à la cosmologie, de la théorie des idées à l'éthique – en mettant en évidence les divergences entre les deux doctrines. À chaque étape, Pléthon conclut en faveur du platonisme, reprochant à l'aristotélisme non seulement ses limites sur le plan philosophique, mais aussi son inadéquation d'ordre religieux[627]. En particulier, ce qu'il y a de plus fondamental, selon Pléthon, c'est l'incompatibilité radicale entre la cosmologie d'Aristote et la doctrine chrétienne. Le dieu aristotélicien n'est pas un créateur transcendant, mais une simple cause première, à peine distincte par son essence des autres substances séparées du monde supra lunaire. De plus, sa conception de la causalité révèle une nette inclination vers le matérialisme.

Par ailleurs, dans ce traité, les critiques à l'encontre de Simplicius ne sont pas absentes. Le néoplatonicien est mentionné explicitement comme un exemple négatif : Pléthon lui reproche une tentative de conciliation qu'il considère à la fois

[626] *Cf.* J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, *cit*., p. 207.

[627] Comme souligne E. Del Soldato, le traite de Pleton voulait : « esaltare la sublime pietà del pensiero platonico e nello stesso tempo a scardinare il predominio occidentale della filosofia dello Stagirita, dimostrandone l'empietà e suggerendo il danno che essa avrebbe potuto portare alla religione intesa in senso generale » (E. Del Soldato, *Introduzione*, in Bessarione, *La natura delibera. La natura e l'arte*, cit., p. 15). La religiosité de Pléthon a longtemps fait l'objet de débats. Selon certains, sa religion se situe à la frontière entre christianisme et paganisme. Gennadios II Scholarios, premier patriarche de Constantinople sous la domination ottomane, fit détruire vers 1460 le traité *Nomoi*, rédigé par Pléthon, en conservant quelques extraits afin d'en documenter l'hérésie et la nature païenne. Sur le paganisme voir aussi J. Monfasani, *Platonic Paganism in the Fifteenth Century*, in M. A. Di Cesare (éd. par), *Reconsidering the Renaissance*, Binghamton-New York, 1992, p. 45-61; N. Siniossoglou, *Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2011 (en particulier p. 125-148, p. 395-413) ; *Cf.* aussi J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, cit., p. 202: « Though Pletho surely rejected dogmatic and institutional Christianity, it is unlikely that he felt the Christian gospel was utterly lacking in religious wisdom. Pletho maintained in his *Laws* that all other religions, including Hinduism and the ancient Egyptian religion, contained in their essence some truth; it would be surprising if he felt differently about Christianity. Like some of his pagan Neoplatonic sources, he may have regarded Christ himself as a θεῖος ἀνήρ, a man with divinely-given powers of insight into the workings of the universe, a theurgical healer and miracle-worker. With the help of reason and Proclan hermeneutics, one might penetrate beneath the lies of the "sophists" to the essential metaphysical and moral truths of the gospel, just as he had tried to combine the best elements in pagan and Orthodox rites in his Neoplatonic liturgy. From the point of view of Orthodox Christianity, the charges of heresy and paganism against Pletho's religion are no doubt amply justified. But it is quite possible that Pletho himself did not see the matter this way; it is indeed likely that he thought himself a better Christian, in the true sense, than the ignorant and time-serving clergy around him who had twisted the inner meaning of the gospel for their own economic and political ends ».

inconsistante et, à ses yeux, préjudiciable à la foi. À propos de la tentative visant à harmoniser les deux doctrines, il écrit :

> Certains, ayant écouté les deux philosophes avec un esprit plus favorable, ont concilié leurs opinions respectives, et soutiennent que la divergence d'Aristote par rapport à Platon n'est survenue qu'au niveau de la formulation verbale. Seul Simplicius agit ainsi, et il est manifestement hostile à l'Église dans sa démarche ; en effet, lorsqu'il traite des chrétiens qui reprochent aux philosophes grecs leur désaccord mutuel comme une honte, il affirme que ce sont eux qui sont divisés à l'infini sur la 'transcendance' divine (c'est bien son expression), tandis que les Grecs, eux, seraient en accord. D'où son essai pour démontrer qu'Aristote est en harmonie avec Platon et Parménide, mais il ne dit rien de convaincant. D'autres encore parmi les anciens, et particulièrement Plotin – homme bien supérieur à Simplicius – ont écrit contre Aristote, notamment contre ses *Catégories* ; de même Proclus, qui s'attaque plus spécifiquement à sa *Métaphysique*. Et vous, vous appelez 'bienveillance' le zèle de Simplicius contre l'Église. Pourtant, Simplicius a agi surtout contre vous, vous qui êtes souvent en contradiction avec vous-mêmes[628].

À partir de ce moment, le débat prend forme. Comme nous le verrons, après la mort de Pléthon, Bessarion – tout en reconnaissant le mérite de son maître – adopte une posture différente. Il ne s'agit pas seulement de sa position sur la conciliation entre Platon et Aristote, mais aussi de sa réponse à un traité de Georges de Trébizonde, dont les thèses tendent à affaiblir l'autorité philosophique de Platon.

---

[628] Pléthon, *Contra Scholarii pro Aristotele Obiectiones*, I, 15-II,13, édite par E.V. Maltese, Leipzig, Teubner, 1988 : Ἔνιοι δὲ καὶ εὐγνωμονέστερον ἀμφοῖν διακούσαντες, συνῆψαν ἄμφω τὼ φιλοσόφω ταῖς γνώμαις, καὶ τὴν ἐς Πλάτωνα διαφορὰν Ἀριστοτέλει περὶ τὸ τῆς λέξεως φαινόμενον συμβῆναι μόνον φασίν. Σιμπλίκιος τοῦτο μόνος ποιεῖ, καὶ δῆλός ἐστι κατὰ τῆς ἐκκλησίας αὐτὸ ποιῶν· ἀποτεινόμενος γὰρ πρὸς τῶν τῆς ἐκκλησίας τοὺς ἐν ὀνείδει προφέροντας τοῖς Ἑλλήνων φιλοσόφοις τὴν πρὸς ἀλλήλοις διαφωνίαν, αὐτοὺς μέν φησιν ἐσχίσθαι ἐς μυρία κατὰ τῆς θείας ὑπεροχῆς – οὕτω γὰρ καὶ τῇ λέξει φησί –, τοὺς δ'Ἕλληνας ἐς ταὐτὸ συμφέρεσθαι. καὶ πειρᾶται δὴ Ἀριστοτέλη Πλάτωνί τε καὶ Παρμενίδῃ συνῳδὸν ἀποφαίνειν, οὐδ'ὁτιοῦν λέγων πιθανόν· ὅσα δ'ἄλλοι τε τῶν παλαιῶν κατὰ Ἀριστοτέλους, καὶ δὴ καὶ Πλωτῖνος, Σιμπλικίου πολὺ ἀμείνων ἀνὴρ, συνέγραψε κατά τε ἄλλων αὐτοῦ καὶ τῶν γε κατηγοριῶν, ὅσα Πρόκλος κατά τε ἄλλων καὶ μάλιστα τῆς αὐτοῦ θεολογίας. σὺ δὲ τὸ Σιμπλικίῳ κατὰ τῆς ἐκκλησίας σπουδασθὲν εὐγνωμοσύνην καλεῖς, καίπερ Σιμπλικίου κατὰ σοῦ μάλιστα αὐτὸ πεποιηκότος, ὃς καὶ αὐτὸς πρὸς σεαυτὸν πολλάκις ἔσχισαι. Notre traduction.

2.1 Bessarion, en défense de Platon

En 1458, Georges de Trébizonde, dans sa *Comparatio philosophorum Platonis et Aristotelis*, rédige une attaque sévère contre le platonisme[629]. Trébizonde y présente Platon comme un penseur non seulement intellectuellement faible – vicieux, ignorant, et impie selon ses termes – mais également comme un adversaire fondamental de la vérité chrétienne, dont l'influence serait catastrophique pour l'ordre religieux et moral. En opposition, Aristote est exalté comme le plus grand philosophe de l'Antiquité, précurseur de la foi chrétienne[630]. Ce texte ne se limite pas à une simple confrontation rhétorique ; il incarne une prise de position philosophique et doctrinale profonde, marquée par un rejet radical des principes et des implications du platonisme. Il est nécessaire de souligner que ce réquisitoire s'inscrit dans un contexte intellectuel où la philosophie aristotélicienne scolastique occupe une place dominante au sein de la culture et de la doctrine ecclésiastique, et où toute tentative de réhabilitation de Platon est perçue comme une menace pour cette orthodoxie. Loin de se contenter d'établir une simple hiérarchie entre Platon et Aristote – comme le

[629] Comme souligne Monfasani, la *Comparatio* a survécu dans onze manuscrits et une seule édition imprimée, publiée à Venise en 1523. Cependant, sa diffusion fut extrêmement limitée : parmi les rares témoins manuscrits connus, au moins trois sont attribuables à des étudiants ou collaborateurs de Georges (Bernardino Giustiniani, Alfonso de Palencia), un manuscrit fut préparé par l'auteur lui-même pour un mécène, et quatre datent du XVI^{e} siècle. À l'époque du débat, au XV^{e} siècle, l'œuvre circulait donc uniquement au sein d'un cercle restreint directement lié à l'auteur (J. Monfasani, « A tale of two books : Bessarion's *In Calumniatorem Platonis* and George of Trebizond's *Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis* », *Renaissance Studies*, 22, 1, 2008, p. 4). Sur la figure de Georges de Trébidonze voir J. Monfasani, *George of Trebizonde. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, Leiden, Brill, 1976; J. Hankins, *George of Trebizond, Renaissance Libertarian ?*, in A. Frazier et P. Nold (éd. par), *Essays in Renaissance Thought and Letters: In Honor of John Monfasani*, Leiden-Boston, Brill, 2015, p. 87-106.

[630] George de Trebizonde, *Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis*, Venise, Iacobum Pentium de Leuco, 1523, f. A*4r* : […] *tanta simpliciter differentia est, sicut utriusque scripta ostendunt, ut quemadmodum nemo unquam fuit (eos solum excipio, qui aperti miraculo divinae ope, homines instituerint) cui plus sancti Aristoteli genus humanum debeat, sic neminem invenies, quem magis quam Platonem omnes detestari, abominari, odisse iure possint. Quae res omnibus non aliter apertissima erit, si (quod breviter fieri potest) alterum alteri conferamus, sic enim & Aristoteli pro virili parte gratias retulerimus, & in Platonem non ingrati veras eius virtutes in lucem protrahentes fuerimus* ; *Ibid.*, f. D*4r* : *ex quibus omnibus, aperte perspiciatur, alienissimum a veritate Platonem, convenientissimum Aristotelem, cuius ex scriptis plurimum ecclesiae dogmata inveniantur, quae a platonicis aperte oppugnantur*. *Cf.* E. Del Soldato, *Introduzione,* en Bessarione, *Contro il calunniatore di Platone*, cit., p. 11.

permettrait le genre littéraire de la *comparatio* – il désigne Platon comme l'adversaire par excellence de la vérité philosophique et chrétienne, tandis qu'Aristote en serait le défenseur[631]. Aristote apparaît ainsi comme un philosophe rigoureusement monothéiste, alors que Platon est accusé de polythéisme, d'idolâtrie, ainsi que d'avoir encouragé le culte des démons et les pratiques magiques – constituant la racine de multiples hérésies.

Cependant la critique de Trébizonde ne s'en tient pas au plan strictement philosophique : elle prend une tournure profondément morale et personnelle. Platon est dénoncé comme un individu corrompu, qui prônerait la pédérastie, le mépris des institutions familiales, et une sexualité « contre nature ». Par exemple, selon Trébizonde, dans *La République* Platon soutiendrait la mise en commun des femmes et la suppression de la famille traditionnelle, tandis que, dans les *Lois*, il encouragerait même l'ivresse comme outil pédagogique[632]. Enfin, il le décrit comme un vieillard vicieux, ennemi de sa patrie, rongé par la vanité au point de s'autodéifier[633].

C'est ainsi que Bessarion rapporte les accusations portées par Georges de Trébizonde :

> En effet, cet homme couvre Aristote d'éloges, avec lequel il met Platon en comparaison, ce qui ne saurait être critiqué, puisqu'il est juste qu'Aristote soit hautement loué ; mais en même temps, il s'acharne contre Platon en l'injuriant et le maudissant avec des insultes. Il admire la vie d'Aristote, mais aussi sa doctrine, son érudition, sa sagesse, en somme sa connaissance de toutes les disciplines et des arts libéraux, ce que je ne nie pas qu'il fasse à juste titre. En revanche, à propos de Platon, non seulement il affirme qu'il est inférieur à Aristote, ce qui serait tolérable, mais il dit

[631] George de Trebizonde, *Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis,* Venise, Iacobum Pentium de Leuco, 1523: *Plato autem de universa simul quasi caetus amplecti conatur, omnia sicut gallina spargit, et nihil, ut Tetrio proverbio dicitur, comprehendit. De naturalibus locuturus, theologiam aggreditur, mathematicam immiscer, numeros quasi nymphas citare solet, nec aliquid horum explicat, sed ad enigmata versus, ad fabulas plerumque labitur, quae omnia ignorantiae suae, ut puto conscius, lectoribus ut latant, qua si sepia piscatoribus, atramentum effundit*. Texte numérisé consulté en ligne: https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5317950481&seq=1.

[632] George de Trebizonde, *Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis*, Venise, Iacobum Pentium de Leuco, 1523, f. Q3*r.*

[633] *Cf.* P. Secchi, « Il dibattito del XV secolo tra platonici ed aristotelici », *Bruniana & Campanelliana*, 25, 2019, 2, p. 419-433 (422-425).

aussi qu'il est ignorant, dépourvu d'érudition, sans aucune notion de philosophie, ni naturelle ni divine, inapte à l'art oratoire, incompétent dans les disciplines mathématiques, en somme inexpérimenté dans tous les arts libéraux, mais également malhonnête, intempérant, incontinent et entaché de tous les vices[634].

[634] Bessarion, *In calumniatorem Platonis*, I, 2. La traduction en français est la nôtre et s'appuie sur la traduction italienne de E. Del Soldato, in Bessarione, *Contro il calunniatore di Platone*, *cit*.; cette idee revient dans le traité de Bessarion intitulé *De natura et arte*, VI, 5: « Georges, non seulement dans les reproches qu'il adresse à Platon en prenant le parti d'Aristote – affirmant avec insistance que l'un est inférieur et l'autre supérieur – ne dit rien qui ne soit risible, mais il n'a même jamais envisagé, ni n'aurait pu le faire même s'il l'avait voulu, de montrer que ces deux philosophes, bien qu'ils semblent exprimer des opinions divergentes, disent en réalité des choses concordantes et en harmonie. Pour notre part, nous présenterons ici la véritable défense de chacun, en montrant, de manière simple et sans détours, qu'ils ne soutiennent pas des doctrines opposées (ἀλλὰ Γεώργιος μὲν οὐ μόνον ἐν οἷς Ἀριστοτέλει συνιστάμενος Πλάτωνι ἐγκαλεῖ, τὸν μὲν χεῖρον, ἐκεῖνον δὲ βέλτιον λέγειν ἰσχυριζόμενος, οὐδὲν ὅτι μὴ γέλωτος ἄξιον λέγει, ἀλλ'οὐδ'ὅπως ἄν τις τὼ φιλοσόφω δοκοῦντε λέγειν ἀπᾴδοντα δείξειεν ἀλλήλοιν συνῳδὰ καὶ ὁμόφωνα λέγοντε, οὔτ'ἐπὶ νοῦν ἔθετό ποτε, οὔτε βουλόμενος ἂν ἐδυνήθη. ἡμεῖς δὲ τὴν ἀληθῆ ἑκατέρου συνηγορίαν καὶ ὡς οὐκ ἐναντία φασὶν ἀλλήλοιν, οὐδὲ πάνυ τοι ποικίλην οὖσαν ἐνταῦθα ἐκθήσομεν) ». Et aussi Bessarion, *De natura et arte*, VI, 8-9 : « Ainsi, les deux philosophes s'accordent entre eux. De même, chacun d'eux exprime la vérité, bien qu'en s'appuyant sur des conceptions différentes. C'est dans ce sens que je comprends les paroles d'Aristote, que Georges – dans ce qu'il faut considérer comme une nouvelle calomnie très audacieuse – m'accuse de discréditer en lui prêtant des affirmations contradictoires. Pourtant, je ne l'ai jamais dit, ni même pensé, nulle part. Cette accusation vient de lui, non de moi : de celui qui, en prenant parti pour Aristote, s'en prend à Platon, et qui, tout en louant l'un avec emphase, ne reconnaît aucunement la valeur de l'autre, ni dans ses écrits, ni dans sa pensée – une attitude difficilement défendable, aussi bien de sa part que de quiconque partage cette position. Je souhaite ne jamais me retrouver parmi de telles personnes, et ne jamais perdre à ce point conscience de moi-même, au point de prétendre corriger des hommes sages, qui ont été, pour nous, les pères de toute connaissance. Et si j'ai pris la parole à ce sujet, ce n'était en aucun cas pour adresser un reproche à Aristote – que cela soit exclu – ni pour soutenir Pléthon, mais en me fondant sur des hypothèses d'origine platonicienne et dans le but de défendre cette doctrine, sans jamais négliger de rendre hommage à Aristote. […] Quant à nous, nous admirons l'un et l'autre, et, conscients de la distance qui nous sépare d'eux, nous les tenons chacun pour extrêmement estimables, et ce, de manière absolue (Οὕτως ἀλλήλων τὼ φιλοσόφω συμβαίνετον. οὕτως ἄμφω κατὰ διαφόρους ἐννοίας ἀληθῆ λέγετον. οὕτως ἐγὼ ἐκλαμβάνω τὰ Ἀριστοτέλους, ὃν ἐναντία ἑαυτῷ λέγειν ὑπ'ἐμοῦ συκοφαντεῖσθαί φησι Γεώργιος ἄλλῃ συκοφαντίᾳ ἀναιδεστάτῃ. οὐδαμοῦ γὰρ τοῦτο οὐκ εἶπον οὔτ'ἐνόησα. ἐκείνου, ἐκείνου τοῦτ', οὐκ ἐμόν ἐστιν ἔγκλημα, ὃς Ἀριστοτέλει συνηγορῶν Πλάτωνι λοιδορεῖται, κἀκεῖνον εὐφημίαις ἐξαίρων θάτερον οὔτ'ἐν ἀριθμῷ οὔτ'ἐν λόγῳ ποιεῖται, ἄτοπά γε αὐτός τε καὶ εἴ τις ὅμοιος τῷ ὄντι ποιῶν. ἐγὼ δὲ μήποτε τῶν τοιούτων γενοίμην, μηδ'οὕτως ἐμαυτοῦ ἐπιλαθοίμην, ὥστ'ἄνδρας σοφοὺς καὶ πάσης ἡμῖν ἐπιστήμης γεγονότας πατέρας τολμᾶν εὐθύνειν. εἴ τι γὰρ καὶ εἴρηκα πρὸς τοῦτο τὸ ζήτημα, οὐκ Ἀριστοτέλη εὐθύνων, ἄπαγε, οὐδὲ Πλήθωνι συνιστάμενος, ἀλλ'ἐκ Πλατωνικῶν ὁρμώμενος ὑποθέσεων καὶ αἵρεσιν σώζων εἴρηκα μηδαμοῦ τῆς Ἀριστοτέλους εὐφημίας ἐπιλαθόμενος. […] ἡμεῖς δὲ θαυμάζωμεν μὲν ἑκάτερον εἰδότες δὲ ὅσον αὐτοῖν λειπόμεθα, περὶ πλείστου τε καὶ τοῦ παντὸς ἑκάτερον ἄγομεν) ». La traduction en français est la nôtre et s'appuie sur la traduction italienne de E. Del Soldato, en Bessarione, *La natura delibera. La natura e l'arte*, *cit*. ; l'édition critique de réference pour le text grec est : L. Mohler*, Aus Bessarions Gelehrtenkreis :*

Comme le souligne E. Del Soldato, Georges de Trébizonde adoptait un ton ouvertement apocalyptique : il attribuait la chute de Constantinople et l'effondrement de la civilisation grecque à l'attachement persistant de celle-ci à la philosophie platonicienne. Par conséquent, il mettait en garde les Latins, affirmant que, pour éviter un destin similaire, ils devraient abandonner Platon et adhérer à l'aristotélisme. Une telle position comportait toutefois des risques importants : d'une part, elle risquait de compromettre la crédibilité de Bessarion, défenseur du platonisme, au sein de la curie romaine ; d'autre part, elle aurait pu entraver de manière irréversible la renaissance de l'intérêt pour Platon dans le contexte culturel occidental[635].

C'est en réponse à cette attaque que Bessarion entreprend la rédaction de son œuvre : *l'Adversus calumniatorem Platonis,* connue sous le titre *In calumniatorem Platonis*[636]. Bessarion ne se contente pas de défendre Platon contre les accusations de Trébizonde, mais propose une lecture conciliatrice de la relation entre platonisme et aristotélisme. Néanmoins, il souligne la possibilité d'une harmonie entre les deux traditions tout en reconnaissant la prééminence de la pensée platonicienne – dans les limites imposées par sa foi religieuse[637]. En effet, défendre Platon signifiait, selon Bessarion, défendre également les Pères de l'Église qui, au fil de l'histoire, ont intégré ses doctrines en accord avec la religion chrétienne[638] : *Platonemque non modo doctissimum et plane divino ingenio praeditum, verum etiam catholicae fidei veritati*[639]. De même, en divers passages de son traité, Bessarion prend soin de marquer ses distances à l'égard des aspects de la doctrine platonicienne jugés

---

Abhandlungen, Reden, Briefe von Bessarion, Theodoros Gazes, Michael Apostolios, Andronikos Kallistos, Georgios Trapezuntinos, Niccolò Perotti, Niccolò Capranica. Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen, Band 3, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1942.

[635] E. Del Soldato, *Introduzione,* in Bessarione, *Contro il calunniatore di Platone*, *cit*., p. 12-15.

[636] Initialement rédigé en grec entre 1458 et 1459, ce texte fit l'objet d'un long travail de révision. Conscient de l'inadéquation de sa publication en grec pour un public latin, Bessarion en réalisa une première traduction latine intitulée *Liber defensionum contra obiectiones in Platonem*, publiée vers 1466. La version revue, sous le titre *In calumniatorem Platonis*, fut imprimée en 1469 à Rome par les typographes Sweynheym et Pannartz.

[637] *Cf.* J. Monfasani, « A tale of two books: Bessarion's *In Calumniatorem Platonis* and George of Trebizond's *Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis* », *cit*., p. 4-6.

[638] Bessarion, *In Calumniatorem Platonis*, I,4

[639] Bessarion, *In Calumniatorem Platonis*, II, 12. *Cf.* J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, *cit*., p. 236 ; *Ibid.*, p. 218-224.

incompatibles avec l'orthodoxie chrétienne. Bien qu'il reconnaisse que Platon fut polythéiste – tout comme Aristote, d'ailleurs –, il précise qu'il ne s'agissait nullement d'un polythéisme vulgaire, mais d'une croyance en l'émanation d'intelligences divines, qualifiées de dieux, issues d'un principe premier. La proximité est telle que la pensée platonicienne peut servir d'instrument préparatoire conduisant l'homme à la religion.

Bessarion adopte une lecture conciliatrice souvent attribuée à Simplicius, bien qu'elle apparaisse, du point de vue de la pensée même de ce dernier, comme une simplification de sa position réelle. Il présente Aristote comme philosophe de la nature et Platon comme théologien, expliquant ainsi leur divergence apparente par la différence de leurs objets respectifs et des niveaux de réalité qu'ils explorent. Cette stratégie herméneutique permet à Bessarion d'éviter une confrontation directe avec Aristote, tout en affirmant implicitement la supériorité spéculative de Platon :

> Et si Aristote, à juste titre, mérite d'être loué, alors louons-le et admirons-le ; mais ce n'est pas pour autant qu'il faut retirer de la gloire à Platon ; au contraire, si nous voulons juger avec équité, nous devons plutôt l'augmenter. Car, bien qu'Aristote mérite une grande reconnaissance pour les nombreux bienfaits et les œuvres qu'il a légués à la postérité, il ne faut pas pour autant témoigner moins de gratitude à Platon, sans qui Aristote n'aurait jamais pu accomplir tout cela. En effet, c'est Platon qui a formé Aristote : c'est lui qui a cultivé son intelligence, l'a enrichi de toutes les disciplines, et Aristote fut son disciple pendant de longues années – non pas cinq ou dix, mais il l'écouta sans interruption pendant vingt ans[640].

Ainsi, la pensée d'Aristote était généralement tenue pour fondamentalement conforme à celle de Platon, tout en étant perçue comme une réflexion de rang inférieur : une imitation de la pensée divine du maître. Utile, certes, mais de second ordre. En effet, Platon était θεῖος, Aristote seulement δαιμόνιος [641].

[640] Bessarion, *In Calumniatorem Platonis*, I, 3.

[641] *Ibid.*, I, 3, 7-17 : πλὴν ὅσα τῶν Περιπατητικῶν ἔνιοι, οὐδὲ γὰρ οὐδ'οὗτοι πάντες, περί τινα τῶν δογμάτων καὶ τούτων ὅσα φυσικώτερα Ἀριστοτέλει μᾶλλον προστίθενται, τά γε μετὰ τὰ φυσικὰ καὶ ὅσα περὶ τῆς πρώτης τῶν ὄντων ἀρχῆς, τὴν ἄλλην τε σοφίαν, εὐγλωττίαν τε καὶ εὐέπειαν καὶ

III. Pic de la Mirandole

3.1 Notes sur un parcours intellectuel

Comme le suggère le cadre que nous avons jusqu'ici tracé, Pic de la Mirandole s'inscrit dans un horizon intellectuel et culturel marqué par une forte densité polémique et une complexité doctrinale en pleine recomposition. Né le 24 février 1463 dans une noble famille, les comtes de Mirandole et de Concordia, près de Modène, il entreprend en 1477 des études de droit canonique à Bologne – interrompues peu de temps après. C'est précisément à Ferrare, en 1479, que commence son itinéraire intellectuel.

Durant cette même période, il visite Florence, où il entre en relation avec Marsile Ficin, Ange Politien et Girolamo Benivieni. Le contact avec ce milieu exerce

---

λαμπρότητα τῶν ἠθῶν καὶ αὐτοὶ μετὰ τῶν ἄλλων Πλάτωνι τὴν νικῶσαν ἀπονέμοντες κἀκείνῳ ἐν τούτοις ἑπόμενοι. καὶ διὰ τοῦτο θεῖον μὲν ἐκεῖνον, Ἀριστοτέλη δὲ καὶ αὐτοὶ οὗτοι οἱ Περιπατητικοὶ δαιμόνιον ἄνδρα νομίζοντές τε καὶ ὀνομάζοντες, τοῦ δαιμονίου ὀνόματος οὐκ ἐπὶ διαβολῇ ὡς παρ'ἡμῖν, ἀλλ'ἐπὶ τῷ βελτίονι παρ'Ἕλλησιν ἐκλαμβανομένου, τοσούτῳ μέντοι τῆς τοῦ θείου κλήσεως ἐλαττουμένου, ὅσῳ τὰ ὑπερφυῆ τῶν φυσικῶν ὑπερέχει. διὸ καὶ τὸν μὲν ὡς τὰ ὑπὸ σελήνην καὶ τὰ φυσικὰ ταῦτα, ἐν οἷς τὸ δαιμόνιον συνίσταται γένος, καὶ ὧν εἰλήχει τὴν κληρουχίαν, καθ'Ἕλληνας ἄριστά τε καὶ τελεώτατα διασκεψάμενον δαιμόνιον τιμῶντες ἐκάλουν. L'idée selon laquelle Simplicius aurait été le promoteur de la distinction entre Platon en tant que théologien et Aristote en tant que physicien tendit à se consolider au cours de cette période. Piccolomini en est un exemple. À ce propos *Cf.* E. Del Soldato, *Early Modern Aristotle: On the Making and Unmaking of Authority*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2020, p. 63. Cette idée de Bessarion – que, selon certains, il reprendrait de Simplicius – sera critiquée au XVI[e] siècle. Un exemple en est Ottaviano Ferrari: *Venio nunc ad ipsa principia. Dixit hane difficultatem ideo evenire, quod Aristoteles in tradendis disciplinis utitur principiis sensu propinquioribus, ut phisici officium est. Plato vero utitur principiis quae intellectui propinquiora sunt. Scio unde hanc opinionem sumpserit, sumpsit enim ex proemio Simplicii in Aristotelis Categorias, dicit enim in eo loco hanc esse differentiam Arisotelis et Platonis, quod Aristoteles utitur principiis sensu propinquioribus, Plato intellectu. Sed argumenta Aristotelis ab his principiis ducta habere vim cogendi, et esse firmiora. Sed tamen in hac se parum sibi constans videtur Simplicius, enimvero quod argumenta dixit Aristotelis eo loco esse firmiora, et habere vim cogendi, aliter dicit in prohemio Physicorum, scilicet infirma esse et minimam vim haberelos*. Le texte latin est repris de la transcription d'E. Del Soldato, présente en tant qu'*Appendix* dans l'article de E. Del Soldato, *Plato between Pavia and Milano in the Sixteenth Century*, in E. Del Soldato et M. Vanhalen (éd. par), *Teaching Plato in Italian Renaissance Universities*, Turnhout, Brepols, 2024, p. 147. L'autrice propose une transcription du manuscrit conservé à la Biblioteca Ambrosiana, Milano, ms. B8 *inf., f. 113v-120r*.

une influence décisive sur sa formation intellectuelle. Par la suite, entre 1480 et 1482, il s'installe à Padoue pour poursuivre ses études universitaires. Dans ce contexte académique, il entre en contact avec les principales orientations de l'aristotélisme scolastique, en particulier l'enseignement de Nicoletto Vernia, et approfondit la tradition exégétique tardo-antique d'Aristote. Centrale, à cette époque, est la rencontre avec Elia del Medigo, philosophe juif d'orientation aristotélico-averroïste.

En 1482, désireux d'approfondir ses horizons philosophiques, Pic écrit à Marsile Ficin pour lui demander l'accès à la *Theologia Platonica*. Dans une lettre adressée à Ficin, il exprime clairement son intention : réconcilier la pensée de Platon et d'Aristote, en recherchant une synthèse possible qui dépasse les divergences doctrinales apparentes. En 1484, il rentre à Florence, où il se consacre plus intensément à l'étude du platonisme. Il approfondit la lecture de la *Theologia Platonica* et encourage Ficin à entreprendre la traduction des œuvres de Plotin. La même année, le 6 décembre, il écrit de Florence à Ermolao Barbaro pour lui faire part de sa lecture continue de Thémistius, signalant ainsi un moment clé de son évolution philosophique : un passage progressif d'une perspective aristotélicienne à une approche davantage platonicienne. Ce déplacement ne procède toutefois pas d'un rejet d'Aristote, mais d'une conviction selon laquelle, au-delà des divergences formelles, il est possible de discerner une profonde consonance entre les deux modèles théoriques, conciliables au sein d'une vision plus ample et cohérente de l'unité du savoir.

> Diverti nuper ab Aristotele in Academiam, sed non transfuga, ut inquit ille, verum explorator. Videor tamen – dicam tibi Hermolae, quod sentio, duo in Platone agnoscere : et homericam illam eloquendi facultatem supra prosam orationem sese attollentem et sensuum, si quis eos altius introspiciat, cum Aristotele omnino communionem. Ita ut, si verba spectes, nihil pugnantius, si res, nihil concordius. Quod si quando dabitur, id quod votorum meorum summa est, tecum ad dies aliquot philosophari, agemus de his coram latius et sensus huius mei periculum faciemus[642].

[642] Pic de la Mirandole, *Opera omnia*, *cit*., p. 368-369. Voir E. Garin, Giovanni Pic de la Mirandole, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, *cit*., p. 7-9; J. Molinari, « Pico della Mirandola e i linguaggi della filosofia », *Dianoia*, 17, 2012, p. 117- 134 (119-121). Sur la correspondance entre Barbaro et Pic, voir J. C. Margolin, *Sur la conception humaniste du 'barbare': à propos de la controverse épistolaire entre Pic de la Mirandole et Ermolao Barbaro,* in

La formule « non transfuga, verum explorator » révèle l'attitude intellectuelle de Pic : il ne s'agit pas d'un rejet polémique de l'aristotélisme, mais de l'adoption d'une attitude exploratoire. Comme on peut le lire dans cet extrait de la lettre, Pic affirme reconnaître chez Platon deux éléments distinctifs : *et homericam illam eloquendi facultatem supra prosam orationem sese attollentem et sensuum [...] cum Aristotele omnino communionem*. D'un côté, il souligne la puissance du style platonicien qui s'élève au-delà du langage ordinaire ; de l'autre, il y perçoit une profonde consonance avec Aristote. Dans cette *communio sensuum*, Pic entrevoit la possibilité concrète d'une réconciliation.

Le centre conceptuel de la lettre réside dans la distinction entre *verba* et *res* – entre les mots et le fond des doctrines. On retrouve ici la même posture herméneutique que celle adoptée par Simplicius : les divergences terminologiques ou stylistiques entre Platon et Aristote (*verba*) dissimulent, en réalité, une affinité profonde sur le plan des *res*. La formule « si verba spectes, nihil pugnantius ; si res, nihil concordius » exprime cette perspective : ce qui paraît contradictoire dans le langage manifeste, sous un examen plus rigoureux, une vérité commune souvent obscurcie par leur formulation. La divergence entre Platon et Aristote est qualifiée, donc, comme une d'illusion du langage. La tâche philosophique de Pic se présente alors comme un effort pour dépasser la surface des mots afin de retrouver l'unité profonde de la pensée, en réconciliant une tradition malheureusement fragmentée par des malentendus terminologiques.

De cette intense période d'étude naît chez Pic l'idée d'une *pax fidei*, à laquelle se joint une *pax philosophorum*. Il s'agit d'un projet inclusif, orienté vers la réintégration de la multiplicité des traditions philosophiques et religieuses dans une

---

M. Marangoni, M. Pastore (éd. par), *Una famiglia veneziana nella storia: I Barbaro*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 1996; J. Kraye, *Pic on the Relationship of Rhetoric and Philosophy* in M. V. Dougherty, *Pic de la Mirandole: New Essays,* Cambridge, Cambridge University Press*,* 2008*,* p. 13-36. La correspondance entre les deux est particulièrement intéressante en ce qui concerne les rapports entre rhétorique et philosophie. Comme le souligne J. Kraye « While Barbaro, who saw himself as both a philosopher and a humanist and who firmly believed that philosophy and eloquence should not be kept apart, saw no problem in simultaneously pursuing the path of philosophy and that of rhetoric and poetry, Pic, in the early 1480s, was already aware that the two roads lead in very different directions and that he might well have to choose between them » (p. 18).

synthèse unifiée, capable d'englober des figures aussi diverses qu'Alexandre d'Aphrodise, Averroès, al-Fārābī, ainsi que les auteurs arabes que Pic commencera à lire dans la langue originale à partir de 1486. Ce projet accorde également une place à la Kabbale et à d'autres courants de pensée non chrétiens, dans une ouverture radicale vis-à-vis des canons traditionnels de la philosophie occidentale.

3.2 L'ideal et le risque d'une philosophia universalis

De retour en Italie, Pic se mit rapidement au travail. À Fratta, il rédige les thèses et le discours introductif[643]. Le 12 novembre 1486, le travail est achevé. Le 7 décembre, les *Conclusiones* sont imprimées à Rome. Certaines propositions, notamment dans le domaine théologique, suscitèrent de controverses : on y trouve la négation de l'éternité des peines infernales, et le rejet de la descente du Christ aux enfers. Plus encore, c'est l'estime déclarée pour la magie et surtout l'intérêt assumé pour la Kabbale juive qui provoquèrent un véritable scandale.

Pour souligner l'ampleur d'une telle entreprise, Pic projetait d'organiser à Rome, au début de l'année 1487, une grande dispute publique, destinée à présenter les fondements de sa *philosophia universalis*. Il fit imprimer les *Conclusiones* à la fin de 1486 et rédigea un discours introductif, destiné à servir de prolégomènes au colloque romain. Ce texte, qui ne fut ni prononcé ni publié de son vivant, sera transmis par la suite sous le titre de *Oratio de hominis dignitate*, à partir de l'édition de Strasbourg de 1504 (bien que Pic n'ait jamais lui-même employé ce titre). L'effort de Pic peut se résumer, en quelque sorte, par ses propres mots – une querelle contre ceux qui se renferment dans les limites d'une seule école :

> Mais c'est inutile et présomptueux, disent mes adversaires. Moi, au contraire, je soutiens que j'ai entrepris avec cela non par vanité, mais par nécessité, et s'ils considéraient avec moi l'essence de la philosophie, ils avoueraient, fut-ce à contrecœur, que c'est absolument nécessaire. En effet, ceux qui se sont affiliés à l'une des écoles philosophiques, quelle qu'elle soit, par exemple à Thomas ou à Scot, qui sont actuellement les plus reçus, ceux-là certes peuvent mettre à l'épreuve leur doctrine par la discussion d'un petit nombre de questions. Mais, moi, j'ai eu pour principe de ne jurer sur la parole de personne, de me fonder sur tous les maîtres en philosophie,

[643] Voir L. Valcke, *Pic de la Mirandole, Un itinéraire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. 151-153.

d'examiner toutes les positions et de connaître toutes les écoles. C'est pourquoi, devant parler sur toutes celles-ci, pour ne pas sembler attaché à une seule doctrine si je la défendais en abandonnant les autres, les questions posées en même temps sur toutes ces écoles, même si elles étaient en petit nombre sur chacune, ne pouvaient pas éviter d'être nombreuses. Que personne ne me condamne si « partout où il m'emporte, j'arrive en passager du vent ». Car c'était un principe observé par tous les anciens, qu'examinant chaque sorte d'écrivain ils n'omettaient de lire aucun commentaire, dans la mesure du possible[644].

[644] Jean Pic de la Mirandole, *Sur la dignité de l'homme*, dans Jean Pic de la Mirandole, *Oeuvres philosophiques*, cit., p. 37-38 (*Opera Omnia Ioannis Pici Mirandulae,* Basilae, 1557, p. 117-118) : *At superfluum inquiunt hoc et ambitiosum. Ego vero non superfluo modo, sed necessario factum hoc a me contendo, quod et si ipsi mecum philosophandi rationem considerarent, inviti etiam fateantur plane necesse est. Qui enim se cuipiam ex philosophorum familias addixerunt, Thomas videlicet aut Scoto, qui nun plurimum in manibus, faventes, possunt illi quidem vel in paucarum questionum discusione suae doctrinae periculum facere. At ego ita me institui, ut in nullius verba iuratus, me per omnes philosophiae magistros funderem, omnes scedas excuterem, omnes familias agnos-cerem. Quare, cum mihi de illis omnibus esset dicendum, ne, si privati dogmatis defensor reliqua posthabuissem, illi viderer obstrictus, non potuerunt, etiam si pauca de singulis proponerentur, non esse plurima quae simul de omnibus afferebantur. Nec id in me quisquam damnet, quod me quocumque ferat tempestas deferar hospes. Fuit enim cum ab antiquis omnibus hoc observatum, ut omne scriptorum genus evolventes, nullas quas possent commentationes illectas preterirent*. Et encore dans les conclusions Jean Pic de la Mirandole, *Sur la dignité de l'homme*, dans Jean Pic de la Mirandole, *Oeuvres philosophiques*, *cit*., p. 58-60 : « Et pourtant les chiens hurlent après moi que j'ai accumulé, pour étaler leur nombre, des miettes et des broutilles, comme si toutes ces questions n'étaient pas les plus ambigués et les plus controversées, celles sur lesquelles s'affrontent les principales écoles – comme si je n'avais pas proposé des choses ignorées et jamais éprouvées de ceux-là mêmes qui s'attaquent à moi en s'estimant princes des philosophes. Et pourtant, bien loin d'avoir commis cette faute, j'ai cherché à réduire la dispute au plus petit nombre de thèses possible. Si – comme c'est l'habitude chez ces gens-là – j'avais voulu la démembrer et la dilacérer, elle serait sans doute parvenue à un nombre infini de propositions. Et, pour ne pas parler du reste, qui ignore qu'une seule de ces neuf cents affirmations – la conciliation de la philosophie de Platon avec celle d'Aristote –, j'aurais pu la décomposer sans encourir le moindre soupçon d'être prétentieusement prolixe, en six cents chapitres (au minimum), tout simplement en énumérant un par un tous les points sur lesquels d'autres estiment qu'ils s'opposent, tandis que je pense qu'ils sont d'accord ? Mais, assurément – je le dirai, bien que ce ne soit ni modeste, ni dans mon caractère –, je le dirai tout de même parce que les envieux m'obligent à le dire, j'ai voulu par cette réunion, non pas tant montrer que j'en sais beaucoup, que montrer que je sais ce que beaucoup ignorent. Mais afin désormais que les faits le démontrent, Pères très vénérables, afin que mon discours ne fasse pas languir par une longueur excessive votre attente, Pères très excellents, que je vois non sans plaisir, cuirassés et armés, attendre le combat, comme si retentissaient les trompettes pour augurer heureusement du succès, marchons au combat (*Quin ego tantum absum ab ea culpa, ut curaverim in quam paucissima potui capita cogere disputationem. Quam si - ut consueverunt alii - partiri ipse in sua membra et lancinare voluissem, in innumerum profecto numerum excrevisset. Et, ut taceam de caeteris, quis est qui nesciat unum dogma ex nongentis, quod scilicet de concilianda est Platonis Aristotelisque*

Le projet fut néanmoins rapidement interrompu. En janvier 1487, la tenue de la dispute fut suspendue sur décision directe du Saint-Siège. Le pape Innocent VIII institua une commission chargée d'examiner les *Conclusiones* : treize thèses firent l'objet d'une censure, dont trois furent déclarées explicitement hérétiques, les autres jugées suspectes. Le 31 mai, Pic entreprit de défendre sa position en rédigeant une *Apologia*, sans toutefois parvenir à obtenir une approbation officielle. La condamnation pontificale – formalisée par le décret *Damnatio propositionum Ioannis Pici Comitis Concordiae,* promulgué le 4 août 1487 – mit un terme définitif au projet. Le décret, qui interdisait l'impression et la lecture des thèses *sub poena excommunicationis*, constitua l'acte officiel par lequel l'Église mit fin à l'initiative pichienne. Le document rappelle que, bien que l'autorité pontificale soit investie de la mission de veiller au salut des âmes – *ex iniuncto nobis, licet insufficientibus meritis, desuper apostolicae servitutis officio, hominum quorumlibet animarum saluti consulere teneamur* – elle doit exercer une vigilance d'autant plus attentive à l'encontre de ce qui menace la majesté divine et l'intégrité de la foi catholique : *propensiori tamen cura ad ea invigilare debemus quae, vel divinae maiestati aut integritati Catholicae Religionis et Fidei, sine qua Deo placere non possumus, comperiuntur adversa*[645]. On y rapporte que Jean Pic avait fait afficher publiquement ses neuf cents thèses en divers lieux de Rome, ainsi que dans d'autres régions, se déclarant prêt à les soutenir dans le cadre d'une dispute publique, selon l'usage établi : *cum dilectus filius nobilis vir Ioannes Picus, Concordiae Comes, noningentas Conclusiones variarum facultatum publice affigi et in diversis locis publicis almae*

---

philosophia, potuisse me citra omnem affectatae numerositatis suspitionem in sexcenta ne dicam plura capita deduxisse, locos scilicet omnes in quibus dissidere alii, convenire ego illos existimo particulatim enumerantem? Sed certe – dicam enim quamquam neque modeste neque ex ingenio meo – dicam tamen, quia dicere me invidi cogunt, cogunt obtrectatores, volui hoc meo congressu fidem facere non tam quod multa scirem, quam quod scirem quae multi nesciunt. Quod ut vobis re ipsa, Patres colendissimi, iam palam fiat, ut desiderium vestrum, doctores excellentissimi, quos paratos accintosque expectare pugnam non sine magna voluptate conspicio, mea longius oratio non remoretur, quod foelix faustumque sit quasi citante classico iam conseramus manus) ».

[645] *Damnatio propositionum Ioannis Pici Comitis Concordiae cum inhibitione illas imprimendi ac legendi, sub poena excommunicationis*. Reprenons le texte officiel de la *Damnatio* tel qu'il apparaît dans l'édition de E. Garin, Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, *cit*., p. 63-66.

urbis [...] publicare fecisset, offerens se [...] contenta in illis in publicis desuper habendis disputationibus [...] substentare[646].

Cependant, certains observateurs – animés d'un zèle fervent pour la foi – signalèrent qu'un certain nombre de ces propositions étaient contraires à la doctrine chrétienne, erronées, scandaleuses, de tonalité douteuse ou entachées d'hétérodoxie, causant ainsi trouble parmi les fidèles et portant atteinte à la majesté divine, à la dignité de la religion chrétienne et à l'autorité du Siège apostolique : *et a nonnullis zelum Fidei habentibus assereretur nonnullas ex eisdem conclusiones praefatae Fidei contrarias, erroneas, scandalosas et malesonantes ac de non sana doctrina suspectas esse, et exinde multorum fidelium mentes plurimum scandalizari et divinam maiestatem ac Religionis Christianae decus Apostolicaeque Sedis honorem non parum laedi*[647].

Après de multiples examens par une commission composée d'évêques, de théologiens et de juristes, il fut conclu que certaines thèses devaient être considérées comme hérétiques ou tendant à l'hérésie, d'autres comme offensantes ou choquantes, d'autres encore comme réactivant des erreurs philosophiques du paganisme ancien depuis longtemps rejetées, ou favorisant des croyances juives tenues pour infondées : *nonnullas ex conclusionibus [...] haereticas aut haeresim sapientes, aliquas scandalosas, piarumque aurium offensivas, plerasque etiam renovantes errores gentilium philosophorum iamdudum abolitos et obsoletos ac alias perfidias Iudaeorum foventes*[648]. Enfin, on dénonçait la tentative de faire passer, sous le voile d'une philosophie naturelle prétendument légitime, certaines pratiques considérées comme dangereuses pour la foi chrétienne et déjà condamnées avec vigueur par les canons ecclésiastiques et les docteurs de l'Église : *complures quae sub quodam fuco philosophiae naturalis honestare nituntur artes quasdam Fidei Catholicae et humano generi inimicas, a suis canonibus et doctrinis Catholicorum Doctorum acerrime damnatas propositiones*[649].

[646] *Ibid.*, p. 63.
[647] *Ibid.*, p. 63.
[648] *Ibid.*, p. 64.
[649] *Ibid.*, p. 63-64.

3.3 Le combats du savoir

Pic de la Mirandole manifeste une conscience lucide des limites de son entreprise et des réactions que son projet pouvait susciter. Il admet lui-même – ou plutôt l'espère, puisque, comme on le sait, le discours ne fut jamais prononcé – que sa *disputatio* aurait pu être bien accueillie par ceux qui partagent une inclination 'favorable aux arts libéraux'. Mais il sait également qu'elle aurait pu apparaître, pour d'autres, difficile à recevoir, voire inopportune[650]. Certains ne remettent pas en cause l'initiative elle-même, mais s'interrogent sur la légitimité de son auteur, encore jeune – à peine vingt-quatre ans. À leurs yeux, il est téméraire de vouloir traiter les plus hauts mystères de la théologie chrétienne et les sommets de la philosophie dans un cadre aussi solennel et public, face au Sénat apostolique et à une assemblée de doctes[651]. D'autres, tout en tolérant sa participation, refusent qu'il aille jusqu'à proposer neuf cents thèses, jugeant l'entreprise présomptueuse, disproportionnée, voire au-delà de ses capacités.

[650] Jean Pic de la Mirandole, *Sur la dignité de l'homme*, dans Jean Pic de la Mirandole, *Oeuvres philosophiques*, *cit*., p. 32 : « Je n'ignorais certes pas, très vénérables Pères, qu'autant cette dispute elle-même serait reçue par vous comme agréable et plaisante (car vous protégez les arts bienfaisants et vous avez voulu l'honorer de votre auguste présence), autant elle serait, pour bien d'autres, pénible et fâcheuse. Et je sais qu'il n'a pas manqué naguère de gens pour condamner mon entreprise, ni de gens qui la condamnent encore. D'ordinaire, ceux qui agissent avec droiture et piété en faveur de la vertu soulèvent au moins autant – pour ne pas dire plus – d'aboiements hargneux que ceux qui agissent avec injustice et perversité en faveur du vice ».

[651] Jean Pic de la Mirandole, *Sur la dignité de l'homme*, dans Jean Pic de la Mirandole, *Oeuvres philosophiques*, *cit*., p. 32 : « Il y a des gens qui désapprouvent en lui-même le genre de la dispute et cet usage de débattre publiquement des doctrines, affirmant qu'il sert beaucoup plus à faire étalage d'intelligence et d'érudition qu'à acquérir une connaissance approfondie. Il y en a d'autres qui ne réprouvent pas ce genre d'exercice, mais ne l'approuvent aucunement dans mon cas, parce qu'à mon âge – vingt-trois ans seulement – j'ai eu l'audace de proposer une dispute sur les mystères les plus élevés de la théologie chrétienne, sur les plus hautes matières de la philosophie et sur des doctrines inconnues, dans la ville la plus célèbre, et devant la vaste assemblée des hommes les plus savants –, devant le sénat apostolique. D'autres, m'accordant le droit de disputer, ne veulent pas admettre que ma dispute porte sur neuf cents questions, et me calomnient en disant que c'est aussi inutile et présomptueux qu'au-dessus de mes forces. Je me serais sur-le-champ rendu à leurs objections, si la philosophie que je professe m'avait amené à cette conclusion ; et conformément à son enseignement, si je croyais que notre discussion était établie dans le seul but de critiquer et de polémiquer, je me tairais à l'instant même. Aussi, que s'éloigne de nos esprits toute intention de dénigrement et de provocation, en même temps que la jalousie, dont Platon a écrit qu'elle était toujours absente du cortège divin, et examinons fraternellement si je devais ou non disputer, et sur tant de questions ».

Pic, cependant, répond avec détermination : jamais il ne se serait engagé dans un tel effort si la philosophie qu'il professe lui avait appris à reculer devant l'adversité. Et si elle lui imposait désormais le silence, il s'y plierait sans réserve. Aux objections contre la forme publique du débat, il oppose l'autorité de l'exemple : de Platon à Aristote, jusqu'aux penseurs les plus récents, les plus grands philosophes ont toujours eu recours à la confrontation intellectuelle comme à un exercice de formation, analogue à la gymnastique pour le corps[652].

Reconnaissant ne pas être un savant achevé, Pic se présente comme un amateur éclairé des arts libéraux, animé non par vanité, mais par la conviction que même les moins expérimentés ont le droit – et le devoir – de prendre part à ces « combats du savoir »[653]. À ceux qui s'indignent du nombre des thèses, il répond que ce fardeau ne concerne que lui. L'ambition, ici, relève d'une exigence :

> C'est une attitude tout à fait inconvenante et vraiment importune que de vouloir mettre une limite à l'activité d'autrui, et, comme dit Cicéron, de souhaiter la médiocrité dans ce qui est d'autant meilleur qu'il est plus abondant. Dans une si grande entreprise, je dois ou succomber ou vaincre. Si je vaincs, je ne vois pas pourquoi, ce qu'on estime louable de montrer en dix questions, on estimerait répréhensible de le montrer en neuf cents. Si je succombe, ils auront motif de m'accuser, s'ils me haïssent, et de m'excuser, s'ils m'aiment. Et dans une affaire aussi grave et aussi grande, si c'est un tout jeune homme de faible intelligence, et de maigre culture qui échoue, il méritera plutôt le pardon que le blâme[654].

---

[652] Jean Pic de la Mirandole, *Sur la dignité de l'homme*, dans Jean Pic de la Mirandole, *Oeuvres philosophiques*, *cit*., p. 34.

[653] Jean Pic de la Mirandole, *Sur la dignité de l'homme*, dans Jean Pic de la Mirandole, *Oeuvres philosophiques*, *cit*., p. 34-36 : « Sans nier que j'étudie et aime les arts libéraux, je ne prends ni ne m'arroge le titre de savant. Si je me suis chargé d'un si lourd fardeau, ce n'était pas par inconscience de mon incapacité, mais parce que je savais que la prérogative de ces combats particuliers, les joutes littéraires, est qu'en eux, être vaincu, c'est encore gagner. De là vient que le plus faible, non seulement ne doit pas les fuir, mais peut et doit à bon droit les rechercher, puisque celui qui succombe reçoit du vainqueur, non un dommage, mais un bénéfice, et qu'il rentre chez lui plus riche, c'est-à-dire plus savant, et mieux armé pour les combats futurs. Animé par cet espoir, je n'ai pas craint, faible soldat que je suis, d'organiser un si rude combat avec les plus forts et les plus courageux de tous. Que cette entreprise soit téméraire ou non, n'en jugera-t-on pas mieux par l'issue du combat que par l'âge du combattant ? ».

[654] *Ibid.*, p. 36.

Aux critiques qui l'accusent de se disperser dans des questions superflues, Pic oppose la cohérence d'une méthode rigoureuse : alors que beaucoup se lient à une école ou à un maître unique, lui a choisi un parcours universel, fondé sur l'étude comparée de toutes les traditions philosophiques, sans exclusive. Ce n'est qu'ainsi, affirme-t-il, qu'il a pu éviter toute partialité et aborder la complexité du savoir dans sa profondeur.

3.3 Paix et discorde

Comme l'a observé Valcke, dans la version définitive de *l'Oratio*, Pic de la Mirandole introduit une exaltation de la paix et une invitation à la concorde. Ce sont précisément ces passages qui ont assuré la renommée du discours, au point qu'il fut souvent perçu comme un message prophétique, une anticipation du pluralisme moderne et un appel à la tolérance entre les savoirs et les croyances. Toutefois, à une lecture attentive, il apparaît clairement que la paix à laquelle aspire Pic n'est pas d'abord de nature politique ou sociale, mais bien une paix intérieure, celle de l'âme[655].

Le chemin pour l'atteindre n'est nullement aisé : il passe par un conflit profond, enraciné dans la structure même de la nature humaine. En effet, il écrit, « la discorde est en nous de multiples façons »[656]. Les « guerres » à apaiser ne procèdent pas de causes extérieures, mais des conflits intérieurs issus de la double inclination de l'âme humaine. De ce point de vue, Pic s'inscrit pleinement dans la tradition platonicienne, réaffirmant la centralité de l'âme en tant que principe d'ordre et de pacification.

Le chemin vers l'harmonie intérieure débute par la philosophie morale, conçue comme un processus de purification. Vient ensuite la dialectique, qui ordonne et discipline la pensée. Enfin, la philosophie naturelle constitue l'étape décisive : elle conduit l'âme, désormais stabilisée et clarifiée, vers les sommets de la contemplation, en dépassant les oppositions et les disputes dogmatiques :

> Nous avons nous des guerres intestines, et pires que les guerres civiles. Mais si nous les rejetons, si nous nous attachons à cette paix qui nous entraîne si haut qu'elle nous établira parmi les élus de Dieu, seule la philosophie morale les contiendra puis les apaisera tout à fait en nous. Tandis que si notre homme n'a fait que demander une trêve aux ennemis, il devra réprimer les emballements effrénés de la bête multiforme, les menaces, les colères et les fureurs du lion. Si donc, adoptant une meilleure

[655] L. Valcke, *Pic de la Mirandole, Un itinéraire philosophique*, p. 232ss.

[656] Jean Pic de la Mirandole, *Sur la dignité de l'homme*, en Jean Pic de la Mirandole, *Oeuvres philosophiques*, *cit*., p. 23 (*Opera Omnia Ioannis Pici Mirandulae,* Basilae, 1557, p. 318).

> résolution, nous désirons pour nous la sécurité d'une paix perpétuelle, elle viendra et comblera généreusement nos vœux, puisqu'une fois les bêtes immolées en sacrifice, elle conclura entre la chair et l'esprit un traité inviolable de paix très sainte. La dialectique apaisera les tumultes de la raison tourmentée anxieusement entre les affrontements du discours et les pièges du syllogisme. La philosophie naturelle apaisera les conflits et les dissensions d'opinions qui tourmentent, déchirent et dévastent l'âme sans repos. Mais elle les apaisera en nous ordonnant de nous rappeler que, selon Héraclite, la nature est née de la guerre et qu'elle est, pour cette raison, appelée lutte par Homère. C'est pourquoi nous ne pouvons pas trouver en elle le vrai repos ni la paix durable : c'est l'office et la charge de sa maîtresse, la très sainte théologie. Celle-ci nous en montrera la voie et nous guidera, et lorsque de loin elle nous verra approcher[657].

Décisive, dans cette perspective, est la conception de l'homme formulée par Pic : une créature engendrée par Dieu, « ni céleste ni terrestre, ni mortelle ni immortelle ». On y retrouve une vision de l'homme analogue à celle exposée par Simplicius : l'homme est libre, né dans une condition intermédiaire et ouverte, et il lui revient de déterminer

[657] Jean Pic de la Mirandole, *Sur la dignité de l'homme*, dans Jean Pic de la Mirandole, *Oeuvres philosophiques*, cit., p. 23; *Ibid.*, p. 18-20: « Appelés avec tant de douceur, invités avec tant de bonté, les pieds ailés comme des Mercures terrestres, nous volerons vers l'étreinte de cette bienheureuse mère, et nous jouirons de la paix désirée – paix très sainte, indissoluble union, amitié unanime, grâce à laquelle toutes les âmes non seulement s'accordent en un unique esprit qui est au-dessus de tout esprit, mais d'une manière ineffable, se fondent complètement dans l'un. Voici l'amitié que les Pythagoriciens disent être la fin de toute la philosophie; voici la paix que Dieu établit dans les lieux élevés, et que les anges sont descendus sur terre annoncer aux hommes de bonne volonté, afin que les hommes, montant par elle au ciel, deviennent eux aussi des anges.Souhaitons cette paix à nos amis, souhaitons-la à notre temps; souhaitons-la à chaque maison dans laquelle nous entrons, souhaitons-la à notre âme, afin que, par elle, notre âme devienne elle aussi la demeure de Dieu; afin qu'après s'être dépouillée de toutes ses impuretés par la morale et la dialectique, elle s'orne de la multiple philosophie comme d'une beauté princière, qu'elle festonne le sommet des portes par la théologie, que descende le Roi de gloire et qu'il vienne avec le Père établir en elle sa demeure ». *Cf.* aussi *Ibid.*, p. 14 : « Nous aussi par conséquent, qui cherchons sur terre à égaler la vie des chérubins, dominons les élans des passions par la science morale, dissipons grâce à la dialectique les ténèbres de la raison. Nous purifierons ainsi notre âme en la lavant des souillures de l'ignorance et des vices, de crainte que les passions ne déchaînent leurs bacchanales et que la raison mal avisée n'en vienne à délirer. Alors, l'âme bien disposée et purifiée, nous la baignerons de la lumière de la philosophie naturelle, pour la rendre enfin parfaite par la connaissance des choses divines ». Ce passage paraît reprendre, de manière substantielle le traité de Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXVIII, 92-97. Voir *supra*.

lui-même ce qu'il souhaite devenir[658]. Ce don – cette libre faculté de choix – lui a été concédé directement par Dieu[659].

Que doit faire l'homme pour tenter de comprendre, ou du moins d'approcher, la vérité divine ? Dans cette perspective, la célèbre sentence « γνῶθι σεαυτόν » devient une invitation à saisir l'ordre entier de la nature. La connaissance de soi n'est donc pas seulement un impératif moral : elle constitue l'acte fondateur de tout processus de connaissance. La connaissance du microcosme ouvre ainsi la voie à la compréhension du macrocosme. Comme l'affirmaient – écrit Pic – Zoroastre et Platon, celui qui se connaît lui-même connaît toute chose, car tout est reflété dans l'être humain. Cette connaissance devient possible par le biais de la philosophie naturelle, qui constitue une étape indispensable pour accéder au discours théologique[660]. La philosophie morale et la dialectique viennent également en appui. Ansi, la philosophie se qualifie comme une voie d'accès à la théologie. Telles sont, écrit Pic de la Mirandole, les raisons qui l'ont poussé avec détermination à se consacrer à l'étude de la philosophie. Ce projet, affirme-t-il, ne répond pas seulement à une exigence spéculative personnelle, mais vise également à réhabiliter la dignité de l'exercice philosophique lui-même – une activité qu'il qualifie de « grande infortune de son temps »[661], tant elle est reléguée, méprisée et exposée à la dérision dans le climat intellectuel contemporain.

---

[658] *Ibid.*, p. 2 : « L'homme, dit-on, est un truchement entre les créatures, familier des supérieures, roi des inférieures, interprète de la nature grâce à la pénétration de ses sens, à l'enquête de sa raison, à la Lumière de son intelligence, intermédiaire entre l'éternité stable et l'instant qui s'écoule, union, comme disent les Perses, et même hymen du monde, et enfin, au témoignage de David 'de peu inférieur aux anges' ».

[659] *Ibid.*, p. 26.

[660] *Ibid.*, p. 24 : « Puis le fameux γνῶθι σεαυτόν – connais-toi toi-même – nous invite et nous exhorte à la connaissance de la nature tout entière, car la nature de l'homme en est le lien et comme le composé ; car celui qui se connaît lui-même connaît en soi toutes choses, comme l'ont écrit Zoroastre d'abord, puis Platon dans l'*Alcibiade*. Finalement, illuminés de ce savoir grâce à la philosophie naturelle, et désormais proches de Dieu, en prononçant la salutation théologique : εἰ – tu es –, nous appellerons familièrement et donc avec félicité l'Apollon véritable ». *Cf.* aussi Pic de la Mirandole, *Heptatple*, dans Jean Pic de la Mirandole, *Oeuvres philosophiques*, *cit*., p. 268-270.

[661] *Ibid.*, p. 28-30 : « Voilà, Pères très vénérables, les raisons qui m'ont non seulement attiré, mais forcé à l'étude de la philosophie. Et je ne les aurais pas rapportées si je n'avais à répondre aux gens qui ont l'habitude de condamner l'étude de la philosophie, surtout chez les princes, ou en général chez ceux qui ont une certaine fortune. Car maintenant – si grande est la misère de notre temps ! – tout l'acte de philosopher suscite plutôt le mépris et le blâme que l'honneur et la gloire. Une conviction funeste et monstrueuse a envahi presque tous les esprits, selon laquelle personne, ou presque, ne doit philosopher ». Voir aussi *Ibid.*, p. 32.

IV. Pic de la Mirandole à l'écoute de Simplicius

4.1. L'hypothèse d'un chemin à tracer

Bien qu'il ne soit pas possible, dans le cadre présent, de proposer une analyse philosophique exhaustive du rapport entre la *disputatio* pichienne et la pensée de Simplicius, il convient néanmoins de souligner que la lecture attentive de l'*Oratio* met en évidence un réseau de correspondances théoriques significatives, même si celle-ci ne saurait ici être explorée dans toute sa complexité.

Le projet d'une concorde philosophique, élément porteur de l'*Oratio*, trouve un parallèle direct précisément dans l'œuvre de Simplicius. Même dans cette *disputatio*, Pic souligne avec admiration comment Simplicius s'est consacré avec constance à l'entreprise de concilier les doctrines de Platon et d'Aristote : c'est lui le modèle grec explicitement évoqué comme exemple d'harmonisation entre les deux principales traditions de la philosophie antique. Toutefois, au-delà de cette convergence méthodologique, le texte pichien laisse entrevoir d'autres références substantielles qui tendent à confirmer l'existence d'un lien doctrinal plus profond. Parmi celles-ci figure l'allusion à l'*Alcibiade* de Platon, présente tant dans l'*Oratio* que dans les premières pages du *Commentaire au Manuel d'Épictète*, où se déploie la conception de l'homme en tant qu'être intermédiaire, situé entre les réalités supérieures et inférieures dans l'économie du *cosmos*.

C'est précisément cette position centrale qui fonde, tant chez Simplicius que chez Pic de la Mirandole, la conception de l'être humain comme doté du libre arbitre. L'être humain est ainsi conçu comme un point de jonction entre le haut et le bas, capable de s'élever vers la contemplation des réalités supérieures ou de s'abaisser jusqu'aux niveaux les plus bas. À ces éléments s'ajoutent, dans l'*Oratio*, de nombreux concepts manifestement néoplatoniciens : c'est le cas, par exemple, de l'idée de purification morale comme étape préparatoire, condition nécessaire pour entreprendre le parcours philosophique, articulé en plusieurs degrés. Un autre point de contact se retrouve dans la division interne de la philosophie, conçue comme un chemin

ascendant : un itinéraire qui commence avec la philosophie naturelle, traverse la dialectique et atteint enfin la contemplation des vérités divines – telle qu'exprimée par Simplicius dans son *Commentaire aux Catégories*. Ensemble, ces éléments – le projet de conciliation, l'anthropologie de la médiation, la centralité de la liberté, la fonction préparatoire de la purification, et la structuration hiérarchique du savoir – dessinent un ensemble d'affinités entre la pensée de Pic et celle de Simplicius.

Sans affirmer avec certitude une influence directe, il est légitime, voire nécessaire, de se poser la question : dans quelle mesure les positions de Simplicius ont-elles orienté le projet philosophique de Pic de la Mirandole ? Une réponse définitive requerrait une enquête spécifique et approfondie, mais les éléments textuels disponibles suffisent à justifier l'interrogation.

Toutefois, grâce à la correspondance entre Politien et Pic de la Mirandole, nous pouvons affirmer avec certitude que Pic avait lu le *Manuel* d'Épictète, et qu'il est très probable qu'il ait également eu accès au commentaire de Simplicius vraisemblablement autour de l'année 1483[662]. C'est ce que montre l'échange épistolaire, qui permet de reconstituer le contexte. Dans l'une de ses lettres, Pic s'adresse à Politien en déclarant désirer certains de ses textes, « avec autant d'impatience que de désir (*desidero ut qui impatientissime*) »[663] :

> Praeterea epictetum tuum, et quae de Homero in hanc usque diem a te traslata sunt, item quae de Iuliano Medice sermone patrio et quaecunque alia latino sermone composuisti ad me missa omnino velim. Hoc ita a te peto ut qui impensissime : ita enim desidero ut qui impatientissime, neque est quod recuses, quod ea forte ad umbilicum nondum deducta sint, quandoquidem omnia si tua haec fuerit sententia, clam apud me futura tibi iam praenuntio atque polliceor[664].

Après la lecture du *Manuel*, Pic de la Mirandole écrit de nouveau à Politien. La rencontre avec Épictète, écrit-il, l'a séduit, au point que « nous, de péripatéticiens, ne

[662] A. De Pace*, La scepsi, il sapere e l'anima: dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano, LED 2002, p. 205-206. *Cf.* aussi A. Bettinzoli, « 'Lisippo e Apelle': Appunti in Margine al Carteggio Poliziano-Pico », *Lettere Italiane*, 56, 3, 2004, p. 368-409 (373-375).

[663] Pic de la Mirandole*, Epistolae*, in *Opera Omnia*, *cit*., p. 372.

[664] *Ibid.*, p. 372.

sommes pas tous devenus stoïciens »[665]. Avec une fine ironie, il ajoute : « bien que j'aie toujours fréquenté le Lycée ou l'Académie, et jamais le Portique, j'ai pourtant été si vaincu par la parole de ce vieillard que je me suis détourné de mon opinion pour embrasser la sienne, non seulement avec les pieds, mais aussi avec les mains et avec tout le corps »[666].

Les recherches récentes sur la traduction du *Manuel* par Politien et sur ses liens avec le commentaire de Simplicius permettent d'affirmer qu'en découvrant l'œuvre d'Épictète, Pic a très probablement eu accès au commentaire de Simplicius, dont Politien s'était largement inspiré dans sa version latine. Nous savons que Bessarion possédait un manuscrit du texte d'Épictète. Ce *codex* contenait également le commentaire de l'ouvrage rédigé par le Simplicius[667]. Niccolò Perotti (1429-1480), humaniste et secrétaire du cardinal Bessarion, réalisa une première traduction latine du texte en 1450[668]. Comme le souligne J. Kraye, bien que Perotti ait inclus la préface du commentaire de Simplicius dans sa version, il ne semble pas en avoir intégré le contenu exégétique[669]. La chercheuse souligne en outre que la faible diffusion de la traduction de Perotti explique pourquoi Ange Politien, en 1479, lorsqu'il réalisa une

[665] *Ibid.*, p. 361.

[666] *Ibid.*, p. 362 : « cum semper in Lycio vel Academia nunquam in Porticu sim versatus, ita victus sum ora non senis, ut in eius sententiam non pedibus modo sed manibus quoque et toto corpore discesserim ». Comme souligne J. Kraye, la conversion de Pic à la pensée stoïcienne ne fut probablement guère plus qu'un procédé rhétorique destiné à célébrer l'éloquence de son ami.

[667] Le même manuscrit avait déjà été utilisé par Niccolò Perotti, humaniste et secrétaire du cardinal Bessarion, qui réalisa une première traduction latine du texte en 1450. Bien que Perotti ait inclus la préface du commentaire de Simplicius dans sa version, il ne semble pas en avoir retenu l'interprétation explicitement platonicienne de la philosophie d'Épictète. *Cf.* Kraye *The Philosophy of the Italian Renaissance*, *cit*., p. 135.

[668] Comme le souligne P. Hadot : « C'est dans le milieu du cardinal Bessarion que l'on commence à s'intéresser au contenu philosophique du Commentaire de Simplicius sur Épictete. Bessarion lui-meme en avait en partie copié le texte, de sa propre main, aux environs de 1450, nous aurons à le redire. II s'agit du *Marcianus* gr. 261, dont il fera faire une copie soignée (*Marcianus* gr. 253) probablement vers 1468. Et dans les dernieres années de sa vie – il meurt en 1472 – il fait encore copier des extraits du Commentaire (*Marcianus* gr. 523), parce qu'il a decouvert l'existence d'un manuscrit de Simplicius dont le texte est en meilleur état : le *Vaticanus* gr. 326 ». Voir P. Hadot, *La survie du commentaire de Simplicius sur le Manuel d'Épictète du XVe au XVIIe siècles: Perotti, Politien, Steuchus, John Smith, Cudworth*, dans I. Hadot (éd. par), *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie: Actes du colloque international de Paris (28. sept. - 1er oct. 1985)*, Berlin, Boston, De Gruyter, 1987, p. 327.

[669] *Cf.* I. Hadot, « La tradition manuscrite du Commentaire de Simplicius sur le Manuel d'Épictète », *Revue d'Histoire des Textes*, 8, 1978, p. 1-108.

nouvelle version latine du *Manuel*, semblait totalement ignorer le travail de son prédécesseur[670].

Politien pouvait s'appuyer sur deux manuscrits grecs du traité, mis à sa disposition par Laurent de Médicis, qui lui avait ouvert les collections de la bibliothèque médicéenne. Comme il le déclare lui-même dans la préface adressée à Laurent, Politien recourt de manière substantielle au commentaire de Simplicius pour pallier les lacunes et corriger les altérations repérées dans les deux manuscrits grecs corrompus qu'il avait à disposition[671]. Sa traduction du *Manuel* ne se limite donc pas à une restitution du texte épictétien : elle adopte parfois les formulations mêmes du commentaire de Simplicius, lorsque celui-ci paraît transmettre des fragments originaux. Sur la base de ces données philologiques, éclairées par les témoignages de la correspondance entre Politien et Pic, on peut affirmer avec un degré élevé de certitude que Pic de la Mirandole a eu accès au *Commentaire* de Simplicius sur le *Manuel* d'Épictète.

De plus, la présence dans sa bibliothèque d'un corpus significatif d'œuvres attribuées à Simplicius, attestée par les inventaires posthumes, semble appuyer cette hypothèse[672]. Il reste toutefois légitime de se demander si l'on peut repérer dans ses écrits des références textuelles et, surtout, si l'on y trouve – au-delà du projet bien connu de conciliation entre platonisme et aristotélisme – les signes d'un intérêt plus direct pour la relecture néoplatonicienne du stoïcisme proposée par Simplicius.

Cette hypothèse a été avancée par A. De Pace[673]. On sait en effet que Pic a étudié et connu non seulement le *Commentaire au Manuel d'Épictète*, mais aussi celui à la *Physique* d'Aristote. Comme souligne A. De Pace, en ce qui concerne le schéma néoplatonicien de la procession des entités – premières, intermédiaires et dernières – à partir de l'Un, la pensée de Pic semble s'inscrire dans l'horizon doctrinal de

[670] *Cf.* Kraye *The Philosophy of the Italian Renaissance*, in J. Sellars (éd. par), *The Routledge Handbook Of The Stoic Tradition*, p. 135-137; P. Hadot, *La survie du commentaire de Simplicius sur le Manuel d'Épictète du XVe au XVIIe siècles: Perotti, Politien, Steuchus, John Smith, Cudworth*, *cit*., p. 327-328.

[671] Voir Kraye *The Philosophy of the Italian Renaissance*, in J. Sellars (éd. par), *The Routledge Handbook Of The Stoic Tradition*, *cit*., p. 136.

[672] *Cf.* P. Kibre, *The library of Pic de la Mirandole*, New York, Columbia University Press 1936, p. 245 ; A. De Pace*, La scepsi, il sapere e l'anima: dissonanze nella cerchia laurenziana*, *cit*., p. 208. Voir aussi aussi G. Murano, « La biblioteca di Giovanni Pico della Mirandola : un primo censimento », *Scriptorium*, 72, 2, 2018, p. 213-250.

[673] *Ibid.*, en particulier p. 182-195 et p. 200-273.

Simplicius. Enfin, des convergences doctrinales peuvent être relevées autour de la conception de l'Un. Cette idée – comme il sera analysé dans le prochaine paragraphe – structure deux traités majeurs de Pic, l'*Heptaplus* et le *De ente et uno*.

4.2. *De l'être et l'Un*

À la suite de la bulle pontificale qui condamne ses thèses, Pic de la Mirandole est arrêté en janvier 1488 dans les environs de Lyon, sur ordre du pape Innocent VIII. Conduit à Paris, il est incarcéré pendant quelque temps. Sa libération intervient en mars de la même année. De retour en Italie, il est accueilli à Florence, où il bénéficie de la protection éclairée de Laurent de Médicis – auquel il dédie, l'année suivante, l'*Heptaplus*.

À partir de 1490, Pic entreprend la rédaction du traité *De ente et uno*, qu'il adresse à Ange Politien. Ce dernier, engagé dans une controverse philosophique avec Laurent de Médicis sur les notions de l'Être et de l'Un, avait sollicité Pic afin d'obtenir des arguments en faveur de l'interprétation aristotélicienne, face aux thèses néoplatoniciennes[674]. Dans cette perspective, le *De ente et uno* se présente comme une tentative de réconciliation entre Platon et Aristote, à travers une relecture sélective de certains dialogues fondamentaux – le *Parménide* et le *Sophiste* – utilisés comme clefs interprétatives afin de démontrer, d'une part, la continuité entre le maître et le disciple, et d'autre part, la distance conceptuelle qui les sépare de la tradition platonicienne postérieure. Pic considérait ce traité comme une introduction à une œuvre de grande ampleur : la *Concordia*, projet visant à faire apparaître, par une démonstration articulée sur les plans ontologique et théologique, l'harmonie entre les pensées de Platon et d'Aristote. Cette entreprise demeura cependant inachevée, interrompue par la mort prématurée de son auteur :

> Tu me rapportais ces jours derniers la dispute que vous aviez eue, Laurent de Médicis et toi, au sujet de l'étant et de l'un, et comment, prenant appui sur les raisonnements des Platoniciens, se dressait contre Aristote, dont cette année même tu commentes l'*Ethique* publiquement, cet homme d'une intelligence si efficace et si multiforme qu'il semble fait pour toutes choses – et j'admire par-dessus tout qu'au milieu des préoccupations permanentes

[674] *Cf.* D. Bisconti, « *Deus est silentium :* Ficino, Pico della Mirandola e l'*itinerarium dialecticum ad Unum* », *Arzanà. Cahiers de littérature médiévale italienne*, p. 120-145 [Aussi en ligne, mis en ligne le 01 juillet 2022 ; http:// journals.openedition.org/arzana/2175].

> de l'État, il arrive à discuter ou méditer sans cesse quelque ouvrage de l'esprit. Mais comme ceux qui jugent qu'Aristote se sépare de Platon se séparent aussi de moi, – car je soutiens la concorde des deux philosophies – tu me demandais comment défendre Aristote dans cette affaire, et comment l'accorder à son maître Platon. […] Malgré tout ce que je dois écrire de manière plus développée dans ma Concorde de Platon et d'Aristote encore en gestation, tu réclames maintenant que je rassemble pour toi dans un petit commentaire ce que je t'en ai dit alors devant Domenico Benivieni, si cher à nos deux cœurs pour son savoir et pour sa probité. Que pourrais-je te refuser ? Dans cette question si digne d'étude, et à un ami que je distingue à peine de moi ?[675].

Le *De ente et uno* s'organise autour du lien d'implication réciproque que Pic établit, dès les premières lignes, entre *Unum* et *ens*, selon une construction argumentative fondée sur des passages précis de la *Métaphysique* d'Aristote.

La question centrale concerne le traitement différencié de ces deux notions. Aristote, en divers endroits, les considère comme coextensives, les associant à d'autres catégories fondamentales telles que la « vérité » et le « bien »[676]. Les

[675] Jean Pic de la Mirandole, *De l'être et l'Un*, Prologue, 386 : *Narrabas mihi superioribus diebus quae tecum de ente et uno Laurentius Medices egerat, cum adversus Aristotelem, cuius tu Ethicam hoc anno publice enarras, Platonicorum innixus rationibus disputaret, efficaci adeo vir ingenio et multiformi, ut videatur factus ad omnia, in quo illud, praecipue admiror, quod, cum sit semper in republica occupatissimus, litterarium semper aliquid aut loquitur aut meditatur. Et quoniam qui Aristotelem dissentire a Platone existi-mant, a me ipsi dissentiunt, qui concordem utriusque facio philoso-phiam, rogabas quomodo et defenderetur in ea re Aristoteles et Platoni magistro consentiret. […] Efflagitas enim ut, quamquam de his fusius in ipsa quam adhuc parturio Platonis Aristotelisque Concordia sim scripturus, brevi tamen ad te commen tariolo perstringam ea quae tunc tibi coram de hac questione sum locutus, cum forte et Dominicus Benivenius adesset, utrique nostrum pro sua et doctrina et integritate carissimus. Ego vero negare tibi quid possum? In re praesertim litteraria, socio paene dixerim individuo?* (édition et traduction de référence: Jean Pic de la Mirandole, *De l'être et l'Un*, en Jean Pic de la Mirandole, *Oeuvres philosophiques*, cit.).

[676] Pic de la Mirandole, *De l'être et l'Un*, *cit*., I, p. 388 « Aristote en nombre d'endroits dit que l'un et l'étant se correspondent l'un l'autre et qu'ils ont une égale extension (et de même le bien et le vrai, mais nous y reviendrons plus tard). L'Académie, ne veut pas l'admettre, et il lui plaît que l'un soit antérieur à l'étant, antérieur signifiant pour elle ce qui est plus simple et plus commun pour la pensée. C'est pourquoi ses tenants disent que Dieu, souveraine simplicité, est un, mais non pas étant. Et de même, la matière première de toutes choses, cette matière grossière et informe qui est hors des limites de l'étant, doit selon eux être contenue dans le terme d'un. En outre, ils affirment que ce n'est pas le même terme qui s'oppose à l'un et à l'étant, puisqu'à l'étant s'oppose le néant, et à l'un le multiple. Mais alors, selon la même loi, si l'étant et l'un ont deux opposés, ils ne peuvent ni se convertir, ni se correspondre l'un à l'autre (*Aristoteles multis in locis respondere haec sibi invicem et aequali esse*

platoniciens postérieurs affirment au contraire la primauté de *Unum* sur *ens*. Platon lui-même, selon Pic, n'aurait jamais soutenu une telle subordination[677]. L'objectif de Pic est donc de mettre en évidence les discontinuités entre Platon et ses interprètes, en montrant que la doctrine de la supériorité ontologique de l'*Unum* sur l'*ens* n'appartient ni à Platon, ni à Aristote, ni à Parménide, mais relève exclusivement de la tradition néoplatonicienne – une lignée qui inclut Plotin, Proclus et Marsile Ficin[678].

---

ambitu dicit, unum scilicet et ens, verum item et bonum. Sed de his postea ? Resistit Academia cui placet unum esse prius ente ; prius autem cum dicunt et simplicius intelligi volunt et communius. Quare et Deum [cuius summa simplicitas] esse quidem unum dicunt, non tamen esse ens ; intra terminos item unius concludi primam omnium materiam, rudem scilicet illam et informem, quae tamen extra, ut volunt, entis limites est. Tum illud afferunt, non idem esse quod uni opponatur et quod enti ; opponi autem enti quidem nihil, uni autem multitudinem, eadem igitur lege qua et opposita censeri duo illa, ens et unum, ut non converti, nec respondere invicem existimentur) ».

[677] Pic de la Mirandole, *De l'être et l'Un*, *cit*., II, 394 : « L'Académie pourtant a tiré prétexte pour défendre sa thèse sur l'étant et l'un du fait que, dans sa première hypothèse, Parménide s'exerce à ce problème : "Si tout est un, qu'en résulte-t-il ?" Il répond : "Cet un dont nous posons qu'il doit être sera sans parties et infini, et donc ne sera nulle part." Et il présente, entre autres consé-quences, celle-ci : "Il faudra que cet un ne soit pas étant." Attention maintenant : si cette dialectique n'est pas un pur exercice, mais qu'on y livre un enseignement sur l'étant et l'un, - grande est la différence entre cette première assertion : "L'un est au-dessus de l'étant" ; et la seconde : "Si toutes choses sont un, cet un ne sera pas étant". En ce qui concerne le Parménide, cet examen suffit Quant au Sophiste, Platon y soutient la thèse de l'égalité de l'un et de l'étant, plutôt que celle de la supériorité de l'un sur l'étant. En effet, je ne trouve pas d'endroit où il explique cela, tandis que nombreux sont les textes où il défend l'égalité : "A prendre la question en ce sens, ne confesseras-tu pas nécessairement que dire quelque chose, c'est dire quelque chose d'un ?". Et plus bas: "Celui qui ne dit pas quelque chose, il est nécessaire qu'il ne dise pas même quelque chose d'un, et donc qu'il ne dise rien". Voilà ce que dit Platon. Pour lui donc, le non-un et le non-étant sont égaux, et même identiques : il y a donc égalité entre l'un et le quelque chose (*Occasionem autem suae sententiae de ente et uno hinc Academici aucupati sunt, quod prima positione hoc se problemate exercet ut videat, si omnia sint unum, quidnam conse-quatur; respondetque futurum ut illud unum, quod esse ponimus, sit impartibile, sit infinitum, nusquam sit et cum id genus multa enumeret, affert et hoc inter alia, futurum scilicet ut illud unum non sit ens'. Attende autem etiam si haec dialectica non sit exercitatio, sed de ente unoque dogma tradatur, quantum haec differant, asserere scilicet unum super ens esse et hoc asserere futurum ut, si omnia sint unum, illud unum ens non sit. Et de Parmenide satis. Enimvero in Sophiste in hanc sententiam potius loquitur esse unum et ens aequalia, quam esse unum ente superius. Hoc enim ubi explicet non invenio, illud multifariam significat, ut per haec verba : "Num ita considerans confiteris necessarium esse eum qui aliquid dicit unum aliquid dicere" et mox "eum vero qui non aliquid dicit necesse est neque unum quid, idest nihil dicere" Haec ille. Aequalia ergo apud eum, immo eadem sunt non unum et nihil, aequalia item unum et aliquid*) ».

[678] Voir S. Toussaint, *Commentaire sur l'*Unum *et sur l'*Ens*,* dans S. Toussaint, *L'esprit du Quattrocento. Pic de la Mirandole, De l'être et de l'un & réponse à Antionio Cittadini*, Paris, Classic Garnier, 1995, p. 194-212 (196-198). Sur Pic-Ficin voir aussi F. Roulier, *Jean Pic de la Mirandole (1463-1494), Humaniste, Philosophe et Théologien*, p. 175-176 et aussi p. 183-184 ; *Cf.* aussi M. B. Allen, *The Second Ficino-Pic Controversy : Parmenidean Poetry, Eristic, and the One*, in G. Gargagnini, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, *cit*., p. 424-43. *Cf.* aussi M.

En cela, Pic prend aussi ses distances par rapport à l'interprétation néoplatonicienne du *Parménide*, qui place l'*Unum* dans une séparation radicale d'avec les autres hypostases. En plus – selon cette interprétation – l'*Unum*, en tant que principe absolu, ne peut en aucun cas être déterminé, car toute détermination impliquerait une limitation, compromettant ainsi la simplicité qui coïncide avec son unité. Par conséquent, dans la perspective de Plotin puis de Proclus, le statut de *ens* – entendu comme réalité définie – ne peut lui être attribué. La véritable unité originelle exige au contraire une exclusion radicale du multiple. Puisque l'être implique toujours une détermination, l'Un ne peut coïncider avec l'être, ni, au sens propre, être quoi que ce soit. L'absolument simple dépasse donc l'être lui-même, transcendant à la fois le *ens* et le *non-ens*, et demeurant entièrement indifférent à l'un comme à l'autre[679].

Au contraire, Pic observe en effet que, dans le *Parménide*, il n'existe pas de véritable supériorité de l'*Unum* sur l'*ens* : Parménide lui-même emploie le terme « Un » dans un sens pythagoricien, désignant par-là Dieu lorsqu'il affirme que l'*Unum* est ce qui existe. Cette interprétation, déjà soutenue par Simplicius, confirme qu'il n'existe, à l'origine, aucune subordination de l'*ens* à l'*Unum*[680]. Pour Pic, séparer l'*Unum* de l'*ens* revient à retrancher l'Un de sa fonction essentielle de *causa causarum*[681]. Dans sa réflexion sur les attributs divins Pic conclut que Dieu est Être, Un, Bien et Vérité. Toutefois, si chacun de ces noms exprime une perfection particulière, encore marquée par la distinction et la pluralité, la perfection divine, tout comme son infinité et sa divinité, est absolument unique[682]. Dieu est le principe unifiant de lui-même et, en ce sens, l'Un ne s'oppose pas à la pluralité, mais la transcende. Il en est l'origine et la cause. Les attributs divins, sont désigné en effet comme *nomina*, c'est-à-dire comme des concepts élaborés par l'intellect humain pour exprimer ce qui, en Dieu, demeure essentiellement un et indivisible. Il précise :

Vanhaelen, « The Pic-Ficino controversy : new evidence in Ficino's commentary on Plato's Parmenides », *Rinascimento*, 49, 2009, p. 301-339.

[679] D. Bisconti, « *Deus est silentium :* Ficino, Pico della Mirandola e l'*itinerarium dialecticum ad Unum* », *Arzanà. Cahiers de littérature médiévale italienne*, *cit*., p. 127-130.

[680] Pic de la Mirandole, *De l'être et l'Un*, *cit*., III, 396.

[681] Pic de la Mirandole, *De l'être et l'Un*, *cit*., IX, 436.

[682] À cet égard, le texte de A. Edelheit nous paraît particulièrement précis : *Cf.* A. Edelheit*, A Philosopher at the Crossroads*. *Giovanni Pico Della Mirandole's Encounter with Scholastic Philosophy*, Leiden, Brill, 2022, p. 476-514.

nomina enim haec omnia particularam dicunt perfectionem qualis nulla in Deo est[683] – ces noms renvoient chacun à une perfection particulière, de nature telle qu'aucune ne peut être *réellement* attribuée à Dieu[684]. Ces attributs ne reflètent donc pas des réalités distinctes en Dieu, lequel ne se définit pas par une pluralité de déterminations, mais par une unité transcendante, identifiée *comme sua infinitas, sua deitas, sua ipsa quae ipse est*[685]. Dieu est ainsi conçu comme l'acte pur, dont la perfection ne se divise pas en parties, mais se manifeste comme une unité première et absolue. Sa perfection comprend en elle-même toutes les perfections créées. Ces perfections se trouvent enfin en Dieu réunies dans une réalité unique, infinie et simple. C'est pourquoi Dieu peut être appelé *unum ante illa multa* : l'unité qui précède la multiplicité, qui en est le principe et la cause (*non sicut unum ex illis multis, sed unum ante illa multa et principium illorum et causa*)[686]. L'unité divine ne s'oppose donc pas à la pluralité ; elle en constitue l'origine. Il ne s'agit pas d'une *unitas contra multitudinem*, mais d'une *unitas prae multitudine*[687].

Comme l'a souligné R. Ebgi, Pic parvient à formuler un paradigme philosophique apte à concilier deux exigences apparemment irréductibles : d'une part, celle d'une théologie apophatique, rendue nécessaire par l'insondabilité du divin et qui impose le silence là où le langage devient inadéquat ; d'autre part, la volonté de ne

---

[683] Pic de la Mirandole, *De l'être et l'Un*, *cit*., V, 416.

[684] *Ibid.*, IV, 404.

[685] *Ibid.*, V, 416.

[686] *Ibid.*

[687] A. Edelheit*, A Philosopher at the Crossroads*. *Giovanni Pico Della Mirandole's Encounter with Scholastic Philosophy*, *cit*., p. 480 ; Pic de la Mirandole, *De l'être et l'Un*, cit., VIII, 426-428 : « Pour revenir à la discussion entamée, ces quatre attributs se trouvent d'une manière en Dieu et d'une autre manière dans ce qui vient après lui : Dieu les a par soi, les autres l'ont par lui. Voyons d'abord comment ils sont inhérents aux choses créées. Tout ce qui vient après Dieu a une cause efficiente, exemplaire et finale. Car tout est par lui, grâce à lui et vers lui. Si donc nous considérons les choses en tant que constituées par l'efficience de Dieu, elles sont dites étants parce qu'elles participent de l'être par son efficience. En tant que conformes et correspondantes à leur exemplaire, que nous nommons idée – et selon lequel Dieu les a créées – c'est-à-dire l'étant, l'un, le vrai, le bien, le quelque chose, la chose (et les deux derniers ont été ajoutés par les disciples d'Avicenne), elles sont dites vraies (*Quattor haec, ut coeptum prosequamur, aliter sunt in Deo, aliter in his quae sunt post Deum, quandoquidem haec Deus habet a se, alia habent ab eo. Videamus primo quomodo insunt rebus creatis. Omnia qua sunt post Deum habent causam efficientem, exemplarem et finalem. Ab ipso enim, per ipsum et ad ipsum omnia. Si igitur res consideramus ut a Deo efficiente constituuntur, sic entia dicuntur quia illo efficiente esse participant. Si ut exemplari suo quam vocamus ideam, secundum quam illas condidit Deus [ens, unum, verum, bonum, aliquid, res (duo postrema Avicennam secuti addiderunt)], quadrant et respondent, verae dicuntur*) » ; *Ibid.*, p. 436-438.

pas séparer Dieu de sa création ni des attributs par lesquels il se manifeste[688]. L'essence du premier principe est ainsi définie comme une réalité radicalement autre, qui échappe à toute détermination conceptuelle et ne peut être approchée qu'au prix du renoncement à toute prétention de connaissance. Pourtant, c'est précisément en vertu de cette transcendance absolue que ce principe se révèle également comme origine active de l'être. Ainsi, l'ἐνέργεια de l'Un – sa puissance – n'annule en rien sa transcendance, ni ne l'identifie aux réalités qu'il engendre. Dieu demeure distinct de la création, tout en en étant le principe :

> Nous pouvons donc admirer dans l'étantité des choses la puissance de l'efficient, dans leur vérité vénérer la Sagesse de l'artisan, dans leur bonté aimer de retour la libéralité de l'amant, dans leur unité considérer la simplicité pour ainsi dire unifiante du Créateur, qui unit toutes choses entre elles en les unissant à soi-même, les appelant à l'amour de soi, des autres et de Dieu[689].

On reconnaît ici le retour d'une perspective déjà esquissée au début de notre recherche, qui trouve maintenant une nouvelle articulation. Pour Pic de la Mirandole, comme pour Simplicius, Aristote avait lui aussi identifié un *principium primum*, un ἀγαθός qui, loin de coïncider avec le bien réparti dans la multiplicité des étants, s'en distingue par une supériorité ontologique. C'est dans ce sens qu'il convient de lire la célèbre métaphore du livre Λ de la *Métaphysique*, où le bien suprême est comparé au commandant d'une armée. À partir de ce passage, Pic propose une lecture de l'issue théologique de la *Métaphysique* comme une possible réponse aux apories liées à la conception néoplatonicienne de l'Un, dans une direction qui permet de rapprocher la pensée d'Aristote de ce qu'il considère être le véritable enseignement de Platon[690].

---

[688] *Cf.* R. Ebgi, *Saggio introduttivo*, in Giovanni Pico della Mirandola*, De ente et Uno. Con le obiezioni di Antonio Cittadini e le riposte di Giovanni Pico della Mirandola*, éd. par R. Ebgi, Milano, Bompiani 2010, p. 148; *Cf.* aussi *Ibid.*, p. 136-137, 144- 147. Voir aussi Pic de la Mirandole, *De l'être et l'Un*, cit., V, 412-414.

[689] Pic de la Mirandole, *De l'être et l'Un*, *cit*., VIII, 433 : *In entitate igitur rerum admirari potentiam efficientis possumus Dei, in veritate venerari artificis sapientiam, in bonitate redamare amantis liberalitatem, in unitate suspicere conditoris unificam, ut sic dixerim, simplicitatem, quae unumquodque sibi, tum omnia inter se invicem, tum ad se ipsum univit omnia, sic unumquodque ad suimet, ad aliorum, ad Dei postremo vocans amorem*.

[690] Pic de la Mirandole, *De l'être et l'Un*, *cit*., IV, 406.

Comme nous l'analyserons dans le paragraphe suivant – à travers une analyse de la correspondance entre Antonio Cittadini et Pic de la Mirandole – tout cela conduit naturellement à la question du bien et du mal, déjà abordée par Simplicius, ainsi qu'à la possibilité même de l'existence du mal. La position de Pic de la Mirandole à ce sujet est clairement exprimée dès le huitième chapitre : ce qui est, est aussi bien, car toute chose qui existe, en tant que telle, participe du bien[691]. Il n'y a là rien d'étonnant, observe Pic, puisque les choses créées par Dieu « sont l'ouvrage du bon ouvrier qui a imprimé sa ressemblance dans tout ce qui est par lui »[692]. Une fois encore, le mal se retrouve ainsi au centre d'une perspective qui en interroge la possibilité d'existence.

[691] Pic de la Mirandole, *De l'être et l'Un*, VIII, 430 : « Et de même cette chose est bonne. Car tous ce qui est, en tant qu'il est, est bon (*Similiter autem et bonum est, quia quicquid est, quatenus est, bonus est*) ».

[692] Pic de la Mirandole, *De l'être et l'Un*, VIII, 432 : *A bono opifice sunt, qui sui similitudinem omnibus imprimit quae sunt ab ipso*; *Cf. Ibid.*: « Nous pouvons donc admirer dans l'étantité des choses la puissance de l'efficient, dans leur vérité vénérer la sagesse de l'artisan, dans leur bonté aimer de retour la libéralité de l'amant, dans leur unité considérer la simplicité pour ainsi dire unifiante du créateur, qui unit toutes choses entre elles en les unissant à soi-même, les appelant à l'amour de soi, des autres, et de Dieu (*In entitate igitur rerum admirari potentiam efficientis possumus Dei, in veritate venerari artificis sapientiam, in bonitate redamare amantis liberalitatem, in unitate suspicere conditoris unificam, ut sic dixerim, simplicitatem, quae unumquodque sibi, tum omnia inter se invicem, tum ad se ipsum univit omnia, sic unum-quodque ad suimet, ad aliorum, ad Dei postremo vocans amorem*) ». Anna de Pace, suivant l'interprétation de Simplicius proposée par I. Hadot – selon laquelle l'idée de la compréhension de toutes choses dans la simplicité absolue de l'Un est loin d'être courante dans la tradition platonicienne, et lorsqu'elle apparaît dans le commentaire à Épictète, elle reflète l'influence directe de la doctrine du maître de Simplicius, Damascius – en vient à soutenir que Pic de la Mirandole dépendrait lui aussi de Simplicius, et peut-être indirectement de Damascius, notamment là où, dans un autre passage de l'*Heptaplus*, il définit l'Un comme « unitas una » : *Cf.* A. De Pace, *La scepsi, il sapere e l'anima: dissonanze nella cerchia laurenziana*, *cit*., p. 263-265.

4.3 La chimère du mal

Le débat entre Antonio Cittadini et Giovanni Pic de la Mirandole, tel qu'il ressort de leur correspondance, s'établis autour d'une interrogation centrale : les notions de bien et de mal doivent-elles être comprises comme des contraires véritables, ou leur opposition ne traduit-elle qu'une différence de statut ontologique ?

En s'inscrivant partiellement dans la tradition de Boèce, Cittadini s'efforce de démontrer que le mal ne saurait être réduit à une simple privation du bien. Il cherche au contraire à lui conférer une certaine consistance ontologique – une réalité substantielle – condition nécessaire selon lui pour pouvoir établir une contrariété réelle. Dans sa première objection, Cittadini conteste l'idée, attribuée à Pic, selon laquelle le mal serait simplement la négation du bien. S'appuyant sur un passage des *Catégories* d'Aristote, il fait valoir que « le bien et le mal sont des genres contraires », et qu'à ce titre, le mal ne saurait se limiter à une absence ou à un manque :

> L'auteur pense que le mal est négation du bien, mais Aristote en vérité affirme dans les *Catégories* que le bien et le mal sont des genres contraires, or ce qui est une négation ne peut être un genre. Je dirai même plus, le bien, pour la raison même qu'il est le bien, doit être recherché tandis que le mal doit être fui. Rechercher et fuir, et inversement, sont des contraires, comme rassembler et séparer ; le bien et le mal seront donc des contraires, ce que Boèce affirme dans les *Catégories*, quoiqu'en aient pu dire certains[693].

[693] *Antonii Faventini adversus libellum de Ente et Uno. Objectiones primae*, p. 232-233 : *Malum etiam boni negationem putat, Aristoteles vero bonum et malum contrariorum genera esse in Praedicamentis affirmat, quod autem negatio est, genus esse non potest. Praeterea bonum, ea ratione qua bonum est, expetendum est, malum vero fugiendum. Expetere vero et fugere et invicem contraria sunt, quemadmodum congregare segregareque; bonum igitur et malum erunt contraria, quod Boethius quoque in Praedicamentis adseverat, quicquid ceteri circa dixerint*. À cette objection répond Pic dans sa *Ioannes Picus Mirandula Antonio Faventino, salutem. Responsio objectionum primarum*, p. 248-249 : « Que le mal ne s'oppose pas au bien par opposition contraire, comme tu le penses, c'est là ce qu'enseigne Albert le Grand dans son exposition des *Catégories* d'Aristote, avec ton cher Thomas, de manière très explicite, dans sa première question *Sur le Mal*, toutes choses, je crois, qui te sont

Dans sa critique, Cittadini fait également référence à Simplicius et à Thomas d'Aquin, selon lesquels – à son avis – le bien et le mal, bien qu'opposés selon la logique de privation, doivent néanmoins être comptés parmi les contraires. Comme le souligne Antonio Cittadini dans sa seconde objection, datée du 11 juin 1491, Thomas d'Aquin suit le commentaire de Simplicius aux *Catégories* d'Aristote dans sa définition du terme 'contraire' :

> Après quoi tu nies que le bien et le mal soient réciproquement contraires, tu ne réponds pas non plus au raisonnement qui prouve qu'ils sont bien des contraires et tu ne sauvegardes aucune raison pour laquelle le bien est la négation du mal. Voici ce que j'en ai dit : aucune négation ne peut être un genre, surtout celle qui embrasse tout ce qui n'est pas. En effet Aristote, dans ses *Topiques*, dit qu'il n'est ni genre ni espèce qui appartiennent au non-être. Donc le mal, qui embrasse tous les non-êtres (*non entia*), ne peut être un genre. Or, comme l'a dit le grand Aristote dans les *Catégories*, le bien et le mal sont des genres de contraires. Albert, dis-tu, qui, je pense, a pour toi de l'importance, déclare que le bien et le mal ne sont pas réciproquement contraires ; opinion partagée par le bienheureux Thomas dans la première question *Sur le mal* ; mais tu ne répliques pas sur la question de savoir si Boèce a dit la vérité ou a menti, lui qui a affirmé dans les *Catégories* que bien et mal sont réciproquement contraires : non à la façon du blanc et du noir, du froid et du chaud, qui sont de vraies qualités, mais à la façon du sain et du malade, du fort et du faible, du mince et de l'épais, du beau et du laid, et de beaucoup d'opposés de ce genre, ce que le bienheureux Thomas ne nie guère ; mais cet homme très éminent, dans la première question *Sur le Mal*, à propos de la solution du second argument, montre comment le bien et le mal, même s'ils se contrarient par une

familières depuis longtemps (*Malum vero non adversari bono oppositione contraria, ut tu censes, et Albertus docet exponens Aristotelis* Cathegorica*, et Thomas tuus latissime in prima quaestione De malo, quae omnia credo iampridem tibi esse notissima*)». À partir de ce point, les pages citées, tant pour les objections de Cittadini que pour les réponses de Pic de la Mirandole, aussi que la traduction, renvoient à l'édition et traduction de S. Toussaint, *L'esprit du Quattrocento. Pic de la Mirandole, De l'être et de l'un & réponse à Antionio Cittadini*, Paris, Classic Garnier, 1995. Pour la datation voir *Ibid.*, p. 219-220.

> opposition de privation et de possession, sont habituellement comptés parmi les contraires, ce qu'il confirme sur l'autorité de Simplicius[694].

Cittadini reproche à Pic de nier que le bien et le mal soient réciproquement contraires, sans toutefois répondre directement à l'argumentation qui en démontre la contrariété, ni fournir une justification pour laquelle le bien devrait être considéré simplement comme la négation du mal.

Aucune négation – écrit Cittadini – ne peut constituer un genre, et encore moins celle qui englobe tout ce qui n'est pas. En se référant à un passage des *Topiques*, il rappelle qu'Aristote exclut que le non-être puisse appartenir à une catégorie ou à une espèce. Par conséquent, si le mal inclut tous les non-êtres (*non entia*), il ne peut être considéré comme un genre. Cependant, observe encore Cittadini, Aristote affirme dans les *Catégories* que le bien et le mal sont des genres de contraires. Pic, pour sa part, invoque l'autorité d'Albert le Grand ainsi que celle de Thomas d'Aquin, en soutenant que tous deux nient la contrariété réciproque entre bien et mal.

Mais, objecte Cittadini, Pic ne se prononce pas sur une question décisive : si Boèce a-t-il dit vrai ou non lorsqu'il affirme que le bien et le mal sont réciproquement contraires – non à la manière de qualités opposées au sens strict, comme le chaud et le froid ou le blanc et le noir, mais selon une opposition analogue à celles de sain et malade, fort et faible, beau et laid et de nombreux autres couples de ce type. Thomas

---

[694] *Antonii Faventini adversus libellum de Ente et Uno. Objectiones secundae*, p. 260-263 : *Postremo negas bonum malumque esse invicem contraria, neque propterea rationi respondes, qua probatum est esse contraria, nec salvas quomodo malum sit boni negatio. Ego enim ita dixi: nulla negatio, ea praesertim quae illa complectitur quae non sunt, genus esse potest. In Topicis enim ab Aristotele dicitur, non entis non esse genera nec species. Malum igitur quod omnia complectitur non entia genus esse non potest. Quomodo igitur Aristoteles vir summus dixit in Praedicamentis bonum et malum contrariorum genera esse? Ais etiam Albertum, quem arbitror apud te momentum habere, negare bonum malumque esse invicem contraria, idemque beatum Thomam sentire in prima quaestione de malo, nec propterea respondes quomodo Boethius aut verum dixerit, aut mentitus sit, qui in Praedicamentis ait bonum malumque esse invicem contraria. Non quod quemadmodum album et nigrum, calidum et frigidum, quae omnia verae qualitates sunt, sed quemadmodum sanum et aegrotum, forte ac debile, rarum et densum, pulchrum et turpe et similia huiusmodi multa. Nec beatus Thomas id negat, sed vir eminentissimus in prima quaestione de malo, circa solutionem secundi argumenti, monstrat quomodo bonum et malum, et si privationis et habitus oppositione adversentur, inter contraria tamen computari solent, idque Simplicii auctoritate confirmat*.

d'Aquin lui-même – ajoute Cittadini – dans la *Quaestio prima* du *De malo*, ne rejette pas cette interprétation. Au contraire, il montre que le bien et le mal, bien qu'opposés selon la modalité de la privation et de la possession, sont néanmoins habituellement considérés comme des contraires – ce que confirme également Simplicius, auquel Thomas fait explicitement référence.

Ce qui est intéressant ici, c'est que Cittadini ne rejette nullement la distinction entre privation et possession, mais en conteste les implications ontologiques : même si le mal est défini comme privation, cela ne suffit pas à lui dénier le statut de contraire[695].

Toute cette polémique, qui – comme il ressort de l'échange épistolaire – se révèle à la fois précise et critique, n'a selon Cittadini qu'une seule motivation : la recherche constante de la vérité, exigée de la part de Pic :

> Ainsi mes objections, inspirées par la seule recherche de la vérité et par notre affection mutuelle, ne me semblent pas être infirmées du tout, et je te prie et te supplie, avec le même amour avec lequel tu as entrepris de dévoiler la vérité de la doctrine platonicienne à Ange Politien, grand érudit

[695] Comme souligne A. Edelheit*, A Philosopher at the Crossroads*. *Giovanni Pico Della Mirandole's Encounter with Scholastic Philosophy*, *cit*., p. 493 : « Cittadini, following to some extent Boethius, provides a logical foundation for establishing a contrary relation between good and evil, assuming the real substantial existence of negative qualities, and thus the real substantial existence of evil. In this regard Cittadini plays his role in the critique, ed by many followers of John Duns Scotus and some representatives of the modern schools, during the fourteenth and fifteenth centuries, of Thomas and his followers and their theories and understanding of issues surrounding the concept of evil and related concepts. But Cittadini is very honest in his reaction towards Thomas: referring to the first question in *De malo*, he clarifies that Thomas did not reject entirely his solution but only demonstrated, by citing Simplicius in support of his view, how good and evil, although opposed by opposition of privation and habit, are to be regarded among contrary things, Following the contours of Thomas's argument can show how Cittadini is indeed moving away from the Angelic Doctor and arriving in conceptual territory that offers a different outlook on the concept of substantial evil. Thomas follows Simplicius'commentary on Aristotle's *Categories* in his definition of the term 'contrary': in *sensu strictu* contrary relation between two qualities exists when each of these qualities is something according to nature (*utrumque est aliquid secundum naturam*), such as hot and cold or white and black. But when one of the two is according to nature and the other is a retreat from nature (*recessus a natura*), then they are not properly opposed as contraries but rather exist as privation and habit. Thomas goes on to explain the two meanings of privation (*privatio*): the first, to be in privation (*in privatum*), such as death and blindness; the second, to be still in the process of privation (*in privari*), such as sickness, which leads to death, or ophthalmia, which leads to blindness ».

de notre époque, de dénouer par un zèle identique les nœuds et les entraves de ma faiblesse[696].

La deuxième réponse de Pic s'ouvre par une admission d'insuffisance : il reconnaît que sa réponse précédente a probablement été trop brève et obscure, et qu'elle a omis certains arguments de Cittadini afin d'éviter de s'attarder sur des questions qu'il considérait comme secondaires. Selon lui, en effet, il devrait suffire à un philosophe de simplement mentionner ces points, sans les développer en détail. Comme il l'écrit à Cittadini : « Quant à ton argument laissé pendant, selon tes dires, et par lequel tu prouves que le bien est le contraire du mal, je te répondrai ingénument que je ne pensais pas qu'une solution fût nécessaire à un dilemme inexistant »[697]. Pour Pic, dans ce cas, aucune *solutio* n'est nécessaire, car, selon lui, il n'existe pas de véritable *nodus*, de réelle difficulté[698]. Comme souligne E. Edelheit, Pic est d'accord avec Cittadini sur le fait que le bien et le mal sont des contraires, car ils suscitent deux *motus contrarii* : tandis que le bien est ce qu'il faut désirer, le mal est ce dont il faut s'éloigner. Toutefois, ces définitions peuvent être considérées comme faibles pour le bien et le mal[699]. Enfin, selon lui, le bien et le mal ne sont pas *réellement* deux réalités

[696] *Antonii Faventini adversus libellum de Ente et Uno. Objectiones secundae*, p. 261-262 : *Objectiones igitur nostrae quae ob solam veritatis indaginem mutuamque inter nos charitatem excogitatae sunt, nondum mihi videntur ex toto infirmatae, rogo igitur obsecroque ut eo amore quo Angelo tuo Politiano viro nostrae aetatis doctissimo Platonici dogmatis veritatem aperire conatus es, nobis quoque eodem zelo nodos ac scrupos nostrae imbecillitatis exsolvas*.

[697] *Ioannes Picus Mirandula Antonio Citadino, salutem. Responsio objectionum secundarum*, p. 276-277 : *Quod vero dicis non solutam a me argumentationem tuam, qua probas bonum et malum esse contraria, dicam ingenue: non putavi ibi opus esse solutione ubi nodus non erat*.

[698] Cependant, cette admission est immédiatement suivie d'une réflexion méthodologique de nature humaniste, exprimée sur un ton quelque peu critique : puisque Cittadini ne connaît pas le grec, toute référence aux philosophes néoplatoniciens ou aux anciens commentateurs grecs d'Aristote, qui ne sont pas disponibles en latin, serait parfaitement vaine ; *Ibid.*, p. 280-281.

[699] A. Edelheit, *A Philosopher at the Crossroads*. *Giovanni Pico Della Mirandole's Encounter with Scholastic Philosophy*, *cit*., p. 499. *Cf.* aussi Pic de la Mirandole, *Ioannes Picus Mirandula Antonio Citadino, salutem. Responsio objectionum secundarum*, p. 276-279 : « Or voilà ce qu'il en est : il faut rechercher le bien et fuir le mal. Rechercher et fuir sont des mouvements contraires, donc le bien et le mal sont des contraires. Mais ce raisonnement qui est le tien me semble si efficace et d'une telle force qu'il ne prouve pas seulement la contrariété du bien et du mal, dont certains discutent peut-être, mais encore de l'être et du non-être, dont personne n'ignore qu'ils sont contradictoires. On conclura ainsi qu'il faut rechercher l'être et fuir le non-être. Rechercher et fuir sont des mouvements contraires. Donc l'être et le non-être sont contraires. En conséquence tu m'accorderas que l'être et le non-être sont contraires ou je ne t'accorderai pas que le bien et le mal le soient. Ou diras-tu qu'il y a un autre rapport

contraires. Il transforme ainsi toute la problématique en une réflexion sur l'existence : la relation de contrariété entre le bien et le mal ne découle pas d'une opposition ontologique, mais plutôt du fait que le bien est un être, tandis que le mal n'a pas d'existence réelle.

> Qu'est-ce qui compte le plus en effet dans cette dispute que de prouver le néant du mal ? Que si le mal n'est rien, alors il ne peut être le contraire du bien, puisque l'un et l'autre des contraires sont quelque chose par nature, et c'est cela même que Thomas confirme sur l'autorité de Simplicius. Vois donc combien tu te trompes, toi qui crois confirmer par le témoignage de Simplicius cette opinion que Thomas infirme lui-même par le témoignage de Simplicius. Erreur dans laquelle tu ne serais peut-être pas tombé si tu

---

à résoudre ? C'est que le non-être n'est pas un genre, et comment donc le mal n'est-il rien, quand Aristote dans les Catégories dit que bien et mal sont des genres de contraires ? Tous les interprètes d'Aristote, auxquels je t'avais renvoyé dans ma précédente lettre, sont pleins de solutions sur cette question, pour éviter que je m'engage avec toi dans un travail inutile. Comment donc puis-je oublier ceci, qu'il ne déplaît pas à Simplicius qu'en cet endroit Aristote ait parlé comme les Pythagoriciens, qui établissent deux ordres de choses : l'un rassemblé sous le bien, l'autre sous le mal, comme il l'a souvent établi dans ses commentaires logiques, sur les exemples des autres plutôt que sur ceux de sa propre doctrine ? Je te réponds que tu pouvais aussi lire chez Simplicius, que le bien et le mal sont dits genres des contraires puisque le mal a toujours quelque défaut ou manque pour une raison de contrariété : comme le noir comparé au blanc, ou l'amer comparé au doux. Ainsi en effet tous les contraires sont réductibles au bien et au mal, dans la mesure où tout défaut a un rapport avec le mal et c'est pourquoi il est dit dans le premier livre de la *Physique* que les contraires s'opposent par couple suivant la raison du meilleur et du premier (*Est autem illa huiusmodi: bonum appetendum est, malum vero fugiendum. Appetere et fugere sunt motus contrarii. Bonum igitur et malum sunt contraria. Mihi vero haec tua ratiocinatio adeo efficax tantarumque esse virium videtur, ut non bonum tantummodo et malum, de quibus fortasse quis ambigat, sed etiam esse et non esse, quae nemo nescit esse contradictoria, probet esse contraria. Ita enim colligemus, esse est appetendum, non esse est fugiendum. Appetere et fugere sunt motus contrarii. Esse igitur et non esse sunt contraria. Aut igitur mihi des esse et non esse esse contraria; aut ego tibi bonum et malum contraria esse non dabo. Aut inquies solvenda alia ratio est. Non ens enim non est genus, quomodo igitur malum nihil est, cum Aristoteles dicat in Predicamentis bonum et malum genera esse contrariorum? Pleni sunt omnes Aristotelis interpretes solutionibus hujus quaestionis, ad quos ego te priore epistola delegaveram, ne supervacua me teque simul opera implicarem. Ut igitur illud omittam, quod Simplicio non displicet ex Pythagoricorum more ibi locutum Aristotelem, qui duos statuunt ordines rerum: quorum alter sub bono, alter sub malo continetur, utique illum saepe in logicis commentationibus exemplis ex aliorum potius quam ex sua sententia statuisse. Respondeo quod et apud Simplicium poteras legere, ideo bonum malumque contrariorum genera dici, quoniam alterum semper contrariorum rationem mali et deficientiae habet: ut nigrum si albo, et amarum si dulci comparetur. Ita enim contraria omnia ad bonum malumque reducuntur, quatenus omnis defectus mali rationem habet, quocirca et primo libro Physicae auscultationis dicitur contraria semper secundum melioris pejorisque invicem rationem comparari*) ».

> avais lu quelque peu le livre de Simplicius, chez qui il n'est jamais fait aucune mention de l'opposition contraire du bien et du mal[700].

Nous retrouvons ici les mêmes arguments de Simplicius analysés précédemment : un mal absolu ne peut exister et, par conséquent, il n'y a pas de véritable contrariété ontologique entre le bien et le mal[701]. Les choses « mauvaises » présentent toujours une certaine commistion (*admixtio*) et ne sont jamais entièrement mauvaises (*omnino mala*)[702].

À cet égard, Pic se réfère à l'usage que Thomas d'Aquin fait de Simplicius, soutenant que l'ensemble du discours vise à démontrer « que le mal n'existe pas et qu'il ne peut donc pas y avoir une véritable relation de contrariété entre le bien et le

---

[700] *Ioannes Picus Mirandula Antonio Citadino, salutem. Responsio objectionum secundarum*, p. 278-279 : *Quid enim aliud ea potissimum agit disputatione, quam ut probet malum esse nihil? Quod si malum nihil est, bono contrarium esse non potest, quoniam utrumque contrariorum natura aliquid est, atque hoc ipsum est quod ibi Thomas Simplicii auctoritates confirmat. Vide quantum aberras, qui confirmari testimonio Simplicii eam credis opinionem, quam ipse Simplicii testimonio infirmat. In quem errorem forte non incidisses si ipsum Simplicii librum aliquando legisses, apud quem nulla umquam fit mentio de boni malique oppositione contraria*.

[701] Voir *supra*, Partie I, Chapitre I.

[702] *Ibid.*, p. 280-281; *Cf. Ibid.*: « Si tu m'objectes l'ophtalmie et la maladie, dans lesquelles il semble que Thomas discerne une contrariété, je te recommanderai d'examiner ses paroles avec plus de diligence. Il ne dit pas en effet qu'elles sont contraires, mais, comme elles sont des privations, qu'elles se nomment pourtant parfois contraires. La raison pour laquelle il en décide lui-même ainsi t'apparaîtra si tu remarques que le mal même ignore absolument la propriété de son contraire. Il concède effectivement que les choses puissent obtenir de quelque façon le nom de contraire, dans la mesure où elles n'ont pas tout à fait la définition complète du mal, mais conservent quelque part de bonté, qu'elles n'ont pas encore perdue. C'est pourquoi elles sont contraires dans la mesure où elles ne sont pas tout à fait des maux. Mais si je t'opposais la mort et la cécité et te demandais si ce sont là de vrais maux selon l'opinion de Thomas, et encore s'ils sont réciproquement opposés par cette espèce de la contrariété dont tu parles ; je ne vois pas du tout ce que tu pourrais me répondre. En effet, si ce sont là des maux, le passage même d'où tu apportes le témoignage de Thomas en ta faveur, soutient très fermement qu'en aucune façon ceux-ci ne peuvent être des contraires selon l'espèce de la contrariété que tu produis sous mes yeux. Dans ton intention d'affirmer, selon l'opinion de Thomas, que le bien est opposé au mal par une opposition de contrariété, tu aurais certainement dû considérer qu'à propos de certains maux imparfaits, il est possible grâce à un mélange de bonté qu'ils conservent encore, de ne pas passer à la nature absolue et sans mélange du mal (*At si tibi ego mortem, si caecitatem opponam, quaeramque an haec ex sententia Thomae sint vera mala, rursusque an ea, quam tu dicis, contrarietatis specie invicem adversentur, quid sis responsurus, omnino non video. Nam si haec mala sunt et eo ipso loco unde Thomae pro te testimonium affers, ille nullo modo haec esse posse contraria, ea ipsa, quam tu in medium affers contrarietatis specie magna adseveratione contendat. Qua tu mente affirmas ex sententia Thomae bonum malo aliqua contrarietatis oppositione repugnare, certe hoc considerare debueras, quod de imperfectis quibusdam malis, ex ea quam adhuc retinent bonitatis ne, conceditur ad ipsam immixtam absolutamque mali naturam non esse transferendum*).

mal » – position diamétralement opposée à celle défendue par Cittadini. Thomas d'Aquin, écrit Pic, considère proprement la distinction entre privation et possession, et affirme que : « le mal s'oppose au bien de manière privative »[703]. Tout au long de la discussion, Pic démontre que « le mal n'est rien » et conclut qu'il est privation et non contraire.

L'attaque de Pic à l'encontre de Cittadini est directe : il refuse de lui attribuer faussement les opinions de Thomas et dénonce comme erronée sa lecture selon laquelle le bien et le mal seraient proprement et réellement contraires, thèse qu'il affirme ne pas être du tout confirmée par Simplicius. Selon Pic, en effet, *il n'y a pas un seul mot chez Simplicius à ce sujet* :

> Pourquoi faut-il, comme tu le montres, bouleverser toute la pensée de Thomas ? Et inventer ces je ne sais quelles demi-privations ? Et nier que Thomas, en ce passage, prend la possession et la privation au sens propre, alors qu'il dit que le mal s'oppose au bien par privation ? Est-ce qu'il ne prouve pas tout au long de la question que le mal n'est rien, et n'en conclut-il pas que le mal est une privation, pas un contraire ? Est-ce que la privation, qui n'est rien, est une demi-privation ? Nous disons de même que la cécité absolue à la définition du mal, non parce qu'elle est privée de tout bien, (qui l'ignore ?) mais parce qu'elle manque de tout ce bien précis dont elle est dite la privation, autant dire : la vue ; ce qui n'est pas le cas de l'ophtalmie. Ce sont là des maux dont Thomas ne veut en aucun cas dire qu'ils sont des contraires, quoiqu'ils aient la vraie définition du mal. Vraiment, celui qui dit que le mal est un contraire selon Thomas, ne se trompe pas moins que ce cher collègue qui prêtait à Simplicius des paroles qu'il n'a jamais dites[704].

En définitive, Pic souligne l'absurdité de la position de Cittadini. Comme le soulignent ces dernières paroles de Pic de la Mirandole, admettre une substantialité ontologique du mal conduit inévitablement à des apories logiques et des contradictions :

---

[703] *Joannis Pici Mirandulae responsio objectionarum tertiarum*, p. 326-329.
[704] *Ibid*., p. 327-329.

> Selon toi, le bien et le mal sont contraires, et tous deux sont quelque chose de positif : donc, ce qui est bien et ce qui est mal sont quelque chose de positif. De plus, toujours selon toi, le néant est un bien ; donc le néant, selon toi, est quelque chose de positif ; de plus, l'être et le quelque chose sont convertibles ; donc, selon toi, le néant est un être positif. Regarde un peu où ta chimère nous a menés[705].

En conclusion, tant chez Simplicius que chez Pic de la Mirandole, le mal se voit systématiquement dénié toute fondement ontologique : le mal est un παραὐπόστασις[706]. Autrement dit, il n'est pensable qu'en relation dérivative et négative au bien, dont il présuppose la préexistence et la prééminence. Toute réalité mauvaise est dès lors parasitaire : elle ne peut exister qu'à l'intérieur d'un horizon ontologique structuré par la primauté du bien. À cet égard, comme le montrent les textes analysés jusqu'à présent, trois niveaux d'analyse sont nécessaires : logique, morale et métaphysique.

Ces trois plans convergent vers une même orientation : celle d'un ordre dans lequel le bien conserve une primauté absolue, et où le mal, en tant que privation, ne peut remettre en cause ni la structure de l'être, ni la cohérence cosmique. Sur le plan logique, le mal ne saurait être identifié à un être au sens plein. Il relève d'un manque d'être, et se situe ainsi du côté du non-être ou d'un être diminué. Sur le plan moral, le mal apparaît dans l'agir humain de la possibilité même laissée à la volonté de se détourner du bien. C'est dans cette possibilité même – constitutive du libre arbitre – que se joue la condition de l'erreur morale. Enfin, sur le plan métaphysique, on s'interroge les fondements ultimes de l'être et de la réalité. L'existence du mal, comprise comme dégradation ou éloignement de ce principe, ne remet pas en question la *bonté* originelle du principe – du « Bien souverain, en Dieu lui-même »[707].

---

[705] *Ibid.*, p. 329 : *Bonum et malum, secundum te, sunt contraria, et utrumque contrariorum est aliquid positivum; ergo et quod est bonum est aliquid positivum, et quod est malum est alicuid positivum et secundum te non ens est bonum; ergo, secundum te, non ens est aliquid positivum. Et aliquid et ens convertuntur; ergo, secundum te, non ens est ens positivum. Vide quo nos perduxit tua Chvmera!*.

[706] Voir *supra*.

[707] Pic de la Mirandole, *Heptaple*, *cit*., p. 328.

Conclusion

Essayons à présent de reprendre les fils du parcours accompli. À la lumière de l'analyse développée, revenons à la question initiale en tentant d'y apporter une réponse aussi précise que possible : Simplicius a-t-il neutralisé la critique aristotélicienne adressée à Platon ?

Il semble légitime, au terme de notre recherche, de répondre par l'affirmative. Toutefois, cette neutralisation ne doit pas être comprise comme une atténuation théorique ou une élimination des divergences, mais bien plutôt comme une tentative d'intégration. Neutraliser la critique d'Aristote à l'égard de Platon, tout comme atténuer les différences qui les séparent, ne signifie ni les abolir ni les nier. Il s'agit plutôt de les prendre en compte, d'en faire le point de départ d'un travail d'élaboration de la pensée. Simplicius ne supprime pas la distance entre les deux, il la reconfigure. Ce qui mérite d'être souligné dans sa démarche herméneutique, c'est le mouvement qu'il initie : il reconnaît d'abord les ruptures entre Platon et Aristote, leurs vocabulaires spécifiques, ainsi que les divergences interprétation dans l'utilisation de certains concepts. C'est précisément après cette reconnaissance que débute l'entreprise propre de Simplicius, fondée sur une logique de recomposition et d'intégration.

Cela ne signifie pas qu'il n'ait jamais infléchi les textes ou les concepts qu'il mobilise. Cependant, il convient de garder à l'esprit le cadre dans lequel il s'inscrit : celui de la restauration d'une harmonie de la sagesse philosophique. En ce sens, la neutralisation opérée ne relève pas de la négation, mais d'une transformation de l'opposition en articulation : les divergences sont maintenues, mais insérées dans un projet plus large d'unification théorique. Il est également intéressant de noter la diversité des stratégies de lecture adoptées par Simplicius. Comme nous avons tenté de le montrer, il mobilise les textes de Platon et d'Aristote de manière plurielle : parfois dans une confrontation directe, parfois comme arrière-plan conceptuel commun à partir duquel il construit sa propre orientation. Cette double modalité interprétative – comparative dans les textes logiques et physiques, synthétique dans les textes moraux et théologiques – constitue l'une des marques distinctives de son

herméneutique. Cela nous conduit au second axe central de notre recherche : la conception du mal. Simplicius rejette de manière explicite toute forme de dualisme ontologique. Il n'existe pas de principe intrinsèque ou premier à l'origine du mal ; tout ce qui est trouve son fondement dans le bien, tandis que le mal apparaît comme une réalité secondaire, privative et accidentelle. Le mal, dès lors, n'a ni essence propre ni forme autonome. Face à cette conception, Simplicius se confronte à un double constat : le *mal* existe dans le monde sublunaire. Et plus encore, il y est nécessaire. Ce fait, observable, doit être expliqué. Comme le rappelle Socrate dans le *Théétète*, cité par Simplicius, il n'est pas possible que les maux disparaissent entièrement. Mais il est nécessaire qu'existe quelque chose d'opposé au bien.

Le mal, bien qu'il soit sans essence propre, est donc requis comme contrepartie. Toutes choses tendent naturellement vers le bien, et la matière – dénuée de forme en elle-même – ne contient pas le mal intrinsèquement. La matière et la privation, introduites par le Démiurge, participent à l'intégrité du cosmos : sans elles, l'univers serait incomplet. Cette perspective se prolonge sur le plan théologique : Simplicius invoque la volonté divine pour justifier la présence de ce que nous nommons communément le mal, mais qui, dans une perspective plus englobante, ne constitue pas un *mal en soi*, puisqu'il est intégré dans un ordre harmonique plus vaste. Cette conception du réel permet d'articuler l'expérience du mal et de la corruption au sein d'un cosmos essentiellement bon, émanant d'une bonté principielle. Dans l'ordre de la hiérarchie cosmique, les premières émanations de l'Un procèdent directement de sa nature et en sont l'expression la plus pure : elles sont ainsi désignées comme des bontés en soi et établies dans la béatitude éternelle.

Au second degré hiérarchique se tiennent les biens intermédiaires, perpétuellement ancrés dans le Bien, qu'ils ne possèdent cependant que par participation. Contrairement aux premières hypostases, ces réalités ne sont pas immobiles, mais portent en elles-mêmes le principe de leur propre mouvement, étant ainsi automotrices. Tel est le cas des âmes, qui, en raison de leur nature intermédiaire, se meuvent par elles-mêmes tout en animant le corps. Au dernier degré de l'ordonnancement hiérarchique se trouvent les biens ultimes, relégués à la sphère sublunaire. Ce qui distingue fondamentalement l'âme humaine de l'âme divine, c'est sa tendance à s'écarter de l'Intellect. Dotée de cette condition singulière, l'âme

humaine possède en elle-même la capacité de se tourner tantôt vers les réalités supérieures, tantôt vers les réalités inférieures.

Toutefois, en soi, l'essence de l'âme humaine est noble, et tant qu'elle demeure en elle-même, elle ne participe en aucune manière au mal. Mais c'est vrai aussi qu'elle peut soit s'élever vers sa source en se conformant à l'ordre divin et au Bien, soit s'en détourner en s'orientant vers le mal. Cette hiérarchie s'inscrit dans le plan parfait établi par Dieu et engendre une harmonie au sein de tout ce qui existe. En effet, sans l'existence des biens ultimes, les premiers eux-mêmes ne pourraient advenir : l'existence d'un degré inférieur confère à l'ordre supérieur la possibilité d'affirmer sa transcendance – et sa primauté ontologique – lui permettant de se maintenir dans son intégrité pure, exempt de toute altération et de tout devenir.

C'est précisément dans cette perspective qu'il faut évoquer le rôle du *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*. Destiné à l'origine à un usage propédeutique, ce texte prend, dans l'œuvre de Simplicius, la valeur d'un lieu privilégié de réflexion systématique sur la nature du mal. En reprenant l'affirmation stoïcienne de l'inexistence d'une « nature du mal », il développe une réfutation vigoureuse du dualisme manichéen : le mal n'a ni hypostase ni principe autonome, mais seulement une existence dérivée et parasitaire. Par ce refus d'accorder au mal une dignité ontologique, Simplicius entend préserver l'unicité du Bien. Le *Manuel* apparaît ainsi comme un espace où éthique, théologie et métaphysique s'entrelacent : la condition médiane de l'âme y fonde sa liberté et, par là même, sa responsabilité morale.

À travers ce parcours, Simplicius se révèle non seulement comme commentateur, mais comme philosophe à part entière. Il s'efforce de penser ensemble ce qui avait été historiquement séparé : Platon et Aristote, l'éthique et la théologie, la raison et la foi, le bien et le mal. En conclusion, avec la conscience des limites de cette recherche, nous avons tenté d'explorer les dimensions métaphysique, théologique et éthique de son œuvre, afin de mettre en lumière la richesse et la cohérence d'un auteur qui dépasse le rôle d'exégète pour s'imposer comme penseur systématique, porteur d'un projet intellectuel dont la résonance mérite d'être davantage approfondie.

Cette résonance trouve un écho singulier dans le contexte intellectuel de la Renaissance, notamment dans le projet de Pic de la Mirandole. L'épilogue de cette recherche, consacré à la permanence de cet héritage, a montré – sans prétendre offrir

une analyse exhaustive, mais en ouvrant plutôt une piste de recherche à poursuivre – comment la pensée simplicienne, transmise par les humanistes et intégrée dans les débats autour de la concorde entre Platon et Aristote, a contribué à façonner l'horizon intellectuel du Quattrocento. Pic lui-même reconnaissait en Simplicius un modèle de richesse et de fécondité, et plusieurs aspects de son projet concordiste trouvent une correspondance directe dans les stratégies herméneutiques du philosophe grec. Concorde doctrinale, anthropologie de la médiation, centralité du libre arbitre et hiérarchie des savoirs constituent autant de points de contact qui invitent à reconsidérer la portée historique de Simplicius. En conclusion, l'héritage simplicien ne se limite pas à offrir à la Renaissance un modèle de *concordia philosophica* : il alimente une réflexion qui progresse tout en retrouvant son point de départ, dans un mouvement de retour interprétatif – une ἐπιστροφή, au sens néoplatonicien du terme, où progrès et origine se rejoignent dans une même circularité.

Bibliographie

Textes anciens : éditions, traductions et commentaires

1. Textes de Simplicius

–, *Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, éd. H. Diels, CAG IX-X, Berlin, 1882, 1895.

–, *Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria*, éd. J. L. Heiberg, CAG VII, Berlin, 1894.

–, *in Aristotelis Categorias commentaria*, éd. C. Kalbfleisch, CAG, VIII, Berlin, 1907.

–, *Commentaire sur les Catégories*, I, introduction, première partie (p. 1-9, 3 Kalbfleisch), traduction par Ph. Hoffmann, avec la collaboration de I. et P. Hadot, commentaire et notes à la traduction par I. Hadot avec des appendices de P. Hadot et J.-P. Mahé, Leiden-New York-Copenhague-Cologne, Brill, I, 1990.

–, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète,* introduction et édition critique du texte grec par I. Hadot, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996.

–, *Commentaire sur les Catégories*, *chapitres 2-4*, traduction par Ph. Hoffmann, avec la collaboration de I. Hadot et P. Hadot, commentaire par C. Luna, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

–, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, *Chapitres I-XXIX*, texte établi et traduit par I. Hadot, *CUF*, Paris 2001.

–, *On Aristotle* Physics*, 1.5-9*, translated by H. Baltussen, M. Share, M. Atkinson and I. Mueller, with an Introduction by R. Sorabji, London, Bloomsbury, 2012.

–, *On Aristotle Physics* 5, translated by J.O Urmson, notes by P. Lautner, London-New- York, Bloomsbury, 2013.

–, *On Aristotle Categories 5-6*, translated by F. de Haas and B. Fleet, London, Bloomsbury, 2014.

–, *On Aristotle Physics 3*, translated by J.O. Urmson, Notes by Peter Lautner, London, Bloomsbury, 2014.

–, *On Aristotle Categories 7-8*, translated by B. Fleet, London, Bloomsbury, 2014.

–, *On Aristotle's Categories 1-4*, translated by M. Chase, London, Bloomsbury, 2014.

–, *On Aristotle Physics 4.1-5 & 4.10-14*, translated by J.O. Urmson, London, Bloomsbury, 2014.

–, *On Aristotle Physics 7*, translated by C. Hagen, London, Bloomsbury, 2014.

–, *On Aristotle Physics 2*, translated by B. Fleet, London, Bloomsbury, 2014.

–, *On Aristotle Physics 8.6-10*, translated by R. McKirahan, London, Bloomsbury, 2014.

–, *On Aristotle's On the Heavens 1.1–4*, translated by R. J. Hankinson, London, Bloomsbury, 2014.

–, *On the Heavens* 1.5-9, translated by R.J. Hankinson, London, Bloomsbury, 2014.

–, *On Aristotle On the Heavens* 2.10-14, translated by I. Muller, London, Bloomsbury, 2014.

–, *On Aristotle On the Soul 3.1-5*, translated by H. J. Blumenthal, London, Bloomsbury, 2014.

–, *Commentaire sur la Physique d'Aristote, livre II, ch. 1-3*, introduction, traduction, notes et bibliographie par A. Lernould, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2019.

–, *On Epictetus Handbook 1*-26, translated by by C. Brittain & T. Brennan, London-New York, Bloomsbury 2020.

–, *Apprendre à philosopher dans l'antiquité tardive*. *Commentaire à la seconde partie du Manuel d'Épictète*, introduction et traduction par I. Hadot, annotation de I. Hadot et S. Toulouse, Paris, Vrin, 2022.

2. Autres textes

AGATHIAS, *Histoires. Guerres et malheurs du temps sous Justinien*. *Introduction, traduction et notes par P. Maraval*, Paris, 2007.

ALEXANDRE D'APHRODISE, *Commentaire à la Métaphysique d'Aristote*, 668, 3-4. Éd. par M. Hayduck, *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria* [*Commentaria in Aristotelem Graeca* 1], Berlin, 1891.

ANONYME, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L. G. Westerinck, traduit par J. Trouillard, avec la collaboration de A.-Ph. Segonds, Paris, les Belles Lettres, 1990.

ANONYME, *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, a cura di A. Motta, Roma, Armando Editore, 2014.

ARISTOTE, *Physique*, présentation, traduction et notes de P. Pellegrin, Flammarion, Paris, 2000.

ARISTOTE, *Métaphysique,* Présentation et traduction par M.P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion, 2000.

ASCLEPIUS, *In Aristotelis methapysicorum libros A-Z commentaria*, 77,2-4, éd. par M. Hayduck, Berlin, Reimer, 1888.

AMMONIUS, *Commentaire aux Catégories d'Aristote*, I,1 éd. A. Busse, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IV, 4, Berlin, Reimer, 1895.

BESSARION, éd. par L. Mohler*, Aus Bessarions Gelehrtenkreis : Abhandlungen, Reden, Briefe von Bessarion, Theodoros Gazes, Michael Apostolios, Andronikos Kallistos, Georgios Trapezuntinos, Niccolò Perotti, Niccolò Capranica [Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen*], Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1942.

–, *Contro il calunniatore di Platone*, a cura di E. Del Soldato; nota critica di I. Privitera, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2014

–, *La natura delibera. La natura e l'arte*, a cura di P.D. Accendere e I. Privitera, prefazione di John Monfasani, Milano, Bompiani, 2022.

CORPUS HERMETICUM 2, 2-54, éd. par A.-J. Festugière et A.D. Nock, *Corpus Hermeticum*, vol. 2, Paris, Les Belles Lettres, 1946.

CICERON, *Les Académiques,* trad. par J. Kany-Turpin, presentation de P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2010.

CLAUDE ÉLIEN*, Histoires diverses*, IV, 9, 20-29, trad. par M. Dacier, *Histoires diverses d'Élien,* traduites du grec, avec le texte en regard, et de notes par M. Dacier, Paris, de l'Imprimerie d'Auguste Delalain, 1827.

DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, t. I-III, texte établi par L.G. Westernink et traduit par J. Combès, Paris, 1986, 1989, 1991.

–, *Commentaire sur le Philèbe de Platon,* texte établi, traduit et annoté par G. Van Riel, en collaboration avec C. Macé et J. Follon, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres,* trad. fr. sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, 1999.

DE TREBIZONDE, GEORGE, *Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis*, Venise, Iacobum Pentium de Leuco, 1523.

EUSEBE DE CESAREE, *Préparation évangélique*, éd. critique par Karl Mras. 2 vol. (*Die griechischen christlichen Schriftsteller*, 43.1–43.2), Berlin, Akademie Verlag, 1954, 1956.

GUGLIELMO DOROTEO VENETO, *Simplicii Summi Peripatetici et Platonici commentarium. In decem Cathegorias Aristotelis*, Venise, Hieronymum Scotum, 1540.

JAMBLIQUE*, Les mystères d'Égypte*, I, 18, 52-68, édition critique de référence, avec traduction de É. des Places, *Jamblique. Les mystères d'Égypte*, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

MARINUS, *Proclus ou Sur le bonheur*, édité par H. D. Saffrey et A.P. Segonds (avec la collaboration de C. Luna), Paris, Les Belles Lettres (CUF), 2001.

MARSILE FICIN, *Opera omnia*, Bâle, Heinric Petri, 1576.

PHILOLAÜS, *Fragments*, édition critique par H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, Berlin, Weidmann, 1951.

PHOTIUS, *Bibliothèque*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

PIC DE LA MIRANDOLE, *Opera Omnia Ioannis Pici Mirandulae Concordiaeque comitis theologorum et philosophorum sine controversia principis*, Basilae, Henricus Petri, 1557.

–, *De l'être et de l'un*, à Ange Politien, *L'esprit du Quattrocento Pic de la Mirandole. De l'être et de l'un & réponse à Antionio Cittadini*, éd. par S. Toussaint, Paris, Classic Garnier, 1995.

–, *Oeuvres philosophiques*, texte latin, trad. et notes par O. Boulnois et G. Tognon, suivis *d'une Étude sur « Humanisme et dignité de l'homme » selon Pic de la Mirandole* par O. Boulnois, préface par G. Tognon, PUF, Paris, 2004.

PLATON, *Œuvres complètes*, II, traduction nouvelle et notes par L. Robin, avec la collaboration de M.J. Moreau, Gallimard, Paris 1950.

–, *Œuvres Complètes*, sous la direction de L. Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

–, *Timeo*, éd. par F. M. Petrucci, introduction de F. Ferrari, Milano, Mondadori, 2022.

PLOTIN, *Ennéades*, texte grec et traduction francaise par É. Brehier, 7 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1924-1938.

PLÉTHON GEMISTE, *Contra Scholarii pro Aristotele Obiectiones*, I, 15-II,13, édite par E.V. Maltese, Leipzig, Teubner, 1988.

PORPHYRE, *Vie de Plotin*, établie et traduite par É. Bréhier, révisée par Sébastien Morlet, Les Belles Lettres, Paris, 2013.

PROCLUS, *Théologie Platonicienne*, I, texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L.G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

–, *Trois études sur la providence* III, *De l'existence du mal*, texte établi et traduit par D. Isaac, avec une note additionnelle par C. Steel, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

–, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, Tome I, texte établi et traduit par A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

–, *I Manuali. I testi magico -teurgici*, Marino di Neapoli, *Vita di Proclo*, traduzione, prefazioni, note e indici di C. Faraggiana di Sarzana, Saggio introduttivo di G. Reale, Milano, Rusconi, 1999.

–, *Teologia Platonica*, a cura di M. Abbate, Prefazione di W. Beierwaltes, Milano, Bompiani, 2019.

SYRIANUS, *In Aristotelis metaphysica commentaria*, ed. Kroll, W., Berlin, 1902.

TORQUATO TASSO, *Il Malpiglio secondo*, in *Dialoghi*, a cura di G. Baffetti, introduzione di E. Raimondi, Milano, Rizzoli, 1998.

Bibliographie secondaire

ABBATE, MICHELE, « Parypóstasis : il concetto di male nella quarta dissertazione del Commento alla Repubblica di Proclo », *Rivista di Storia della Filosofia*, 53, 1998, p. 109-115.

–, « Il "linguaggio dell'ineffabile" nella concezione procliana dell'Uno-in-sé », *Elenchos*, 12, 2000, p. 305-327.

–, *Saggio introduttivo*, in Proclo, *Commento alla Repubblica di Platone*, Milan, Bompiani, 2004.

–, « Il ruolo del commento come forma del 'fare filosofia' nella scuola platonica di Atene al tempo di Proclo », *Rivista di indagine filosofica della conoscenza*, 6/7, 2020, p. 23-42.

–, « La 'retorica dell'assoluto'e la sua funzione in Proclo e Damascio: oltre l'apofatismo », *Rivista di filosofia Neo-Scolastica*, 112, 2020, p. 127-146.

–, *Why is everything full of gods? Metaphysical and theological explanation of divine presence in the cosmos according to Proclus and other late Neoplatonic authors*, in L. Cardullo, J. Finamore, C. Militello (éd. par), *Platonism Through the Centuries.*

Selected Papers from the 20th Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies, Chepstow, Prometheus Trust, 2025, p. 133-150.

ADDEY, CRYSTAL, *The Role of Divine Providence, Will and Love in Iamblichus' Theory of Theurgic Prayer and Religious Invocation,* in E. Afonasin, J. Dillon, J. F. Finamore (éd. par), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism,* Leiden–Boston, Brill, 2012, pp. 148-167.

–, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*, Farnham, Ashgate 2014.

AERTS, SASKIA, *Conflicting Authorities? Hermias and Simplicius on the Self-Moving Soul*, in M. Erler, J.E. Heßler, F. M. Petrucci (éd. par), *Authority and Authoritative Texts in the Platonist Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p. 178-200.

AGAMBEN, GIORGIO, « Aby Warburg e la scienza senza nome », *Aut Aut*, 1984, p. 51-66.

–, *Stanze : parole et fantasme dans la culture occidentale*, trad. par Y. Hersant, Paris, Payot & Rivages, 1998.

ALLEN MICHEAL, J.B, *The Second Ficino-Pic Controversy: Parmenidean Poetry, Eristic, and the One*, in G. Gargagnini, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Firenze, Olschki, 1986, p. 417-455.

–, *The Renaissance : Platonism* , in R. H. Popkin (éd. par), *The Columbia History of Western Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1999, p. 303-315 ; rèpris in M. J. B. Allen, *Studies in the Platonism of Marsilio Ficino and Giovanni Pic*, London, Routledge, 2017, p. 1-14.

–, *Renaissance Neoplatonism*, in G. P. Norton (éd. par), *The Cambridge History of Literary Criticism*, III, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 435-44 ; répris in M. J. B. Allen, *Studies in the Platonism of Marsilio Ficino and Giovanni Pic*, London, Routledge, 2017, p. 39-48.

ATHANASSIADI, POLYMNIA, *Damascius. The Philosophical History*, Athènes, Apamea Cultural Association, 1999.

–, *The Chaldaean Oracles : Theology and Theurgy*, in P. Athanassiadi, F. Michael (éd. par), *Pagan monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 149-183.

–, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numénius à Damascius*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

–, « Le théurge comme dispensateur universel de la grâce : entre les Oracles chaldaïques et Jamblique », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 61, 2015, p. 41-68.

–, *Mutations of Hellenism in Late Antiquity*, New York, Routledge, 2016.

AUBENQUE, PIERRE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1963.

–, *Sur l'ambivalence du concept aristotélicien de substance*, dans N. L. Cordero (éd. par) *Ontologie et dialogue*. *Hommage à P. Aubenque*, Paris, Vrin, 2000.

AUBRY, GWENAËLLE, *Dieu sans la puissance.* Dunamis *et* energeia *chez Aristote et Plotin*, Paris, Vrin, 2006.

BABUT, DANIEL, *L'unité de l'Académie selon Plutarque. Notes en marge d'un débat ancien et toujours actuel*, in M. Bonazzi, C. Lévy, C. Steel (éd. par), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 63-98.

BAGHDASSARIAN, FABIENNE, *La question du divin chez Aristote : discours sur les dieux et science du principe*, Leuven, Peeters, 2016.

–, « Principe du bien et principe du mal chez Aristote », *Chôra. Revue d'études ancienne et médiévales*, 15-16, 2017-2018, p. 333-358.

–, *Méthapysique Lambda*, présenté et traduit par F. Baghdassarian, Paris, Vrin, 2019.

BALTES, MATTHIAS, « Was ist antiker Platonismus? », *Studia Patristica*, 24, 1992, p. 219-238.

BALTUSSEN, HAN, *Philosophy and Exegesis in Simplicius. The Methodology of a Commentator*, London-New York, Bloomsbury, 2008.

–, « Simplicius and the Subversion of Authority », *Antiquorum Philosophia*, III, 2009, p. 121-136.

–, *Simplicius of Cilicia*, in L. Gerson (éd.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 711-732.

BEGUIN, VICTOR, « Ineffable et Indicible chez Damascius », *Les Études philosophiques*, 4, 2013, p. 553-569.

BERTI, ENRICO, *La filosofia del primo Aristotele*, Cedam, Padova 1962.

–, *Le dottrine non scritte di Platone "Intorno al bene" nelle testimonianze di Aristotele*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1991.

–, *L'uno e i molti nella* Metafisica *di Aristotele*, in V. Melchiorre (éd. par), *L'Uno e i molti*, Milano, Vita e pensiero, 1990, p. 155-180.

–, *Il* Filebo *e le dottrine non scritte di Platone*, in P. Cosenza (éd. par), *Il Filebo di Platone e la sua fortuna. Atti del Convegno di Napoli 4-6 novembre 1993*, Napoli, D'Auria, 1996, p. 191-204.

–, « Dialettica e principi nel *Filebo* di Platone », *Studi aristotelici*, L'Aquila, 1975.

–, *Aristotele*. *Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Bompiani, Milano, 2004.

–, *Nuovi studi aristotelici V, dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, Brescia, Morcelliana, 2020.

BETTINZOLI, ATTILIO, « 'Lisippo e Apelle': Appunti in Margine al Carteggio Poliziano-Pico », *Lettere Italiane*, 56, 2004, p. 368-409.

BISCONTI, DONATELLA, « *Deus est silentium :* Ficino, Pico della Mirandola e l'*itinerarium dialecticum ad Unum »*, *Arzanà. Cahiers de littérature médiévale italienne*, p. 120-145 [Aussi en ligne, mis en ligne le 01 juillet 2022 ; http:// journals.openedition.org/arzana/2175].

BOERI, MARCELO, *Plato and Aristotle on What Is Common to Soul and Body. Some Remarks on a Complicated Issue*, in M. Boeri, Y. Y. Kanayama, & J. Mittelmann (éd. par), *Soul and Mind in Greek Thought: Psychological Issues in Plato and Aristotle*, Springer, 2018, p. 153-176.

BONAZZI, MAURO, *Il platonismo*, Torino, Einaudi, 2015.

BOYS-STONES, GEORGE, *"Middle" Platonists on Fate and Human Autonomy'*, in R. Sorabji, R.W. Sharples (éd. par), *Greek and Roman Philosophy 100 BC to 200 AD*, vol. 2, London, Institute of Classical Studies, 2007, p. 431-447.

–, *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250. An introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

BRUMANA, SELENE I. S., *Gli sviluppi dell'aristotelismo in età post-ellenistica*, in M. Migliori, A. Fermani (dir.), *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*, Brescia, Scholè, 2020.

CARDULLO, LOREDANA, *Introduzione*, in *Asclepio di Tralle, Commentario al libro Alpha meizon (A) della Metafisica di Aristotele*, edizione, traduzione e note a cura di L. Cardullo, Acireale-Rome, Bonanno Editore, 2012.

–, *Disordine e dismisura. Il male in Platone*, in G. Bentivoglio, F. Coniglione, G. Magnano San Lio, *Filosofia Storia Politica. Studi di storiografia filosofica offerti a Giuseppe Cacciatore*, Bonanno Editore, Roma, 2016, p. 57-78.

–, « Il male come "privazione". Simplicio e Filopono in difesa della materia », *Peitho. Examina antiqua,* 8, 2017, p. 391-408.

–, *Evil as* alogon *in the post-Plotinian Neoplatonism. Again on the Uniqueness of the Principle between Athens and Alexandria*, in R. L. Cardullo, F. Coniglione (éd. par), *Reason and no-Reason from Ancient Philosophy to Neurosciences. Old Parameters, new Perspectives*, Bahnstraße, Academia Verlag, 2017, p. 47-63.

CHERNISS, HAROLD, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1944.

CHIARADONNA, RICCARDO, « Essence et prédication chez Porphyre et Plotin *»*, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 82, 1998, p. 577-606.

–, *Plotino*, Roma, Carocci, 2009.

–, « Medioplatonismo e Aristotelismo », *Rivista di Storia della filosofia*, 2, 2015, p. 425-445.

–, *Platonismo*, Bologna, Il Mulino, 2021.

CHILCOTT, C.M., « The Platonic Theory of Evil », *Classical Quarterly*, 17, 1923, p. 27-31.

CHLUP, RADEK, *Proclus. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

COMBES, JOSEPH, « Négativité et procession des principes chez Damascius », *Revue des Études Augustiniennes,* 22, 1976, p. 114-133.

–, *La théologie aporétique de Damascius*, dans J. Bonnamour, J.-Cl. Dupas (éd. par), *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard (Les Cahiers de Fontenay 1922)*, Paris, ENS, 1981, p. 125-139.

–, *Les trois monades du* Philèbe *selon Proclus,* dans J. Pépin, H.D. Saffrey (éd.par), *Proclus lecteur et interprète des anciens. Actes du Colloque International du CNRS, Paris, 2-4 oct.,* Paris, Editions du CNRS, 1987, p.177- 190.

COOPE, URSULA, « Rational Assent and Self-Reversion: a Neoplatonist Response to the Stoics », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 50, 2016, p. 237-287.

CORRIAS, ANNA, *The Renaissance of Plotinus. The Soul and Human Nature in Marsilio Ficino's Commentary on the* Enneads, New York, Routledge, 2020.

–, et DEL SOLDATO, EVA, (éd. par), *Harmony and Contrast: Plato and Aristotle in the Early Modern Period*, Oxford, Oxford University Press, 2022.

–, « Plotinus on the Daemon as the Soul's Erotic Disposition towards the Good », *Elenchos*, 44, 2023, p. 313-331.

CORRIGAN, KEVIN, *Plotinus'Theory of Matter-Evil and the Question of Substance in Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Leuven, Peeters, 1996.

COYLE, KEVIN, J. *Manichaeism and Its Legacy*, Brill, Leiden-Boston, 2009.

D'ANCONA, CRISTINA, *Storia della filosofia nell'Islam Medievale*, Torino, Einaudi, 2005.

D'HOINE, PETER, « Les arguments de Proclus contre l'existence d'Idées des maux », *Études platoniciennes*, 8, 2011, p. 75-103.

DE PACE, ANNA, *La scepsi, il sapere e l'anima: dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano, LED, 2002.

DEL SOLDATO, EVA, *Introduzione*, in Bessarione, *La natura delibera. La natura e l'arte*, éd. par P.D. Accendere, I. Privitera, Bompiani, Milano, 2014.

–, *Plato between Pavia and Milan in the Sixteenth Century*, in E. Del Soldato et M. Vanhalen (éd. par), *Teaching Plato in Italian Renaissance Universities*, Turnhout, Brepols, 2024, p. 119-148.

DELCOMMINETTE, SYLVAIN, *Le* Philèbe *de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden-Boston, Brill, 2006.

–, *Qu'est-ce qu'un principe selon Aristote* ?, in M.A. Gavray, A. Michalewski, *Les principes cosmologiques du platonisme. Origines, influences et systématisation*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 39-62.

DES PLACES, EDOUARD, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique,* Paris, Klincksieck, 1964.

DI BRANCO, MARCO, *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano*, Firenze, Olschki, 2006.

DILLON, JOHN, *The Middle Platonists. A Study of Platonism (80 B.C. – 220 A.D.)*, London, Duckworth, 1977.

DIXSAUT, MONIQUE, « Platon et la question du mal », *Cahiers d'Études lévinassiennes*, 8, 2009, p. 171-189.

DODDS, ERIC, R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1951.

DONINI, PIERLUIGI, *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, in P. Donini, *Commentary and Tradition*, *Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, ed. by M. Bonazzi, Berlin-New York, De Gruyter, 2011, p. 211-282.

–, « Genealogie Platoniche », *Rivista di Storia della Filosofia*, 68, 2013, p. 439-458.

–, *Platone e Aristotele nella tradizione pitagorica secondo Plutarco*, in P. Donini et M. Bonazzi (éd. par), *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlin, De Gruyter, 2020, p. 359-373.

DRAGONA-MONACHOU, MYRTO, *Divine Providence in the Philosophy of the Early Empire*, in W. Haase (éd. par), *Philosophie, Wissenschaften, Technik.* 7, Berlin, New York, de Gruyter, 1994, p. 4417-4490.

EBGI, RAPHAEL, *Saggio introduttivo*, in Giovanni Pico della Mirandola*, De ente et Uno. Con le obiezioni di Antonio Cittadini e le riposte di Giovanni Pico della Mirandola*, éd. par R. Ebgi, Milano, Bompiani 2010, p. 43-157.

EDELHEIT, AMOS, « The 'scholastic' theology of Giovanni Pico della Mirandola: between biblical faith and academic skepticism », *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 74, 2007, p. 523-570.

–, *A Philosopher at the Crossroads*. *Giovanni Pico Della Mirandola's Encounter with Scholastic Philosophy*, Leiden, Brill, 2022.

FAZZO, SILVIA, « L'exégèse du livre Lambda de la *Métaphysique* d'Aristote dans le *De principiis* et dans la *Quaestio I.1* d'Alexandre d'Aphrodise », *Laval théologique et philosophique*, 64, 2008, p. 607-626.

–, *Commento al libro* Lamda *della* Metafisica *di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2012.

FERMANI, ARIANNA, *Man is unhappy in many ways. Some examples of the multifocal approach inside the platonic reflection*, in E. Cattanei, A. Fermani, M. Migliori (éd. par), *By the Sophists to Aristotle through Plato. The necessity and utility of a Multifocal Approach*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2016, p. 67-84.

–, « "Il dio non ha colpa" (Platone, *Repubblica* X, 617 E 1-2). I volti e le ragioni dell'infelicità umana nella riflessione platonica », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 2022, p. 1-18.

FERRARI, FRANCO, « Quando, come e perché nacque il platonismo », *Athenaeum*, 2012, p. 71-92.

–, *Esegesi, sistema e tradizione: la prospettiva filosofica del medioplatonismo*, in C. Riedweg (éd. par), *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen. Zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike*, Berlin-New York, De Gruyter, 2017, p. 33-60.

FERRO, ANTONIO, *Aristotle on Self-Motion : The Criticism of Plato in* De Anima *and* Physics VIII, Basel, Schwabe Verlag, 2022.

FERRONI, LORENZO, *Where did Matter appear from? A Syntactic Problem in a Plotinian Anti-gnostic Treatise*, in K. Corrigan, T. Rasimus (ed. by), *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World. Essays in Honour of John D. Turner*, Leiden, Brill 2013, p. 459-463.

FESTUGIERE, ANDRE-JEAN, « Studia Mirandulana », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 7, 1932, p. 143-250.

–, *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971.

–, « Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus », *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 585-596.

FINAMORE, JOHN, F., *Reason and Irrationality: The intersection of philosophy and magic in later Neoplatonism*, in R. C. Fowler, *Plato in the Third Sophistic* (éd. par), Berlin, München, Boston, De Gruyter, 2014.

FREDE, DOROTHEA, *Theodicy and Providential Care in Stoicism*, in M. Frede, Laks (eds.), *Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath,* Leiden-Boston, Brill, 2002, p. 85-117.

FREDE, MICHEAL, *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, éd. par A.A. Long, with a foreword by D. Sedley, Berkeley, University of California Press, 2011.

GABOR, GARY, *When should a Philosopher Consult divination? Epictetus and Simplicius on Fate and What is Up to Us*, in P. d'Hoine, G. Van Riel (éd. par) *Fate, providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in honour of Carlos Steel,* Leuven, Leuven University Press, 2014, p. 325-240.

GAISER, KONRAD, *La dottrina non scritta di Platone. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*, Milano, Vita e Pensiero, 1994.

GALPERINE, MARIE-CLAIRE, *Introduction*, dans Damascius*, Des Premiers principes. Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M. C. Galpérine, Paris, Verdier, 1987.

GARIN, EUGENIO, in Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et Uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1942.

–, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Bibliopolis, Napoli, 1994.

GAVRAY, MARC-ANTOINE, *Simplicius lecteur du* Sophiste*.Contribution à l'étude de l'exégèse néoplatonicienne tardive*, Paris, Klinksieck, 2007.

–, « Archytas lu par Simplicius. Un art de la conciliation », *The International Journal of the Platonic Tradition*, 5, 2011, p. 85-158.

–, « Confronter les Idées. Un exemple de conciliation litigieuse chez Simplicius »*, Études Platoniciennes*, 7, 2011, p. 145-160.

–, *Au terme d'une tradition : Simplicius, lecteur du* Phédon, in S. Delcomminette, P. D'Hoine, & M.-A. Gavray (éd. par), *Ancient Readings of Plato's Phaedo*, Leiden, Brill, 2015, p. 296-297.

–, *Reconciling Plato's and Aristotle's Cosmologies. Attempts at Harmonization in Simplicius*, in B. Strobel (éd. par), *Die Kunst der philosophischen Exegese bei den spätantiken Platon- und Aristoteles-Kommentatoren*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2019, p. 101-126.

–, *"Il n'est pas bon que plusieurs gouvernent". Théologie aristotélicienne et philosophie première dans l'école d'Ammonius*, dans F. Baghdassarian, I. Papachristou, S. Toulouse (éd. par), *Relectures néoplatoniciennes de la théologie d'Aristote*, Baden-Baden, Academia Verlag, 2020, p. 123-149.

–, et HOFFMANN, PHILIPPE, *Modes d'exposition de la théologie dans le néoplatonisme athénien (Proclus, Damascius, Simplicius)*, dans O. Boulnois, Ph. Hoffmann, C. Lafleur, J.M. Narbonne, *L'esprit critique dans l'antiquité II. La naissance de la théologie comme science*, Paris, Les Belles Lettres, 2024, p. 219-258.

GENTILE, SEBASTIANO, *Questioni di autografia nel Quattrocento fiorentino*, in G. Baldassarri, M. Motolese, P. Oricaccioli, E. Russo (éd. par), *'Di mano propria'.Gli*

autografi dei letterati italiani, Atti del convegno, Forlì, 24-27 novembre 2008, Roma, Salerno Editrice, 2010, p. 185-210.

GERSON, LLOYD P., *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2005.

GERSON, LLOYD, P. « What is Platonism? », *Journal of History of Philosophy*, 2005, p. 253-276.

GIGLIONI, GUIDO, *Philosophy,* in S. Knight, S. Tilg (éd. par), *The Oxford Handbook of Neo-Latin*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

GILL, MARY LOUISE, *Aristotle on Self-Motion,* in M.L. Gill, J.G. Lennox, (éd. par), *Self-Motion from Aristotle to Newton*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

GOLITSIS, PANTELIS, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote*, Berlin-New York, De Gruyter, 2008.

–, « On Simplicius' Life and Works: A Response to Hadot », *Aestimatio. Sources and Studies in the History of Science*, 12, 2015, p. 56-82.

GOURINAT, JEAN-BAPTISTE, *Les stoïciens et l'âme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

–, *Le premier moteur selon Physique* VIII et *Métaphysique* Λ : *physique et philosophie première*, dans M. Bonelli, *Physique et métaphysique chez Aristote*, Paris, Vrin, 2012, p. 175-206.

GRELLARD, CHRISTOPHE, HOFFMANN, PHILIPPE, LAVAUD, LAURENT (éd.), *Genèses antiques de la foi,* Turnhout, Brepols, 2020.

GRIFFIN MIRIAM, BARNES, JONATHAN, (dir.), *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, vol. I, Oxford, Clarendon Press, 1989.

GULDENTOPS, GUY, *Plato's Timaeus in Simplicius'* In De caelo. *A Confrontation with Alexander*, in T. Leinkauf et C. Steel (éd. par), *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance (Plato's Timaeus and the foundations of cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance)*, Leuven, Leuven University Press, 2005, p. 195-212.

H.-D. SAFFREY, « Les débuts de la théologie comme science (IIIe–VIe siècle) », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1996, p. 201-220.

HADOT, ILSETRAUT, « La tradition manuscrite du Commentaire de Simplicius sur le Manuel d'Epictete », *Revue d'Histoire des Textes*, 8, 1978, p. 1-108.

–, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études Augustiniennes, 1978.

–, (éd.), *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28 septembre - 1er octobre 1985)*, Berlin-New York, De Gruyter, 1987.

–, *Le Commentaire de Simplicius sur le Manuel d'Épictète comme exercice spirituel*, in C. Moreschini (éd.), *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica. Atti del Terzo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi*, Napoli, M. D'auria, 1995, p. 175-185.

–, « Le commentaire philosophique continu dans l'Antiquité », *Antiquité Tardive*, 5, 1997, p. 169-176.

–, « Dans quel lieu le néoplatonicien Simplicius a-t-il fondé son école de mathématiques, et où a pu avoir lieu son entretien avec un manichéen? », *International Journal of Platonic Tradition*, 2007, p. 42-107.

–, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, trad. M. Chase, Leiden–Boston, Brill, 2015.

HADOT, PIERRE, *La survie du commentaire de Simplicius sur le Manuel d'Épictète du XVe au XVIIe siècles : Perotti, Politien, Steuchus, John Smith, Cudworth*, dans I. Hadot (éd. par), *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie: Actes du colloque international de Paris (28. sept. - 1er oct. 1985)*, Berlin, Boston, De Gruyter, 1987, p. 326-368.

HANKINS, JAMES, *Plato in the Italian Renaissance*, Vol. I, Leiden, Brill, 1990.

–, *George of Trebizond, Renaissance Libertarian ?*, in A. Frazier et P. Nold (éd. par), *Essays in Renaissance Thought and Letters: In Honor of John Monfasani*, Leiden-Boston, Brill, 2015, p. 87-106.

HOFFMANN, PHILIPPE, *Catégories et Langage selon Simplicius. La question du 'skopos' du traité aristotélicien des* Catégories, dans I. Hadot (éd. par), *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie: Actes du colloque international (Paris, 28 sept.-1er oct. 1985)*, Berlin, New York 1987, p. 61-90.

–, *Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon : de l'invective à la réaffirmation de la transcendance du Ciel*, dans I. Hadot (éd.), *Simplicius : sa vie, son œuvre, sa survie (Actes du colloque international « Simplicius », Paris, Fondation Hugot du Collège de France, 28 septembre – 1er octobre 1985)*, Berlin-New York, De Gruyter, 1987, p. 183-221.

–, *Simplicius' Polemics*, in R. Sorabji (éd.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, London, Duckworth, 1987, p. 57-83.

–, *L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius*, dans C. Lévy, L. Pernot (éd. par), *Dire l'évidence (Philosophie et rhétorique antiques), Actes du colloque de Créteil et de Paris 24-25 mars 1995,* Paris, 1997, p. 335-390.

–, *La triade chaldaïque ἔρως, ἀλήθεια, πίστις : De Proclus à Simplicius*, dans A. Ph Segonds, C. Steel (éd. par), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Presses Universitaires de Louvain et Les Belles Lettres, Paris, 2000, p. 469-89.

–, *Les Bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des Ve et VIe siècles*, in C. D'Ancona (éd.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leyde-Boston, Brill, 2007, p. 135-154.

–, *La place du Timée dans l'enseignement philosophique néoplatonicien : ordre de lecture et harmonisation avec le De caelo d'Aristote. Étude de quelques problèmes exégétiques*, in F. Celia et A. Ulacco (éd.), *Il Timeo. Esegesi greche, arabe, latine*, Pise, Pisa University Press, 2012, p. 133-172.

–, *Un grief antichrétien chez Proclus : l'ignorance en* théologie, dans A. Perrot (éd.), Les *Chrétiens et l'Hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2012, 161-197.

–, *Science théologique et foi selon le Commentaire de Simplicius au De caelo d'Aristote*, dans E. Coda, C. Martini Bonadeo (éd.), *De l'Antiquité tardive au Moyen*

Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche, Paris 2014, p. 277-363.

–, « Les âges de l'humanité et la critique du christianisme selon Damascius », *Revue de l'histoire des religions*, 4, 2017, p. 737-775.

–, *Les prières en prose de Simplicius entre rhétorique et théologie*, dans Ph. Hoffmann, A. Timotin (éd.), *Théories et pratiques de la prière à la fin de l'Antiquité,* Turnhout, Brepols, 2020, p. 209-267.

HOINE, PETER, *Syrianus and Proclus on Aristotle*, in A. Falcon (éd.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden, Brill, 2016, p. 374-393.

IERODIAKONOU, KATERINA, *The Greek concept of* Sympatheia *and Its Byzantine Appropriatium in Michael Psellos*, in P. Magdalino, M. Mavroudi, *The Occult Science in Byzantium*, Geneva, La Pomme d'Or, 2006 p. 97-117.

JAEGER, WARNER, *Aristoteles*, *Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmann, 1923.

JOURDAN, FABIENNE ; VASILIU, ANCA (coord.), « Dualismes. Doctrines religieuses et traditions philosophiques », *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, Hors-série, 2015.

KARAMANOLIS, GEORGE, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonist on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford, Clarendon Press, 2005.

KIBRE, PEARL, *The library of Pic de la Mirandole*, New York, Columbia University Press 1936.

KRÄMER, HANS, *Platone e i fondamenti della* metafisica, éd. par G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1982.

KRAYE, JILL, *Pic on the Relationship of Rhetoric and Philosophy* in M. V. Dougherty, *Pic de la Mirandole: New Essays,* Cambridge, Cambridge University Press, 2008*,* p. 13-36.

–, *The Philosophy of the Italian Renaissance*, in J. Sellars (éd. par), *The Routledge Handbook Of The Stoic Tradition*, London, New-York, Routledge, 2016, p. 133-144.

KRISTELLER, PAUL O., *Supplementum Ficinianum Marsilii Ficini Florentini Philosophi Platonici opuscula inedita et dispersa*, Firenze, Olschki, 1937.

–, *Neoplatonismo e Rinascimento*, in P. Prini, *Il neoplatonismo nel rinascimento*. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1993, p. 9-28.

LANE FOX, ROBIN, *Appendix: Harran, the Sabians and the Late Platonist 'Movers'*, in A. Smith (éd.), *The Philosopher and the Society in Late Antiquity. Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2005, p. 231-244.

LAVAUD, LAURENT, « L'ineffable et l'impossible : Damascius au regard de la déconstruction », *Philosophie*, 96, 2007, p. 46-66.

LEFEBVRE, DAVID, Dynamis. *Sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance*, Paris, Vrin, 2018.

LEWY, HANS, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism inthe Later Roman Empire*, Paris, Institut d'Études Augustinienne, 2011.

LLOYD, ANTHONY C., *Procession and Division in Proclus,* in H.J. Blumenthal, A. C. Lloyd *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism: Syrianus, Proclus, and Simplicius: Papers and Discussions of a Colloquium Held at Liverpool, 15–16 April 1982*, Liverpool, Liverpool University Press, 1982, p. 18-42.

–, *Parhypostasis in Proclus*, dans *Proclus et son influence*. *Actes du Colloque de Neuchâtel, 20 au 23 juin 1985*, éd. par G. Boss et G. Seel, Zürich, Éditions du Grand midi, 1987, p. 145-157.

–, *Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action*, in A. A. Long (éd. par), *Problems in Stoicism*, London, The Athlone Press, 1971, p.173-199.

LONGO, ANGELA, *What Is the Principle of Movement, the Self-moved (Plato) or the Unmoved (Aristotle)? The Exegetic Strategies of Hermias of Alexandria and Simplicius*, in J. Finamore, C. Manolea, & S. Klitenic Wear, (éd. par), *Late Antiquity, Studies in Hermias'Commentary on Plato's* Phaedrus, Leiden, Brill, 2021, p. 115-141.

MAGRIN, SARA, *Plotinus'Reception of Aristotle*, in A. Falcon (éd.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden, Brill, 2016, p. 258-276.

MARGOLIN, JEAN-CLAUDE, *Sur la conception humaniste du 'barbare': à propos de la controverse épistolaire entre Pic de la Mirandole et Ermolao Barbaro,* in M. Marangoni, M. Pastore (éd. par), *Una famiglia veneziana nella storia: I Barbaro*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 1996, p. 235-276.

MARTONE, LUCREZIA, I., « Il neoplatonismo pagano nella Bibliotheca di Fozio », *Rivista di filosofia Neo-Scolastica*, 98, 2006, p. 619-649.

MENN, STEPHEN, *Aristotle's Definition of Soul and the Program of the* De Anima, in D. Sedley (éd. par), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 12, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 83-129.

MICHALEWSKI, ALEXANDRA, *Aristotle in Middle Platonism: From Eudorus of Alexandria to Ammonius Saccas*, in A. Falcon (éd.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden, Brill, 2016, p. 218-237.

MIGLIORI, MAURIZIO, « Rapporti fra la Metafisica e il De Generatione et Corruptione di Aristotele », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 2/4, 1993, p. 513-532.

–, *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene. Commentario storico-filosofico al* Filebo *di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1993.

–, et NAPOLITANO VALDITARA, LINDA, FERMANI, ARIANNA (éd. par), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Milano, Vita e Pensiero 2004.

–, *L'Idea del Bene nel* Filebo, in G. Almanza Ciotti, S. Baldoncini, G. Mastrangelo Latini, *Studi in onore di Antonio Possenti*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali Poligrafici Internazionali, 1998, p. 429-457.

–, *Divino e umano. L'anima in Aristotele e in Platone*, in U. La Palumbara, G. A. Lucchetta (éd. par), *Mente, anima e corpo nel mondo antico*, Pescara, Opera Editrice, 2006, p. 21-56.

–, « Due giochi danno unità e struttura a un dialogo tempestoso: il *Filebo* », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 3, 2008, p. 375-440.

–, *Il disordine ordinato*, *La filosofia dialettica di Platone*, Vol. I-II, Brescia, Editrice Morcelliana, 2013.

–, et FERMANI, ARIANNA, *Filosofia antica. Una prospettiva multifocale*, Brescia, Morcelliana, 2020.

MOLINARI, JOHN, « Pico della Mirandola e i linguaggi della filosofia », *Dianoia*, 17, 2012, p. 117- 134.

MONFASANI, JOHN, *George of Trebizonde. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, Leiden, Brill, 1976.

–, *Platonic Paganism in the Fifteenth Century*, in M. A. Di Cesare (éd. par), *Reconsidering the Renaissance*, Binghamton- New York, 1992, p. 45-61.

–, *Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy*, in M. J. B. Allen, V. Rees, and M. Davies (éd. par), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden, Brill, 2002, p. 180-202.

–, « A tale of two books: Bessarion's *In Calumniatorem Platonis* and George of Trebizond's *Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis* », *Renaissance* Studies, 22, 1, 2008, 1-15.

MOREAU, JEAN, *De la concordance d'Aristote avec Platon*, dans J. C. Margolin, M. Maurice de Gandillac (éd. par), *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1976, p. 45-58.

MORISON, BEN, *Self-Motion in* Physics *VIII*, dans A. Laks, M. Rashed (éd. par), *Aristote et le mouvement des animaux*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 67-79.

MURANO, GIOVANNA, « La biblioteca di Giovanni Pico della Mirandola : un primo censimento », *Scriptorium*, 72, 2, 2018, p. 213-250.

NARBONNE, JEAN-MARC, *La Métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 2001.

NARDI, BRUNO, « Il commento di Simplicio al 'De anima'nelle controversie della fine del secolo XV e del secolo XVI », *Archivio di Filosofia. Testi umanistici inediti sul «De Anima»*, Padova, 1951, p. 139-206; aussi en ID., *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, G. C. Sansoni, 1958, p. 365-442.

O'BRIAN, DENIS, *Plotinus on Matter and Evil*, in L.P. Gerson (ed. by), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 171-195.

O'MEARA, DOMINIC, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

–, *Lectures néoplatoniciennes du* Philèbe *de Platon,* dans *La fêlure du plaisir, vol. 2*, édité par Monique Dixsaut, Vrin, Paris 1999, p. 191-201.

OPSOMER JAN, STEEL, CARLOS, *Evil without a cause. Proclus'Doctrine on the Origin of Evil, and its Antecedents in Hellenistic Philosophy*, in T. Fuhrer, M. Erler (éd.), *Zur Rezeption der hellenistischenPhilosophie in der Spätantike. Akten der 1. Tagung der Karl-und- Gertrud-Abel-Stiftung vom 22–25. September 1997 in Trier*, Stuttgart, Verlag, 1999, p. 229-260.

–, « Proclus vs Plotinus on Matter (*De mal. Subs.* 30-7) », *Phronesis*, 46, 2001, p. 154-188.

–, « Some Problems with Plotinus' Theory of Matter-Evil. An ancient Debate continued », *Quaestio*, 7, 2007, p. 165-189.

–, *The Middle Platonic Doctrine of Conditional Fate*, in P. d'Hoine, G. Van Riel (éd. par), *Fate, providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*. *Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven, Leuven University Press, 2014, p. 137-168.

–, *An Intellective Perspective on Aristotle: Iamblichus the Divine*, in A. Falcon (éd.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden, Brill, 2016, p. 341-357.

PALPACELLI, LUCIA, *Aristotele interprete di Platone. Anima e cosmo,* Brescia, Morcelliana, 2013.

PANTELIS, GOLITSIS, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la* Physique *d'Aristote. Tradition et Innovation*, Berlin, De Gruyter, 2008.

PETREMENT, SIMONE, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Paris, Gallimard, 1946.

PHILLIPS, JOHN FREDERICK, *Order From Disorder*. *Proclus'Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism*, Leiden, Brill, 2007.

PIGLER, AGNES, « La réception plotinienne de la notion stoïcienne de sympathie universelle », *Revue de Philosophie Ancienne*, 19, 2001, p. 45-78.

PRAECHTER, KARL, *Friederich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, Berlin, Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1920.

PUECH, HENRI-CHARLES, *Sur le manichéisme et autres essais*, Flammarion, Paris, 1979.

PURNELL, FREDERICK, *The Theme of Philosophic Concord and the Sources of Ficino's Platonism*, in G. C. Garfagnini (éd. par), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Firenze, Olsckhi, 1986, p. 397-415.

RAMELLI, ILARIA, *Some Overlooked Sources of the Elements of Theology : The Noetic Triad,* Epistrophé, Apokatastasis, *Bodies, God "All in All" and the Possible Reception of Origenian Themes*, in D. Calma, *Reading Proclus and the Book of Causes*, III, Leiden, Brill, 2022, p. 406-475.

RAPPE, SARA *Reading Neoplatonism, Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius, Cambridge*, Cambridge University Press, 2000, p.197-213.

REALE, GIOVANNI, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle « Dottrine non scritte »*, Milano, Vita e Pensiero, 1987.

–, *Introduzione a Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

REES, VALERY, CORRIAS, ANNA, CRASTA, FRANCESCA M., FOLLESA, LAURA, GIGLIONI, GUIDO, (éd. par), *Platonism. Ficino to Foucault*, Brill, Leiden, 2020.

RICHARD, MARCEL, « ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ », *Byzantion*, 20, 1950, p. 191-222.

–, *L'enseignement oral de Platon*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986.

ROBIN, LEON, *La Théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, Alcan, 1908.

RODIER, GEORGES, « Remarques sur le *Philèbe* », *Revue des Études Anciennes*, 2/4, 1900, p. 281-303.

ROULIER, FERNAND, *Jean Pic de la Mirandole (1463-1494), Humaniste, Philosophe et Théologien*, Genève, Slatkine, 1989.

ROUX, SYLVAIN, *La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin*, Paris, Vrin, 2004.

SAFFREY, HENRI-DOMINIQUE, « Allusions antichrétiennes chez Proclus : le diadoque platonicien »*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* 59, 1975, p. 553-563.

–, « Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens, de Jamblique à Proclus et Damascius », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* 68, 1984, p. 169-182.

–, *Comment Syrianus, le maître de l'École néoplatonicienne d'Athènes, considérait-il Aristote ?*, in J. Wiesner, H. J. Lulofs, J. Kolesh et V. Nutton, (éd.), *Aristoteles Werk und Wirkung (Paul Moraux gewidmet)*, vol. II, *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, Berlin-New York, De Gruyter, 1987, p. 205-2014.

–, *Accorder entre elles les traditions théologiques : une caractéristique du néoplatonisme athénien*, in Bos, Egbert P. et Meijer, Pieter A. (dir.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leyde-New York-Cologne, Brill, 1992, p. 35-50 ; repris dans ID., *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 2000, p. 143-158.

SALLES, RICARDO, *Epictetus and the causal conception of moral responsiblity and what is eph'hemin*, in P. Destrée, R. Salles, M. Zingano (eds.), *What is up to us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy*, Auflage, Academia Verlag, 2014, p. 169-182.

–, *Epictetus on What Is in Our Power : Modal versus Epistemic Conceptions*, in R. Brouwer, E. Vimercati (éd. par), *Fate, Providence and Free Will. Philosophy and Religion in Dialogue in the Early Imperial Age*, Leiden, Brill, 2020, p. 49-63.

SANCHEZ CASTRO, LILIANA C., « Aristotle's Criticism of the Soul's Self-Motion in DA I », *Tópicos*, 69, 2024, p. 11-29.

SECCHI, PIETRO, « Il dibattito del XV secolo tra platonici ed aristotelici », *Bruniana & Campanelliana*, 25, 2019, 2, p. 419-433.

SEDLEY, DAVID, *Metaphysics Λ 10,* in M. Frede et D. Charles (dir.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Oxford, Clarendon Press 2000.

–, (éd.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

SHAW, GREGORY, *Theurgy and the Soul*. *The Neoplatonism of Iamblichus*, USA, The Pennsylvania State University Press, 1951.

–, « Apotheosis in later Platonism. Salvation as theurgic embodiment », *Society of Biblical Literature*, 1987, p. 111-119.

–, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus,* Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1995.

SINIOSSOGLOU, NIKETAS, *Radical Platonism in Byzantium : Illumination and Utopia in Gemistos Plethon,* Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2011

SORABJI, RICHARD, (éd.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1990.

–, *Introduction*, in Simplicius, *On Aristotle* Physics*, 1.5-9*, translated by H. Baltussen, M. Share, M. Atkinson and I. Mueller, with an Introduction by R. Sorabji, London-New York, Bloomsbury, 2012.

SOULIER, PHILIPPE, *Simplicius et l'infini,* Paris, Les Belles Lettres, 2014.

STEEL, CARLOS, « L'un et le bien : Les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 73, 1989, p. 69-85.

–, *Le retour de l'âme à l'intellect. Lectures neo- platoniciennes du* De Anima *III 4-5 d'Aristote*, *Études platoniciennes* [En ligne], 17 | 2022, mis en ligne le 26 janvier 2022, consulté le 07 juin 2022. URL : http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/2473.

SUDDUTH, MICHEAL, *Pic de la Mirandole's Philosophy of Religion,* in M. V. Dougherty, *Pico della Mirandola: New Essays,* Cambridge, Cambridge Companions to Philosophy*,* 2008*,* p. 61-80.

TAORMINA, DANIELA P., *Platonismo e pitagorismo*, in Chiaradonna R., *Filosofia tardoantica: storia e problemi*, Roma, Carocci, p. 103-127.

THEILER, WILLY, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1964.

TORNAU, CHRISTIAN, *Kathēgemōn: The Importance of the Personal Teacher in Proclus and Later Neoplatonism*, in M. Erler, J. E. Heßler, F. M. Petrucci (éd.), *Authority and Authoritative Texts in the Platonist Tradition*, avec la collaboration de M. McOsker, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p. 201-226.

TOUSSAINT, STÉPHANE, *Giovanni Pic de la Mirandole*, in P. R. Blum, *Philosophen der Renaissance*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG), 1999, p. 69-81.

TSOUNI, GEORGIA, *The Emergence of Platonic and Aristotelian Authority in the First Century BC*, in J. Bryan, R. Wardy et J. Warren (éd. par), *Authors and Authorities in Ancient Philosophy,* Cambrige, Cambridge University Press, 2018, p. 263-277

VALCKE, LOUIS, « Entre Raison et Foi. Le néoplatonicisme de Pic de la Mirandole », *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 54, 1978, p. 186-237.

–, *Pic de la Mirandole, Un itinéraire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

VAN DER MEEREN, SOPHIE, *Les définitions de la philosophie : regards croisés sur les prolégomènes exégétiques et le* Protreptique *de Jamblique*, dans M.-J. Huh (éd.), *Introduction générale à la philosophie chez les commentateurs néoplatoniciens*, Turnhout, Brepols, 2020, p. 21-54.

VAN LIEFFERINGE, CARINE, *La Théurgie. Des* Oracles chaldaïques *à Proclus*, Liège, Presses Universitaire de Liège, 1999.

VAN RIEL, GERD, « Beauté, proportion et vérité comme 'vestibule' du bien dans le *Philèbe* », *Revue philosophique de Louvain*, 97, 1999, p. 253-267.

–, *Introduction*, en Damascius, *Commentaire sur le Philèbe de Platon,* texte établi, traduit et annoté par G. Van Riel, en collaboration avec C. Macé et J. Follon, Les Belles Lettres, Paris 2008, p. 17-68.

–, *Plato's Gods. Ashgate studies in the history of philosophical theology*, Farnham, Ashgate, 2013.

–, *The One, the Henads and the Principles*, in P. D'Hoine, M. Martijn (éd. par), *All From One. A guide to Proclus*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 73-97.

VAN RIET, SIMONE, « À propos de la biographie de Simplicius », *Revue philosophique de Louvain*, 61, 1963, p. 506-514.

VANHAELEN, MAUDE, « The Pic-Ficino controversy: new evidence in Ficino's commentary on Plato's Parmenides », *Rinascimento*, 49, 2009, p. 301-339.

VASILIU, ANCA, *Images de soi dans l'Antiquité tardive*, Paris, Vrin, 2012.

–, *Démiurge du réel*, Paris, P.U.F., 2024.

VERDE, FRANCESCO, « Antiochus and the Epicureans on the Doctrinal Agreement between Plato and Aristotle », *Bruniana & Campanelliana*, 25, 2019, p. 363-384.

–, « Il concordismo tra Platone e Aristotele : momenti di storia dell'esegesi dall'Antichità al Rinascimento », Bruniana & Campanelliana, XXV, 2019.

VERRYCKEN, KOENRAAD, *The Metaphysics of Ammonius Son of Hermias*, in R. Sorabji (éd.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1990, p. 199-231.

–, « La métaphysique d'Ammonius chez Zacharie de Mytilène », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 85, 2001, p. 241-267.

VIMERCATI, EMANUELE, *Introduzione*, in E. Vimercati, *Medioplatonici*. *Opere, frammenti e testimonianze*, Milano, Bompiani, 2015.

VLAD, MARILENA, « Damascius et la divination du principe incoordonné », *Revue Philosophique De Louvain*, 111,3, 2013, p. 469-490.

–, *Damascius et l'ineffable. Récit de l'impossible discours*, Paris, Vrin, 2019.

WARBURG, ABY, « Orientalisierende Astrologie », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* Neue Folge 6 (1927), pp. 85-126.

WATTS, EDWARD, J., *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkley, Los Angeles, London, University of California Press, 2006.

WILSON, NIGEL, G., *De Byzance à l'Italie. L'enseignement du grec à la Renaissance*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

YATES, FRANCES, *The hermetic tradition in Renaissance science,* in F. Yates, *Ideas and Ideals in the North European Renaissance*, en *Selected Works of Frances Yates, X*, London- New York, Routledge, 1984, p. 227-246.

ZAKS, NICOLAS, « Plato's Classification of Change », *Revue de philosophie ancienne*, 42, 2024, p. 267-287.

ZAMBON, MARCO, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002.

Riassunto sostanziale

La presente ricerca è dedicata a Simplicio di Cilicia, tra gli ultimi esponenti del tardo neoplatonismo. La sua opera si colloca in una fase cruciale della storia del pensiero antico, segnata dalla chiusura della scuola di Atene e dall'avanzare dell'egemonia cristiana. In tale contesto, il *commento filosofico* si configura non solo come strumento di trasmissione, ma come luogo di rielaborazione e difesa della tradizione filosofica. Per Simplicio, *commentare* non si esaurisce semplicemente nell'interpretare o ordinare l'eredità degli Antichi, *commentare* vuol dire incarnare un atto filosofico. In tal senso, leggere Aristotele e Platone equivale a riprendere le loro dottrine, metterle a confronto ed interpretarle per far emergere una coerenza più profonda, capace – da un lato – di integrare le divergenze e – dall'altro – di rivelarne l'accordo latente.

La presente ricerca prende le mosse dal concetto di ἁρμονία, inteso soprattutto come tensione generatrice tra contrari. La difficoltà nell'interpretare tale nozione emerge quando i poli di tale tensione non sono semplici astrazioni, ma due sistemi filosofici compiuti: quello platonico e quello aristotelico. In tal caso, l'opposizione oltrepassa il livello di un mero dissenso dottrinale per configurarsi come una vera posta in gioco ermeneutica: leggere insieme due pensieri che s'incrociano senza mai coincidere del tutto. In questo contesto, il concetto di armonia va riesaminato: che cosa designa, infatti, se applicato al rapporto tra due dottrine? Esso indica un accordo sostanziale, una compatibilità d'insieme o una costruzione ermeneutica a posteriori?

È precisamente questo nodo teorico che costituisce l'oggetto della riflessione di Simplicio. Il suo progetto ermeneutico – nato dall'esigenza di una riconciliazione filosofica e teologica – potrebbe riassumersi nel verbo συμφρονέω – "pensare insieme", "essere in accordo". In particolare, l'originalità consiste nell'introdurre, per qualificare il rapporto fra Platone e Aristotele, le categorie di συμφωνία e διαφωνία. L'esegeta, scrive infatti Simplicio, non deve fermarsi alla λέξις, l'interpretazione letterale delle critiche aristoteliche a Platone, ma risalire al νοῦς, il senso profondo dell'argomentazione, dove si disvela l'accordo tra due voci solo in apparenza discordi. In questa prospettiva si esamina il duplice statuto dell'ἁρμονία. Nel *corpus* simpliciano, essa rappresenta sia il principio ermeneutico che orienta la lettura dei testi sia la

struttura ontologica che rispecchia l'ordine del reale. In tal senso, ciò che appare conflittuale – tra le dottrine filosofiche o tra gli elementi del mondo sublunare – rientra in realtà in un'unità superiore, coerente in sé stessa.

La riflessione di Simplicio sul concetto di *male* ne offre un'illustrazione significativa: il male non ha esistenza propria né fondamento ontologico, non è una ὑπόστασις, ma una παρυπόστασις. La questione del male diventa così il terreno privilegiato in cui emerge la funzione neutralizzatrice dell'armonia: integrare la dissonanza in un ordine più alto senza sostanzializzarla né abolirla del tutto. È attorno a questa problematica si struttura l'asse centrale della ricerca.

Così intesa, l'esegesi simpliciana supera il perimetro di un mero esercizio dottrinale e si configura come pratica spirituale orientata all'unificazione dell'anima e al suo ritorno al principio divino. Leggere e commentare gli Antichi significa già intraprendere un processo di purificazione interiore, in cui la dimostrazione razionale si unisce ad una πίστις filosofica – φιλοσόφως καὶ οἰκείως – riconciliando ragione e teologia. L'armonia si manifesta, dunque, come principio universale di mediazione: tra dottrine, tra livelli di realtà e tra l'anima umana e il divino. Tuttavia, applicata all'accordo tra Platone e Aristotele, la categoria di armonia non è univoca. Come ha mostrato Francesco Verde, occorre distinguere tra *concordismo* e *compatibilismo*: il primo postula un'identità di fondo; il secondo riconosce le divergenze, ma le giudica compatibili su punti essenziali. A queste due categorie si aggiunge, nella presente ricerca, quella di *neutralizzazione*, intesa come processo volto a ridurre la portata di una critica, attenuarne la forza o renderla inoffensiva. Tale studio tenta dunque di rispondere ad una domanda di fondo: fino a che punto Simplicio è riuscito a neutralizzare l'impatto delle obiezioni aristoteliche contro Platone, e in che modo tale operazione ha plasmato l'assetto del suo pensiero?

I.

La parte introduttiva della ricerca, *Voix première*, ricostruisce il quadro storico e dottrinale della tarda Antichità, ripercorrendo – seppur non in maniera esaustiva – le principali tappe del medio-platonismo e del neoplatonismo, al fine di collocare Simplicio nella tradizione che integra Platone e Aristotele.

Tra il I secolo a.C. e il II secolo d.C., la storia del platonismo conosce una prima svolta decisiva. La conquista romana e lo spostamento dei centri d'insegnamento fuori Atene coincidono con la distruzione, da parte di Silla nell'86 a.C., dei giardini dell'Accademia: un evento simbolico che segna insieme la fine di un'istituzione e l'apertura di una nuova geografia filosofica, ormai orientata verso l'Asia Minore e la Siria. Sotto l'Alto Impero, riprende la circolazione dei testi antichi e, per la prima volta, si afferma la volontà di proporne una vera sistematizzazione: in questo scenario, la pratica dell'esegesi si impone come forma privilegiata dell'attività filosofica. Dopo la frattura scettica dell'Accademia ellenistica, i platonici si dedicano, infatti, a ricomporre l'unità della dottrina del maestro Platone e, così facendo, a ridefinire la propria identità. Da qui nasce una distinzione lessicale significativa: non ci si definisce più *academicus* – termine ormai legato alla fase scettica – ma *platonicus*, erede fedele di Platone.

In questo quadro la tradizione assegna un ruolo centrale ad Antioco di Ascalona, definito da Plotino *faenus Platonicus*. In Cicerone, Antioco intende "ritornare dalla casa nuova all'antica", ricostituendo la *platonica familia*. L'idea è chiara: Speusippo, Senocrate e persino Aristotele avrebbero conservato lo spirito di Platone, mentre la vera rottura andrebbe cercata nell'Accademia scettica tarda, di cui Filone di Larissa rappresenta l'ultima figura.

A questa linea conciliatrice si oppone il controcanto polemico di Attico. Nel suo trattato, Πρὸς τοὺς διὰ τῶν Ἀριστοτέλους τὰ Πλάτωνος ὑπισχνουμένους, egli sostiene che l'unica autentica sistematizzazione della filosofia è opera di Platone, capace di ricomporre in un tutto vivente i frammenti dispersi del sapere. Per questo motivo l'unità non può essere compromessa da chi più se ne è discostato: Aristotele, designato come avversario principale, viene accusato di non cogliere il metodo richiesto dalle "cose grandi, divine e sublimi" e di avere disprezzato le realtà intelligibili riconosciute da Platone.

Nell'opera di riorganizzazione degli scritti platonici, compiuta dalle generazioni di studiosi che si susseguirono fra Antioco di Ascalona e Attico (II secolo d.C.), i dialoghi vennero riletti nella ricerca di un ordine sequenziale e di una continuità che indicasse una dottrina compiuta. In questo periodo troviamo infatti commentari filosofici e compendi del pensiero di Platone, così come opere di natura monografica. Ne sono un esempio l'anonimo commentario al *Teeteto*, il *De animae procraetione in*

Timeae di Plutarco e il *Didaskalikos* di Alcino, in cui viene attestata l'assimilazione delle tesi aristoteliche all'interno del platonismo; così come le traduzioni latine delle opere filosofiche greche, tra cui quella del *Timeo* curata da Cicerone, il *De Platone et eius d*ogmate di Apuleio – il quale definisce Aristotele come «prudentissimum et doctissimum philosophorum». Se la storia della prima età imperiale è stata definita con «in fondo la storia del progressivo trionfo del platonismo», è tuttavia necessario indagare la posizione del pensiero aristotelico all'interno della stessa tradizione platonica. La riscoperta delle opere aristoteliche determinò il risorgere sia del platonismo sia dell'aristotelismo come filosofie dogmatiche e sistematiche: l'esegesi dei testi degli antichi doveva offrire un insieme organico di dottrine coerenti, entro il quale si ritrovava il nucleo della vera filosofia. In tal senso, la rinnovata circolazione degli scritti aristotelici, avviata nel I secolo a.C., produsse un duplice movimento. Da un lato, le tesi di Aristotele vennero impiegate e integrate come strumenti per la ricostruzione della stessa filosofia platonica. Dall'altro, cominciarono a delinearsi le basi del dibattito sull'armonia o sulla disarmonia dei due sistemi: la trasmissione dei trattati esoterici di Aristotele ripropose infatti l'annoso problema di difendere Platone dalle severe critiche del suo allievo.

Nel III secolo d.C., si sviluppa un processo iniziato nel II secolo a.C.: la burocratizzazione dell'insegnamento della filosofia. Evento significativo di questo sviluppo è la fondazione – ad opera di Marco Aurelio nel 176 d.C. – delle quattro cattedre retribuite dal tesoro imperiale. I funzionari imperiali vengono affiancati da professori di filosofia privati, i quali apriranno scuole nelle città dell'Impero: ne sono un esempio Plotino a Roma e Giamblico in Siria.

Figura chiave di questa transizione è Ammonio Sacca, maestro alessandrino di Plotino e Origene. Sebbene non abbia lasciato scritti, le testimonianze di Porfirio, Ierocle e Fozio gli attribuiscono una tesi decisiva: Platone e Aristotele concorderebbero sull'essenziale, e le loro divergenze sarebbero solo di espressione. Questa interpretazione, tuttavia, non trova unanimità: diversi platonici vi scorgono soltanto convergenze parziali e prudenti. Ciononostante, l'intuizione di Ammonio – l'idea di un'unità di fondo – si impone progressivamente come principio ermeneutico destinato a segnare la tradizione.

Nel IV secolo due sviluppi segnano una svolta significativa: da un lato, i commenti ad Aristotele non sono più appannaggio esclusivo dei peripatetici, ma vengono redatti anche da filosofi platonici; dall'altro, prende forma un duplice processo di "neoplatonizzazione" di Aristotele e di "aristotelizzazione" di Platone. Decisivo, in questo quadro, è il recupero della linea pitagorica. Si consolida così una genealogia sacra del sapere: Orfeo, Pitagora, Platone, Aristotele. Giamblico ne stabilisce la gerarchia: Platone rimane fondamentale, ma viene collocato al secondo rango dopo Pitagora; Aristotele, pur più distante in quanto discepolo di Platone, resta necessario per illuminare l'eredità pitagorica, soprattutto in assenza di testi originali. Il progetto giamblicheo mira così a un ritorno alle origini, là dove filosofia e teologia si ricongiungono.

Il nuovo percorso formativo delle scuole neoplatoniche – che si istituì con Giamblico – era scandito da tappe cruciali, ritmate dal ruolo del diadoco (διδάσκαλος). Qui, è interessante sottolineare l'importanza del metodo della συνανάγνωσις, la «lettura condivisa», la cui pratica si estende nell'esercizio della lettura guidata delle opere dei testi autorevoli.

La prima tappa preparatoria (προτέλεια) è composta da due cicli di studi che rappresentano un'iniziazione alla filosofia platonica: un primo addestramento morale – necessario per percorrere la lettura delle opere filosofiche – e lo studio organizzato dei trattati aristotelici. La preparazione iniziale di natura etica e non scientifica, stando alle parole di Simplicio, deve essere insegnata «non in maniera apodittica, ma secondo l'opinone corretta». Si tratta, dunque, di un'esortazione senza tecnicismi: è il caso del *Manuale di Epitteto*, il miglior libro di testo disponibile per soddisfare le esigenze curricolari neoplatoniche. Come scrive Simplicio nel *Commento* dell'opera, il testo in questione consiste in precetti concisi, organizzati tematicamente, utile a tutti gli uomini desiderosi di fare un progresso morale. I discorsi di Epitteto sono infatti dedicati ad un techne specifica: la correzione della vita umana (τὴν διορθωτικὴν τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς).

Segue la fase dei *Piccoli Misteri*, ossia lo studio delle opere aristoteliche: l'*Organon*, l'*Etica* (dopo l'assimilazione del linguaggio logico), la *Fisica*, il *De caelo* e la *Metafisica*. Completato questo ciclo introduttivo, gli allievi sono ammessi ai *Grandi Misteri*, ossia alla lettura dei dialoghi platonici. I *Prolegomeni alla filosofia di Platone*,

testo del VI secolo, ne stabiliscono l'organizzazione e fissano i punti capitali: prima di affrontare i dialoghi, occorre conoscere la vita di Platone, la natura della sua filosofia, la ragione per cui scelse il genere del dialogo, la struttura delle sue opere e l'ordine corretto della loro lettura. L'itinerario platonico è ordinato secondo cinque virtù – naturali, etiche, politiche, purificative e teoretiche – e prende avvio con l'*Alcibiade Primo*, che inaugura la filosofia come conoscenza di sé, considerata il principio di ogni perfezionamento. Seguono il *Gorgia*, il *Fedone*, quindi *Cratilo* e *Teeteto*, poi *Sofista* e *Politico*. Infine, il cammino approda ai dialoghi teoretici, *Fedro* e *Simposio*, che trattano di questioni teologiche. L'itinerario culmina nei dialoghi teologici e "perfetti": *Filebo*, *Timeo* e *Parmenide*.

Per comprendere e analizzare la figura di Simplicio di Cilicia, non si può prescindere dal contesto storico in cui egli visse e operò. Tra V e VI secolo, Atene e Alessandria si affermano come i principali centri di formazione neoplatonica. La scuola di Atene, di carattere privato, gode di maggiore libertà; quella di Alessandria, sostenuta da fondi pubblici, beneficia di uno statuto più sicuro, ma al prezzo – stando alle testimonianze – di un controllo più rigido. In questi decenni la controversia religiosa si impone con chiarezza: ai tempi di Proclo il conflitto tra pagani e cristiani si fa sempre più acceso, fino a culminare nel 529 con il decreto di Giustiniano che sancisce la chiusura della scuola di Atene, di cui Damascio fu l'ultimo scolarca. È in questo scenario che emerge la figura di Simplicio di Cilicia, pensatore che la tradizione ha spesso voluto insieme platonico e aristotelico. Sul piano biografico, egli fu allievo di Ammonio ad Alessandria e in seguito di Damascio ad Atene. Dopo il 529 lasciò la città insieme ad altri filosofi, trovando rifugio presso il re persiano Cosroe I, per poi rientrare grazie a un accordo che garantiva la libertà religiosa. Il luogo della sua attività successiva resta incerto, ma più che la geografia conta l'effetto filosofico della chiusura della scuola, che segna profondamente la sua riflessione.

Le sue opere rivelano infatti l'esigenza di un progetto unitario, volto a mostrare la convergenza della verità filosofica e della verità divina. Per Simplicio, Platone, Aristotele e la teologia coincidono in un'unica verità. Non a caso egli non esita a criticare Alessandro di Afrodisia e quanti leggono Aristotele come avversario di Platone, senza riconoscere che molte confutazioni colpiscono soltanto l'apparenza delle dottrine platoniche. La sua interpretazione accosta trattati aristotelici e dialoghi platonici

come parti di un medesimo tessuto, un insieme organico e coerente. I suoi commenti oltrepassano i confini dell'erudizione e si presentano come il tentativo di delineare una philosophia perennis che, da Parmenide e Pitagora, conduce fino ai neoplatonici. È significativo che egli attribuisca ad Aristotele, per ben due volte, l'epiteto di "divino" (θεῖος), titolo che fino ad allora era stato riservato unicamente a Platone. A ciò si collega la sua riflessione sulla fede (πίστις), che egli distingue in due forme: l'una irrazionale, priva di dimostrazione, capace di credere anche all'assurdo; l'altra, post-dimostrativa, fondata sul ragionamento apodittico e connaturale alla verità degli esseri. Questa polarità riflette il conflitto tra cristianesimo (fede senza dimostrazione) e paganesimo filosofico (fede come scienza). Per Simplicio, la filosofia è esercizio dell'espressione: dal silenzio alla νόησις, dal λόγος orale al discorso scritto. L'esegesi – logica, fisica, teologica – è al tempo stesso scienza e preghiera. È perciò possibile leggere la sua opera come un vero e proprio "Vangelo pagano": testimonianza che la verità filosofica è una sola, e che Platone e Aristotele, interrogati con metodo, convergono verso la stessa fonte.

II.

La prima parte di questa ricerca, *Principes et plausibilité du principe*, esamina l'articolazione tra il Bene, il Male e i fondamenti ultimi della realtà seguendo due linee complementari: da un lato, l'analisi della critica aristotelica rivolta alla dottrina platonica dei principi; dall'altro, il modo in cui Simplicio interpreta e organizza i testi di Platone e di Aristotele per respingere ogni ipotesi dualista che eriga il Male a principio coeterno al Bene. In questa sede non si intende riprendere l'analisi puntuale della protologia platonica – terreno già oggetto di ampie ricerche –, bensì metterne in rilievo le implicazioni principali: non pochi commentatori hanno ritenuto che tale dottrina generi un dualismo, se non addirittura una contraddizione logica interna difficilmente conciliabile. Ora, il punto di partenza del nostro percorso è precisamente la critica di Aristotele, critica che apre a una possibile deriva: fare del Male un principio.

Secondo la testimonianza di Aristotele, Platone avrebbe posto a fondamento della realtà, al di là delle Idee, una coppia di principi primi, l'Uno e la Diade del Grande e del Piccolo. Si pone allora un duplice interrogativo: quale sia stata la storia di questa

critica, e come la tradizione platonica l'abbia recepita e rielaborata. Nella prospettiva che qui ci interessa, Simplicio si distingue per un tentativo di conciliazione che non si riduce né a un ingenuo concordismo né a una semplice giustapposizione. Il perno che stringe il legame tra Platone e Aristotele si riconosce nella formula omerica citata da Aristotele nel libro Λ della *Metafisica* (1076a3-4) – οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη – e ripresa da Simplicio nel suo Commento alle Categorie: sul piano etico Aristotele conduce l'uomo alla perfezione attraverso le virtù, mentre sul piano teoretico risale fino al principio unico. È alla luce di questo principio primo e immobile – distinto dalla materia, dalla forma e dalla privazione – che Aristotele avvia la revisione critica delle dottrine dei suoi predecessori. Egli osserva che "tutti" fanno derivare le cose dai contrari, ma che nessuno spiega adeguatamente come il divenire possa procedere "a partire dai contrari": questi, infatti, presi come tali, non agiscono l'uno sull'altro. La sua soluzione presuppone un terzo termine, un sostrato comune capace di accogliere le determinazioni opposte. Quando alcuni, opponendo il Disuguale all'Uguale o il Molteplice all'Uno, assumono uno dei contrari come materia, Aristotele ricorda che la materia, proprio in quanto una, non è contraria a nulla: per questo può ricevere i contrari. La confusione che egli denuncia nei platonici consiste nell'aver riunito sotto un unico termine due funzioni eterogenee: il ruolo di sostrato e quello di contrario dell'Uno.

Da qui prende avvio la distinzione decisiva – e centrale per la ricezione simpliciana – tra materia e privazione. La materia, in senso proprio, è il sostrato che permane e che, in potenza, è capace di ricevere determinazioni opposte; la privazione, invece, non è un sostrato, ma l'opposto della forma. Ora, secondo Aristotele, è proprio questa disgiunzione che Platone non avrebbe esplicitato: trattando uno dei contrari come materia, ponendo l'Uno e il Molteplice come opposti e identificando l'Uno col Bene, si scivola verso la tesi paradossale che il Molteplice sarebbe il Male. Se ne trarrebbero conseguenze assurde: se il contrario fosse distruttore del suo contrario, il Male diverrebbe la χώρα del Bene. In conclusione, Aristotele non nega che il Bene appartenga al principio; rifiuta di identificare il Bene con l'Uno nella misura in cui l'Uno è preso come uno dei contrari.

Questo quadro consente di precisare la duplice faccia della materia: come sostrato, essa né nasce né perisce; come privazione, si corrompe. Se si riduce la materia

a un contrario della forma, la logica binaria conduce a dire che, se la forma è, la materia "non è". Aristotele corregge: la materia è non-essere per accidente, mentre la privazione è non-essere in sé. Di qui si impone l'analogia triadica: due contrari – forma e privazione – e un sostrato – la materia – che persiste e sostiene i mutamenti. Interpretata così, la generazione procede concettualmente da tre principi, il che dissipa l'illusione di un dualismo originario.

Qui interviene la rilettura di Simplicio. Egli riprende la critica aristotelica, ma per farne lo strumento di una difesa di Platone. L'opposizione Bene-Male, sostiene, si comprende mediante la coppia forma-privazione: nel mondo sublunare si incontrano non solo forme, ma anche privazioni di forma. Di conseguenza, materia e privazione, lungi dall'essere realtà arbitrarie, sono istituite dal Demiurgo per la completezza del cosmo: la materia come sostrato del cambiamento; la privazione come causa del cambiamento in quanto mancanza. Senza di esse, l'universo sarebbe incompleto. Simplicio precisa, inoltre, lo statuto del disordine. Riprendendo l'interpretazione aristotelica della dottrina platonica, ricorda che, in Platone, il disordine non è anteriore nel tempo all'ordine, ma "ipotetico": appartiene per natura alla materia. È l'intervento formatore del Demiurgo a ordinare tale disordine, senza abolirlo puramente e semplicemente.

In questo modo Simplicio neutralizza la critica aristotelica, mostrando come la distinzione introdotta da Aristotele trovi già corrispondenza nel pensiero platonico. Il *Sofista*, spiega Simplicio, distingue due sensi del "non-essere": un non-essere come alterità, giocato nelle relazioni tra forme, e un non-essere come privazione, che coesiste con la materia. Il *Timeo*, a sua volta, descrivendo il ricettacolo come "privo di forma" e "omniricettivo", offre anch'esso elementi in tal senso: essere "privato" di ciò che si è atti a ricevere costituisce un caso di privazione. In queste condizioni, è coerente che Platone non abbia annoverato la privazione tra gli "elementi": essa esiste solo come assenza, non come realtà autonoma. Lo stesso Aristotele, ricorda Simplicio, ammette che "uno dei contrari basta, con la sua presenza e la sua assenza, a produrre il cambiamento", e caratterizza la privazione come causa "per accidente". In altri termini, Platone dà come elementi stretti la materia e la forma – principi inerenti mediante i quali il composto viene all'essere – là dove Aristotele aggiunge, per l'analisi del

divenire, l'elemento accidentale della privazione. Lo scarto è metodologico, non dottrinale.

Simplicio sistematizza questo punto: gli elementi devono essere presenti in ciò che è composto di elementi; ora, la privazione agisce per la sua assenza, non per la sua presenza. Gli elementi devono essere cause "per sé"; la privazione, se è causa, lo è per accidente. A questo riguardo, non solo Platone non ipostatizza la privazione, ma anche Aristotele le rifiuta ogni priorità ontologica. Da ciò scaturisce una conclusione di carattere dottrinale: Platone e Aristotele, nel trattare degli elementi, non affermano nulla di discordante; l'uno indaga le cause in sé, l'altro vi aggiunge una causa accidentale.

Su tale base, Simplicio approfondisce quella che chiama l'*essenza privativa* della materia. La materia è non-essere per accidente perché partecipa della privazione; la privazione, dal canto suo, è essere per accidente perché esiste nella materia. Simplicio distingue allora due tipi di privazione: l'una, irreversibile, come la cecità opposta alla vista – una "amputazione" posteriore alla forma –; l'altra, reversibile, che si oppone a una forma e "ritorna" ad essa, concepita come disposizione (ἐπιτηδειότης) alla forma. Questa seconda figura – assenza in ciò che è naturalmente atto – mostra che la privazione non è un puro nulla, ma l'ombra stessa della forma su un soggetto capace di riceverla. È precisamente perché la materia, in quanto soggetto disposto, porta questa privazione-disposizione che rimane neutra rispetto ai contrari e non può essere eretta a principio antagonista del Bene.

In un quadro generale, Aristotele concepisce la materia come principio elementare, non opposto alle cause efficiente e finale: così come la femmina tende al maschio e il brutto al bello, la materia tende al compimento ricevuto dalla forma. Diversa è la posizione di coloro che l'hanno elevata a principio del Male, attribuendole un potere di opposizione al Bene. Un'ipostatizzazione che Simplicio rifiuta e che, sottolinea, non trova alcun fondamento nemmeno in Platone. L'argomento trova conferma nella tradizione platonica: Ermodoro, citato da Porfirio, attesta che la materia, instabile, informe, illimitata e definita come non-essere in quanto negazione dell'essere, non ha nulla in comune con il principio né con l'essenza. I più vicini a Platone, aggiunge Simplicio, affermavano che non vi è che un solo principio. L'illimitazione della materia deriva dalla sua assenza di ἕξις, dalla sua radicale indeterminazione, dalla

sua equipotenza a tutti i limiti formali: nulla che possa giustificare l'idea di un secondo principio in rivalità con il Bene.

Infine, Simplicio riconosce nell'elogio ad Aristotele la finezza con cui questi ha distinto materia e privazione; ammette anche che le due triadi – platonica e aristotelica – non coincidono perfettamente. Tale divergenza espositiva, tuttavia, non implica un dissenso sostanziale. Dopo aver rilevato convergenze e divergenze e ridimensionato la portata della critica aristotelica, Simplicio può ribaltare la prospettiva platonica contro quanti postulano due principi, il Bene e il Male. Materia e privazione, in rapporto alla forma, non costituiscono il principio del Male, ma necessità metafisiche, istituite dal Demiurgo, che assicurano la completezza dell'universo. Senza il regime sublunare della generazione e della corruzione, il cosmo resterebbe incompleto. Non vi è quindi alcuna "sostanza malvagia", né un principio del Male contrapposto in modo paritario al Bene.
In questo senso la riflessione di Simplicio si articola su più piani – logico, fisico e metafisico – a partire dalla rilettura di Aristotele. Egli può così mobilitare, insieme, Platone e Aristotele per respingere la tesi di un Male coeterno al Bene: l'opposizione decisiva non è tra principi contrapposti, ma tra forma e privazione, sullo sfondo della materia. Il *Timeo* e il *Sofista* mostrano, secondo Simplicio, che Platone possedeva già la grammatica concettuale necessaria; Aristotele, dal canto suo, ne fornisce la sistematizzazione.

III.

La seconda parte della ricerca, intitolata *L'itinéraire vers le Bien : descente et retour*, affronta la questione del male da una duplice prospettiva, teologica ed etica. È nel *Commento al Manuale di Epitteto* che Simplicio sviluppa questa riflessione in forma sistematica, interrogandosi sullo statuto del male come problema esistenziale legato alla condotta dell'anima. La questione decisiva è stabilire se il male disponga di un'esistenza autonoma, fondata su un principio proprio, oppure se costituisca soltanto una realtà derivata e secondaria. La risposta di Simplicio è netta: il male non possiede ipostasi, non ha alcun fondamento ontologico, ma sussiste soltanto in forma derivata, parassitaria, relativa. Una simile posizione ha un'evidente portata polemica, poiché confuta direttamente le dottrine manichee che, postulando due principi coeterni e

contrapposti, introducevano nella costituzione stessa del reale un dualismo irriducibile. Negando al male ogni dignità ontologica, Simplicio mira a preservare l'unicità del principio divino e a inserirsi così in un dibattito essenzialmente teologico.

Può sembrare paradossale che Simplicio scelga il *Commento al Manuale di Epitteto* come luogo per sviluppare una riflessione così ampia. Nel *cursus* neoplatonico questo testo svolgeva una funzione puramente introduttiva: come raccolta di massime e precetti, come guida pratica alla vita morale. Proprio in tale cornice, però, Simplicio inserisce riflessioni di carattere teologico e metafisico. La scelta non è affatto casuale: l'etica, per lui, non si separa mai dalla metafisica, e nessun discorso sulla condotta umana può prescindere dal riferimento al Bene primo. Ciò che potrebbe sembrare una contraddizione si rivela dunque perfettamente coerente: comprendere la norma morale significa risalire al suo fondamento ontologico.

In questa prospettiva si colloca anche la polemica anti-manichea. A partire dal capitolo 27 del *Manuale*, dove Epitteto afferma che non esiste nel mondo una "natura del male", Simplicio prende in esame le dottrine manichee, analizzandone le implicazioni e le deriva. Se il male fosse un principio assoluto, Dio cesserebbe di essere causa unica dell'essere, la sua onnipotenza verrebbe meno e la sua perfezione morale sarebbe annientata. L'unione di due contrari assoluti è, inoltre, logicamente incoerente, e l'idea di un Dio che consegnerebbe volontariamente una parte di sé a forze ostili equivale a negarne la giustizia. Ancora, se le anime fossero trascinate al male da una forza irresistibile, non potrebbero essere ritenute responsabili delle proprie azioni, e la nozione stessa di responsabilità morale crollerebbe.

Da qui il paradosso formulato con vigore da Simplicio: se esistesse un principio del male, in realtà non vi sarebbe più alcun male, poiché la libertà di scelta sarebbe abolita e con essa la possibilità stessa di distinguere tra bene e male. Volendo spiegare l'origine del male, conclude Simplicio, i manichei introducono un principio che ne distrugge la realtà stessa. La conclusione è inequivoca: il male non è un principio, ma soltanto una privazione o una deviazione secondaria nell'economia universale. Simplicio riprende, a sostegno, il tema della *simpatia cosmica*: ciò che appare dannoso su scala locale contribuisce, in realtà, all'armonia complessiva del tutto. Questa visione gerarchizzata dell'essere conduce a una riflessione approfondita sulla condizione dell'anima umana. Collocata a metà strada tra il superiore e l'inferiore, essa partecipa

insieme del divino e del sensibile, ed è precisamente questa posizione mediana che fonda la possibilità del male morale.

La riflessione di Simplicio sull'anima conduce a un'analisi decisiva del movimento, e in particolare dell'*auto-movimento*. La questione è cruciale: l'anima è automotrice? E, se sì, in quale senso? Essa non si muove come un corpo, poiché è immateriale e priva di parti; ma si muove nelle sue attività proprie: deliberare, conoscere, desiderare, scegliere. Questo movimento non è fisico ma noetico, un passaggio dalla potenza all'atto intrinseco alla sua natura immateriale. Si tratta di un movimento sui generis, che struttura tanto l'attività cognitiva quanto quella etica dell'anima. A questo punto si apre una questione ermeneutica: come conciliare Platone e Aristotele sul movimento? Platone definisce l'anima principio automotore, mentre Aristotele, almeno in apparenza, rifiuta di associare strettamente la nozione di movimento a quella di anima, distinguendo nettamente tra movimento fisico e attività noetica. La sfida di Simplicio consiste allora nel mostrare che, – ancora una volta – dietro questa differenza terminologica, si cela un accordo sostanziale.

In Platone, in particolare nel libro X delle *Leggi*, l'attività intellettuale è descritta come un movimento circolare, paragonabile alla rotazione di una sfera. Questa circolarità esprime la capacità riflessiva del νοῦς, che si volge verso se stesso ritornando al proprio principio. Simplicio interpreta tale dinamica come un'attività ἐπιστρεπτική, una conversione intrinseca al pensiero: il movimento del νοῦς è al tempo stesso esteriorizzazione e ritorno all'essenza. Anche quando rimane identico a sé, costituisce una forma di κίνησις. Aristotele, invece, adotta un approccio differente: al fine di evitare ogni ambiguità, lo Stagirita preferisce non qualificare come "movimento" l'attività intellettuale, ma definirla οὐσία, realtà immutabile. Attribuire all'intelletto il movimento significherebbe, infatti, associarlo alla mutabilità. Tuttavia, questa divergenza resta essenzialmente terminologica: in profondità, Platone e Aristotele concordano nel riconoscere che l'attività intellettuale è ἀμετάβλητος, immutabile, libera da ogni mutamento, un ciclo perfetto di processione e conversione che procede dall'Essere e all'Essere ritorna.

Diversa è la condizione dell'anima. A differenza dell'intelletto, il suo movimento si caratterizza per una divisione interna ed una duplicità originaria. Separandosi da sé stessa, l'anima diventa infatti capace di autogenerarsi (αὐτογένητος).

Da qui nasce la questione: tale essenza costitutiva permette di parlare di un *movimento* intrinseco dell'anima? I due filosofi, riconosce Simplicio, attribuiscono all'auto-movimento uno statuto differente. Aristotele insiste sul fatto che, nei viventi, il principio motore – l'anima – rimane immobile in se stesso: essa muove il corpo, ma non è in movimento. Platone, al contrario, identifica il vero automotore con l'anima stessa, e in particolare con la ψυχή λογική, che racchiude in sé il principio vitale di ogni essere animato. Simplicio mostra che questa divergenza è meno una contraddizione che una scelta terminologica. L'anima, infatti, progredisce dalla potenza all'atto: attualizza da sé ciò che porta in potenza, si istruisce e si perfeziona autonomamente. Anche Aristotele, pur riservando il termine "movimento" al dominio corporeo, ammette che l'anima passa dal νοῦς in potenza al νοῦς in atto. La sua definizione del movimento come *entelechia del possibile in quanto possibile* si applica dunque anche all'anima, che risulta, in senso autentico, automotrice. Simplicio insiste: la divergenza tra Platone e Aristotele non è dottrinale ma linguistica, l'uno privilegiando categorie sensibili, l'altro un lessico più speculativo.

Rimane però un'ultima questione: come può l'anima, mediante il proprio auto-movimento, insieme elevarsi verso il Bene e inclinarsi verso ciò che le è inferiore? Simplicio risponde distinguendo diversi modelli di anime. Secondo un ordine gerarchico, le prime, provenienti immediatamente dal Bene, vi sono orientate in modo innato e irrevocabile, senza possibilità di deviazione. L'anima umana, invece, occupa una posizione intermedia: è ἀμφίβολος, "abitante di due mondi", mediatrice tra l'intelligibile e il sensibile. È in questo spazio che si radica il libero arbitrio – impulso, desiderio, scelta – e con esso la responsabilità morale.

IV.

L'epilogo, *La permanence de l'écho*, si concentra sulla figura di Giovanni Pico della Mirandola e sul suo progetto di conciliazione tra le dottrine di Platone e Aristotele nel quadro del neoplatonismo rinascimentale. Entro i limiti di questo studio, l'ultimo capitolo non intende fornire un'analisi esaustiva dei rapporti tra Pico e il neoplatonismo tardo, ma piuttosto aprire una prospettiva di ricerca. L'attenzione si volge in particolare alla controversia tra Pico e Antonio Cittadini attorno al *De ente et uno*, dove la

posizione di Simplicio sul male assume un ruolo centrale: le due parti confrontano le rispettive letture del *Commento alle Categorie*, riesaminando i concetti di bene, male, contrarietà e privazione. Soffermarsi su Pico e sul suo progetto significa dunque non solo indagare un pensatore singolare, ma anche prolungare le analisi precedenti interrogando, attraverso il suo pensiero, il senso di una possibile *Concordia Platonis Aristotelisque*. Comprendere questo progetto consente di chiarire la natura del pensiero di Simplicio e di cogliere la permanenza della sua eredità: non a caso lo stesso Pico qualificava la sua filosofia come *locuplex* et *copiosa*, ricca e feconda.

La categoria di *neoplatonismo rinascimentale* rappresenta il quadro di riferimento dell'impresa mirandolana. Come hanno mostrato Frances Yates e altri studiosi, tale modello rappresenta un movimento filosofico e teologico, segnato in modo decisivo dall'opera di Marsilio Ficino e di Giovanni Pico. L'originalità di questo periodo risiede, in particolare, nella capacità di riprendere le questioni ereditate dal medioevo cattolico, nutrendosi al tempo stesso della riscoperta dei dialoghi platonici e dei commenti neoplatonici tardi. Non sorprende, dunque, che il Quattrocento, attraversato da tensioni e rinnovamenti, abbia visto riemergere con forza il problema del rapporto tra Platone e Aristotele: opposizione irriducibile o complementarità possibile? Lungi dall'essere univoco, questo dibattito si articolò in una pluralità di voci e posizioni, segnando il clima intellettuale del tempo. Ridurre quell'epoca a un conflitto frontale tra platonismo e aristotelismo significherebbe infatti tradirne la vitalità, fatta di tentativi di mediazione, sottili avvicinamenti e conciliazioni parziali.

Le condizioni di questa rinascita furono molteplici, ma la più decisiva fu senza dubbio la riscoperta e la traduzione dei testi antichi. A partire da Manuele Crisolora, diversi umanisti si dedicarono a nuove versioni latine die dialoghi platonici: Leonardo Bruni, Uberto e Pier Candido Decembrio, Antonio Cassarino, Francesco Filelfo, Giorgio di Trebisonda, Angelo Poliziano. L'impresa più significativa rimane tuttavia quella di Marsilio Ficino, il quale tradusse integralmente i dialoghi platonici e pubblicò nel 1484 la prima edizione latina completa di Platone.

Per comprendere l'orizzonte entro cui si definisce il pensiero di Pico della Mirandola, conviene fare qualche passo indietro e ricordare la figura di Gemisto Pletone, filosofo bizantino che ebbe un ruolo decisivo nel rinnovamento platonico in Italia. Nel suo *De differentiis* (1439) mise sistematicamente a confronto Platone e

Aristotele, esaltando il primo come superiore in metafisica e relegando il secondo a un ruolo subalterno nelle scienze naturali, sottolineando al tempo stesso l'incompatibilità della cosmologia aristotelica con la fede cristiana. Pletone non esitò a criticare duramente Simplicio, accusandolo di aver tentato una conciliazione artificiosa e dannosa: un compromesso che, a suo giudizio, minacciava la verità religiosa. La questione non era dunque soltanto filosofica, ma investiva direttamente il rapporto tra filosofia e cristianesimo.

Su un versante opposto, nel 1458 Giorgio di Trebisonda pubblicò la sua *Comparatio philosophorum Platonis et Aristotelis*. In quest'opera l'attacco a Platone assume toni dichiaratamente polemici: egli vi è descritto come ignorante, vizioso, empio, corruttore dei costumi e nemico della verità cristiana; Aristotele, al contrario, vi è presentato come filosofo sommo, precursore del cristianesimo, difensore della morale e dell'ordine religioso. Questa retorica aspra, intrisa di accenti apocalittici, arrivava persino ad attribuire la caduta di Costantinopoli all'attaccamento dei Greci per Platone.
In reazione a questi attacchi, Bessarione redasse il suo *In calumniatorem Platonis*. Qui, egli difende la filosofia platonica adottando una strategia misurata: Platone deve essere letto come un teologo, Aristotele come un filosofo della natura. Invoca così una possibile concordia, pur riaffermando la superiorità speculativa di Platone. Soprattutto, Bessarione insiste sul fatto che difendere Platone significa difendere i Padri della Chiesa, i quali avevano largamente attinto al suo pensiero per chiarire e sostenere la fede cristiana.

Attraverso questi dibattiti emerge un confronto costante tra Platone e Aristotele, condotto di volta in volta secondo logiche di unione o di opposizione. Da Simplicio a Pico, passando per Pletone, Bessarione e Ficino, la storia intellettuale dell'Occidente rivela una tensione continua verso la verità, che si sviluppa attraverso unioni e divisioni, concordie tentate e contrasti irrisolti. Pico, nel suo progetto, rappresenta l'approdo rinascimentale di questo sforzo. Il suo esempio testimonia la forza di un ideale volto a superare le opposizioni, per aprire la via a un'integrazione in cui filosofia, teologia e fede si richiamano reciprocamente.

L'intento non è di offrire un'analisi compiuta della *disputatio* pichiana rispetto a Simplicio, quanto di riconoscere alcune affinità significative. L'*Oratio* mostra infatti echi diretti della riflessione simpliciana: dalla concordia filosofica alla centralità

dell'uomo come mediatore tra superiore e inferiore, emergono temi comuni che testimoniano la persistenza dell'eredità simpliciana nel progetto rinascimentale di Pico. L'*Oratio* integra inoltre numerosi concetti mutuati dal vocabolario neoplatonico. In questa prospettiva, concordia dottrinale, antropologia della mediazione, centralità del libero arbitrio, funzione purificatrice della morale e gerarchia dei saperi delineano un insieme di affinità difficilmente contestabili tra Pico e Simplicio. Appare dunque legittimo domandarsi in quale misura il pensiero simpliciano abbia orientato il progetto mirandolano.

Le ricerche recenti sulla traduzione latina del *Manuale* di Epitteto realizzata da Poliziano, e sui suoi rapporti con Simplicio, rafforzano questa ipotesi: lo stesso Poliziano dichiarava di essersi servito del commento simpliciano per sanare le lacune e gli errori dei manoscritti, talora integrandone le formulazioni. Ne risulta che Pico, leggendo Epitteto nella versione latina tradotta da Poliziano, accedette con ogni probabilità al pensiero di Simplicio. A conferma, la sua biblioteca custodiva un nucleo significativo di opere attribuite al commentatore.

Resta dunque la domanda: negli scritti di Pico si trovano segni di un interesse diretto per la rilettura neoplatonica dello stoicismo proposta da Simplicio? La ricerca di A. De Pace sembra confermarlo: Pico non solo conosceva il commento al Manuale, ma anche quello alla Fisica. Quanto alla dottrina neoplatonica della processione delle entità – prime, intermedie e ultime – a partire dall'Uno, il suo pensiero appare così inscritto, almeno in parte, nell'orizzonte tracciato da Simplicio.

L'idea dell'Uno occupa del resto un posto centrale in due suoi trattati: l'*Heptaplus* e il *De ente et uno*. Nel gennaio del 1488 Pico fu arrestato nei pressi di Lione, accusato di eresia per ordine di papa Innocenzo VIII. Dopo una breve detenzione a Parigi ottenne la liberazione e rientrò in Italia, dove fu accolto a Firenze sotto la protezione di Lorenzo de' Medici. A lui dedicò, l'anno successivo, l'*Heptaplus* (1489). Nel 1490 intraprese invece la redazione del *De ente et uno*, indirizzato ad Angelo Poliziano. Il trattato, nato da una disputa tra Poliziano e Lorenzo attorno ai concetti di *ens* e *unum*, costituisce un tentativo esplicito di conciliare Platone e Aristotele, prendendo però le distanze dalla tradizione neoplatonica successiva su tali tematiche. L'opera doveva fungere da introduzione a un progetto più vasto, la *Concordia Platonis Aristotelisque*, rimasto incompiuto.

Il cuore dell'argomentazione si concentra sul rapporto tra *ens* e *unum*. Aristotele, in vari passi della *Metafisica*, li considera coestensivi, associandoli ad altre nozioni come verità e bene. I neoplatonici, al contrario, sostenevano la priorità dell'*unum* sull'*ens*. Pico rifiuta questa gerarchia, osservando che Platone non l'ha mai formulata. La superiorità ontologica dell'*unum* sull'*ens*, egli sottolinea, non appartiene né a Platone né ad Aristotele, né a Parmenide, ma è un portato esclusivo della tradizione neoplatonica di Plotino e Proclo. Da qui la sua presa di distanza, soprattutto rispetto alla lettura del *Parmenide* che separava radicalmente l'Uno dalle altre ipostasi. Gli attributi divini – Essere, Uno, Bene, Verità – non designano realtà distinte in Dio, ma sono nomi coniati dall'intelletto umano per esprimere, in forma frammentaria, l'unità semplice e indivisibile del principio. Dio è così concepito come *unum ante illa multa*, unità che precede e fonda la molteplicità. Questa interpretazione gli consente di formulare un paradigma capace di conciliare una teologia apofatica – attenta all'insondabilità del divino – con una teologia positiva.

In questa prospettiva, Pico si pone accanto a Simplicio nell'affermare l'assoluta primazia del Bene e nel negare al male qualsiasi consistenza reale. La disputa con Cittadini ne offre un esempio emblematico: mentre questi, seguendo Aristotele e Boezio, tenta di conferire al male una consistenza ontologica, Pico ribadisce che esso non è altro che privazione (*malum nihil est*). Il male, dunque, non può né minacciare l'ordine dell'essere né infrangere l'armonia del cosmo. Per entrambi, Simplicio e Pico, la supremazia del Bene resta incondizionata: il male non si dà se non come mancanza, sempre in rapporto al Bene da cui dipende e a cui si oppone. Sul piano logico, esso non appartiene alla pienezza dell'essere, ma ne rivela il difetto; sul piano morale, si manifesta nella libertà dell'uomo, capace di volgere lo sguardo lontano dal Bene; sul piano metafisico, infine, non può in alcun modo compromettere la bontà di Dio. Così Pico, erede della tradizione simpliciana, inscrive il proprio progetto filosofico in un orizzonte in cui unità, verità e Bene costituiscono i cardini di un ordine superiore. L'eredità di Simplicio non si limita dunque a proporre al Rinascimento un modello di *concordia philosophica*: essa alimenta – ed accompagna – un *pensiero* che, pur aprendosi a nuovi *pensieri*, ritorna alle proprie origini.

Résumé substantiel

Le présent travail est consacré à Simplicius de Cilicie, l'un des derniers représentants du néoplatonisme tardif. Son œuvre s'inscrit dans un moment charnière de l'histoire de la pensée antique, marqué à la fois par la fermeture de l'école d'Athènes et par la confrontation avec l'hégémonie croissante du christianisme. Dans ce contexte, le commentaire devient l'espace privilégié non seulement de la transmission, mais aussi de la réélaboration et de la défense de la tradition philosophique. Chez Simplicius, commenter ne signifie pas simplement expliquer ou organiser l'héritage des Anciens : c'est accomplir un véritable acte philosophique. Lire Aristote et Platon, c'est reprendre leurs doctrines, les confronter et les interpréter, afin de faire émerger une cohérence plus profonde, capable d'intégrer leurs divergences et d'en révéler l'accord latent.

La présente recherche prend pour point de départ le concept d'harmonie. Compris le plus souvent comme une tension créatrice entre des contraires, celui-ci ne suppose pas leur abolition, mais leur équilibre dans une unité supérieure. La difficulté apparaît lorsque les pôles de cette tension ne sont plus de simples abstractions, mais deux systèmes philosophiques constitués : ceux de Platon et d'Aristote. Leur opposition dépasse alors le cadre d'un désaccord doctrinal pour devenir un véritable enjeu herméneutique : lire ensemble deux pensées qui se croisent sans jamais coïncider pleinement. Dans ce contexte, la notion d'*harmonie* mérite d'être réexaminée. Que désigne-t-on exactement lorsqu'on l'applique à la relation entre deux doctrines ? Le terme est fréquent, mais non dépourvu d'ambiguïtés : renvoie-t-il à un accord substantiel entre systèmes, à une compatibilité d'ensemble, ou encore à une construction herméneutique élaborée *a posteriori* ?

C'est précisément ce problème que Simplicius entreprend d'affronter. Son projet philosophique se cristallise dans le verbe συμφρονέω – « penser ensemble », « être en accord » – qui exprime l'exigence d'une réconciliation intellectuelle entre doctrines divergentes. Son originalité réside dans l'introduction, pour qualifier le rapport entre Platon et Aristote, des catégories de συμφωνία et de διαφωνία. L'exégète, écrit Simplicius, ne doit pas s'arrêter à la *lexis*, la lettre des critiques

aristotéliciennes adressées à Platon, mais remonter jusqu'au *nous*, le sens profond de l'argumentation, là où se dévoile l'accord entre deux voix en apparence discordantes.

Dans le présent travail, nous nous proposons d'examiner le double statut de l'harmonie : à la fois principe herméneutique orientant la lecture des textes et structure ontologique reflétant l'ordre du réel. Ce qui apparaît conflictuel – qu'il s'agisse des doctrines philosophiques ou du monde sublunaire – s'inscrit en réalité dans une unité supérieure. La réflexion de Simplicius sur le mal en offre une illustration décisive : le mal n'a ni existence propre ni fondement ontologique, il n'est pas une ὑπόστασις mais une παρυπόστασις. Ainsi, la question du mal devient le terrain privilégié où se révèle la fonction neutralisatrice de l'harmonie : intégrer la dissonance dans un ordre plus élevé, sans la substantialiser ni l'abolir totalement. C'est autour de cette problématique que s'articule l'axe central de notre recherche.

Ainsi comprise, l'exégèse simplicienne dépasse de loin le cadre d'un simple exercice doctrinal. Elle se présente comme une véritable pratique spirituelle, orientée vers l'unification de l'âme et son retour au principe divin. Lire et commenter les Anciens, c'est déjà s'engager dans un processus de purification intérieure, où la démonstration rationnelle s'allie à une πίστις philosophique – φιλοσόφως καὶ οἰκείως – réconciliant raison et théologie. L'harmonie se révèle dès lors comme un principe universel de médiation : entre doctrines philosophiques, entre niveaux de réalité et entre l'âme humaine et le divin.

Toutefois, la catégorie d'harmonie ne saurait être comprise de façon univoque lorsqu'il s'agit de l'accord entre Platon et Aristote. Comme l'a montré Francesco Verde, il convient de distinguer entre *concordisme* et *compatibilisme* : le premier postule une identité de fond entre les deux penseurs, tandis que le second reconnaît leurs divergences tout en les jugeant compatibles sur certains points essentiels. À ces deux catégories s'ajoute, dans ce travail, celle de la *neutralisation*, entendue comme le processus visant à réduire la portée d'une critique, à en atténuer la force ou à la rendre inoffensive. La question directrice de cette recherche peut dès lors se formuler ainsi : jusqu'à quel point Simplicius est-il parvenu à neutraliser l'impact des objections aristotéliciennes contre Platon, et comment cette opération a-t-elle façonné la configuration de sa pensée ?

I.

La partie introductive de la recherche, *Voix première*, reconstitue le cadre historique et doctrinal de l'Antiquité tardive, en retraçant le moyen-platonisme et le néoplatonisme afin de situer Simplicius dans la tradition qui intègre Platon et Aristote.

Entre le I^er^ siècle av. J.-C. et le II^e^ siècle apr. J.-C., l'histoire du platonisme connaît un premier tournant décisif. La conquête romaine et le déplacement des centres d'enseignement hors d'Athènes coïncident avec la destruction, par Sylla en 86 av. J.-C., des jardins de l'Académie : un événement symbolique qui marque à la fois la fin d'une institution et l'ouverture d'une nouvelle géographie philosophique, désormais orientée vers l'Asie Mineure et la Syrie. Sous le Haut-Empire, la circulation des textes anciens reprend et, pour la première fois, s'affirme la volonté d'en proposer une véritable systématisation : la pratique de l'exégèse s'impose comme forme privilégiée du philosopher. Après la fracture sceptique de l'Académie hellénistique, les platoniciens s'attachent à recomposer l'unité de la doctrine du maître Platon et, ce faisant, à redéfinir leur propre identité. D'où l'apparition d'une distinction lexicale significative : on ne se dit plus *academicus* – terme désormais associé à la phase sceptique – mais *platonicus*, héritier fidèle de Platon.

Dans ce cadre, la tradition confère un rôle central à Antiochos d'Ascalon, qualifié par Plotin de *faenus Platonicus*. Chez Cicéron, Antiochos entend « revenir de la maison nouvelle à l'ancienne », en reconstituant la *platonica familia*. L'idée est claire : Speusippe, Xénocrate et même Aristote auraient conservé l'esprit de Platon, tandis que la véritable rupture serait à chercher du côté de l'Académie sceptique tardive (dont Philon de Larissa représente l'ultime figure).

À cette ligne conciliatrice répond le contrepoint polémique d'Atticus. Dans son traité – Πρὸς τοὺς διὰ τῶν Ἀριστοτέλους τὰ Πλάτωνος ὑπισχνουμένους – contre ceux qui « expliquent Platon par Aristote », il affirme que la seule véritable systématisation de la philosophie est l'œuvre de Platon, capable de recomposer en un tout vivant les fragments dispersés du savoir. C'est précisément pour cette raison que l'unité ne saurait être compromise par celui qui s'en est le plus écarté : Aristote, désigné comme l'adversaire principal, incapable de saisir la méthode exigée par « les choses grandes, divines et sublimes », et coupable d'avoir méprisé les réalités intelligibles reconnues

par Platon. Se dessine ainsi, au cœur même du platonisme, une ligne résolument anti-aristotélicienne.

Entre Antiochos et Atticus s'ouvre la grande « ère des commentaires ». Le corpus platonicien est réorganisé : les dialogues sont lus en séries à visée systématique. Cette saison, souvent décrite comme le « triomphe du platonisme », mérite d'être relue. La redécouverte d'Aristote (dès le I^er^ s. av. J.-C.) produit en effet un double effet : d'une part, les catégories conceptuelles aristotéliciennes furent assimilées pour consolider la reconstruction platonicienne ; d'autre part, s'ouvrit le vaste débat sur l'harmonie ou la dissonance entre les deux systèmes, nourri par la diffusion des traités ésotériques d'Aristote et par la nécessité de défendre Platon contre les critiques de son disciple.

Au III^e^ siècle apr. J.-C., l'enseignement philosophique se structure davantage, notamment avec la création de chaires par Marc Aurèle. C'est dans ce cadre qu'émerge le néoplatonisme, souvent décrit comme une synthèse du platonisme et de l'aristotélisme. Figure centrale de cette transition, Ammonios Saccas, maître alexandrin de Plotin et d'Origène, n'a laissé aucun écrit, mais les témoignages de Porphyre, d'Hiéroclès et de Photius lui attribuent une thèse décisive : Platon et Aristote s'accorderaient sur l'essentiel, leurs divergences tenant à la seule formulation. Cette lecture ne fait cependant pas l'unanimité : plusieurs platoniciens n'y voient que des convergences ponctuelles et prudentes. Mais l'intuition d'Ammonios – celle d'une unité de fond – s'impose progressivement comme un principe herméneutique destiné à marquer la tradition.

Au IV^e^ siècle, deux évolutions marquent une nouveauté : d'une part, les commentaires d'Aristote ne sont plus l'apanage des péripatéticiens, mais aussi des platoniciens ; d'autre part, s'instaure un double mouvement de *néoplatonisation* d'Aristote et d'*aristotélisation* de Platon. Le détour par la lignée pythagoricienne se révèle décisif. Une généalogie sacrée du savoir s'impose : Orphée, Pythagore, Platon, Aristote. Jamblique en hiérarchise les sources : Platon demeure essentiel, mais il est placé au second rang après Pythagore ; Aristote, disciple de Platon, occupe une position plus éloignée, tout en restant nécessaire pour éclairer l'héritage pythagoricien, surtout en l'absence d'écrits originaux. On a là l'expression d'un syncrétisme hiérarchisé. Simplicius atteste que Jamblique – et déjà Porphyre –

commente les *Catégories* en mettant en lumière l'accord d'Aristote avec le pythagorisme (notamment Archytas), malgré certaines divergences. Le projet jamblichéen vise un retour aux origines – Stèles d'Hermès, sagesse égyptienne –, là où philosophie et théologie se rejoignent. Philosopher signifie alors pratiquer un art spirituel et rendre un culte aux dieux : la vérité n'est pas seulement doctrine, mais manière de vivre.

Le *cursus* néoplatonicien, institué par Jamblique, se déploie sous la conduite des diadoques, véritables maîtres et guides. Une pré-initiation associe formation éthique et étude des traités aristotéliciens. Selon Simplicius, l'éducation initiale n'est pas démonstrative mais exhortative : le *Manuel* d'Épictète propose des préceptes brefs et pratiques pour corriger la vie et purifier l'âme avant l'étude technique. Ce texte s'adresse aux *philomathes*, les "amants du savoir". Dans son *Commentaire sur les Catégories*, Simplicius rappelle qu'un bon auditeur doit être à la fois sérieux et vertueux, capable de s'exercer seul et avec des compagnons également désireux d'apprendre.

Après cette préparation morale viennent les "Petits Mystères" : *Organon*, *Éthique* (après assimilation du langage logique), *Physique*, *Du ciel*, *Métaphysique*. Viennent enfin les "Grands Mystères" : les dialogues de Platon. Les *Prolégomènes* fixent les étapes propédeutiques (vie de Platon, nature de sa philosophie, choix du dialogue, structure et finalité des œuvres) et l'ordre de lecture selon une progression en cinq vertus – naturelles, éthiques, politiques, purificatrices, théorétiques. Le parcours s'ouvre avec l'*Alcibiade I* (commencement de la philosophie comme connaissance de soi), suivi du *Gorgias*, du *Phédon*, du *Cratyle* et du *Théétète*, puis du *Sophiste* et du *Politique*, enfin du *Phèdre* et du *Banquet*. Il culmine dans les dialogues « parfaits » : *Philèbe*, *Timée* et *Parménide*.

Du V^e^ au VI^e^ siècle, Athènes et Alexandrie deviennent les deux principaux centres de formation néoplatonicienne. Athènes, école privée, jouit d'une liberté plus grande, mais demeure exposée ; Alexandrie, financée par des fonds publics, bénéficie d'un statut plus sûr, au prix d'un contrôle accru. À l'époque de Proclus, la question religieuse – l'opposition entre païens et chrétiens – se fait pressante. En 529, Justinien ordonne la fermeture de l'école d'Athènes : Damascius en est le dernier scolarque.

C’est dans ce cadre que s’impose la figure de Simplicius de Cilicie, souvent étiqueté à la fois platonicien et aristotélicien. Bien que ses écrits conservés se présentent comme des commentaires d’Aristote ou des Stoïciens, son projet est clair : manifester la vérité philosophique et divine. Pour lui, la vérité de Platon, celle d’Aristote et la vérité théologique coïncident au fond. Aussi critique-t-il, lorsque nécessaire, Alexandre d’Aphrodise et ceux qui lisent Aristote contre Platon, sans voir que bien des réfutations ne portent que l’apparence des thèses platoniciennes. Sa méthode traite les traités aristotéliciens et les dialogues platoniciens « comme un tout homogène ». Ses commentaires dépassent l’érudition : ils visent une *philosophia perennis* reliant Parménide et Pythagore aux néoplatoniciens. Signe éloquent, il qualifie deux fois Aristote de « divin » (θεῖος), titre jusque-là réservé à Platon.

Sur le plan biographique, Simplicius fut élève d’Ammonios à Alexandrie, puis de Damascius à Athènes. Après 529, il quitte la cité avec d’autres philosophes, trouve refuge auprès du roi perse Chosroès I^{er}, et revient grâce à un accord garantissant la liberté religieuse. Le lieu de son activité ultérieure demeure incertain. Plus que la géographie, importe l’effet philosophique de la fermeture.

Simplicius distingue deux formes de foi (πίστις) : l’une irrationnelle, sans démonstration, capable de croire jusqu’à l’absurde ; l’autre, post-démonstrative, née du raisonnement apodictique et connaturelle à la vérité des êtres. Cette polarité vise clairement le conflit entre christianisme (foi sans démonstration) et paganisme philosophique (foi comme science). Pour Simplicius, la philosophie est pratique de l’expression : du silence à la *noêsis*, du *logos* oral au discours écrit. Écrire, chez Simplicius, signifie entrer en sympathie, prendre conscience de la vérité et mettre en œuvre un chemin – en un mot, prier. Chez lui, l’exégèse – logique, physique, théologique – est à la fois science et prière. En ce sens, son œuvre peut se lire comme un « Évangile païen » : le témoignage que la vérité philosophique est une, et que Platon et Aristote, interrogés avec méthode, convergent vers la même source.

II.

La première partie de cette recherche, *Principes et plausibilité du principe*, examine l’articulation entre le Bien, le Mal et les fondements ultimes de la réalité en suivant

deux lignes complémentaires : d'une part, l'analyse de la critique aristotélicienne adressée à la doctrine platonicienne des principes ; d'autre part, la manière dont Simplicius interprète et agence les textes de Platon et d'Aristote afin de récuser toute hypothèse dualiste qui érigerait le Mal en principe coéternel au Bien. Plutôt que de reprendre ici l'examen détaillé de la protologie platonicienne – un champ déjà amplement exploré –, il s'agit d'en dégager les implications majeures : plusieurs commentateurs ont soutenu que la doctrine platonicienne engendre un dualisme, voire une contradiction logique interne difficilement conciliable. Or le point de départ de notre parcours est précisément la critique d'Aristote, critique qui ouvre vers une dérive possible : faire du Mal un principe.

Selon le témoignage d'Aristote, Platon aurait placé au fondement de la réalité, au-delà des Idées, un couple de principes premiers, l'Un et la Dyade du Grand et du Petit. Se pose alors une double question : quelle a été l'histoire de cette critique, et comment la tradition platonicienne l'a-t-elle reçue et retravaillée ? Dans la perspective qui nous occupe, Simplicius se distingue par une tentative de conciliation qui ne se réduit ni à un concordisme naïf ni à une simple juxtaposition. Le pivot reliant étroitement Platon et Aristote se lit dans la formule homérique citée par Aristote au livre Λ de la Métaphysique – « qu'un seul soit chef » – et dans l'usage qu'en fait Simplicius dans son *Commentaire sur les Catégories* : sur le plan éthique, Aristote conduit à la perfection par les vertus, et sur le plan théorétique, il remonte jusqu'au principe unique.

C'est dans la lumière de ce principe premier et immobile, cœur du livre Λ – principe distinct de la matière, de la forme et de la privation – qu'Aristote entreprend la révision critique des doctrines de ses prédécesseurs. Aristote constate que « tous » font venir les choses des contraires, mais que nul n'explique correctement comment le devenir procède « à partir des contraires » : les contraires, pris comme tels, ne s'affectent pas mutuellement. Sa solution suppose un troisième terme : un substrat commun qui accueille tour à tour les déterminations opposées. Lorsque certains, opposant l'Inégal à l'Égal ou le Multiple à l'Un, font de l'un des contraires la matière. Aristote rappelle que la matière, précisément en tant qu'une, n'est le contraire de rien ; c'est pourquoi elle peut recevoir les contraires. La confusion dénoncée chez les platoniciens tient à ce qu'ils réuniraient sous un même terme deux fonctions

hétérogènes : le rôle de substrat et celui du contraire de l'Un. La suite de l'argument aristotélicien introduit la distinction décisive – et centrale dans la réception simplicienne – entre matière et privation. La matière, au sens propre, est le substrat qui demeure et qui, en puissance, est apte à recevoir des déterminations opposées ; la privation, elle, n'est pas un substrat, mais l'opposé de la forme,

Or, selon Aristote, c'est précisément cette disjonction que Platon n'aurait pas explicitée : en traitant l'un des contraires comme matière, en posant l'Un et le Multiple comme opposés et en identifiant l'Un au Bien, on glisse vers la thèse paradoxale que le Multiple serait le Mal. On en tirerait des conséquences absurdes : si le contraire est destructeur de son contraire, le Mal deviendrait la χώρα du Bien. Aristote ne nie pas que le Bien appartienne au principe ; il refuse d'identifier le Bien à l'Un dans la mesure où l'Un est lui-même pris comme l'un des contraires.

Ce cadre permet de préciser la double face de la matière : comme substrat, elle ne naît ni ne périt ; comme privation, elle se corrompt. Si l'on réduit la matière à un contraire de la forme, la logique binaire conduit à dire que, si la forme est, la matière « n'est pas ». Aristote rectifie : la matière est non-être par accident, alors que la privation est non-être en soi. De là, l'analogie triadique s'impose : deux contraires – forme et privation – et un substrat – la matière – qui persiste et supporte les changements. Interprétée ainsi, la génération procède conceptuellement de trois principes, ce qui dissipe l'illusion d'un dualisme originaire.

C'est ici qu'intervient la relecture de Simplicius. Il reprend la critique aristotélicienne, mais pour en faire l'instrument d'une défense de Platon. L'opposition Bien-Mal, soutient-il, se comprend à l'aide de la paire forme-privation : dans le monde sublunaire, on rencontre non seulement des formes, mais aussi des privations de forme. Dès lors, matière et privation, loin d'être des réalités arbitraires, sont instituées par le Démiurge pour la complétude du cosmos : la matière comme substrat du changement ; la privation comme cause du changement en tant que manque. Sans elles, l'univers serait incomplet. Simplicius précise encore le statut du désordre. Reprenant l'interprétation aristotélicienne de la doctrine platonicienne, il rappelle que, chez Platon, le désordre n'est pas antérieur dans le temps à l'ordre, mais « hypothétique » : il appartient par nature à la matière. C'est l'intervention formatrice du Démiurge qui ordonne ce désordre, sans l'abolir purement et simplement.

Simplicius neutralise la critique d'Aristote en montrant que la distinction visée par ce dernier n'est pas étrangère à Platon. Le *Sophiste* distingue deux sens du « non-être » : un non-être comme altérité, joué dans les relations entre formes, et un non-être comme privation, qui coexiste avec la matière. Le *Timée*, en décrivant le réceptacle comme « dépourvu de forme » et « omni-réceptif », offre également des éléments en ce sens : être « privé » de ce que l'on est apte à recevoir constitue un cas de privation. Dans ces conditions, il est cohérent que Platon n'ait pas compté la privation parmi les « éléments » : elle n'existe que comme absence, non comme réalité autonome. Aristote lui-même, rappelle Simplicius, admet que « l'un des contraires suffit, par sa présence et son absence, à produire le changement », et il caractérise la privation comme cause « par accident ». Autrement dit, Platon donne pour éléments stricts la matière et la forme – principes inhérents par lesquels le composé vient à l'être – là où Aristote ajoute, pour l'analyse du devenir, l'élément accidentel de la privation. L'écart est méthodologique, non doctrinal.

Simplicius systématise ce point : les éléments doivent être présents dans ce qui est composé d'éléments ; or la privation agit par son absence, non par sa présence. Les éléments doivent être causes « par soi » ; la privation, si elle est cause, l'est par accident. À cet égard, non seulement Platon n'hypostasie pas la privation, mais Aristote lui refuse également toute priorité ontologique. D'où la conclusion, d'allure programmatique, que Platon et Aristote, « pour l'essentiel », ne disent rien de discordant lorsqu'ils traitent des éléments : l'un cherche des causes en soi, l'autre inclut une cause accidentelle.

Sur cette base, Simplicius approfondit ce qu'il appelle l'« essence privative » de la matière. La matière est non-être par accident parce qu'elle participe à la privation ; la privation, de son côté, est être par accident parce qu'elle existe dans la matière. Simplicius distingue alors deux types de privation : l'une, irréversible, comme la cécité opposée à la vue – une « amputation » postérieure à la forme – ; l'autre, réversible, qui s'oppose à une forme et « revient » à elle, conçue comme disposition (ἐπιτηδειότης) à la forme. Cette seconde figure – absence dans ce qui est naturellement apte – montre que la privation n'est pas un pur néant, mais l'ombre même de la forme sur un sujet capable de la recevoir. C'est précisément parce que la matière, en tant que sujet disposé, porte cette privation-disposition qu'elle demeure

neutre par rapport aux contraires et ne peut être érigée en principe antagoniste du Bien.

Dans un cadre général, Aristote conçoit la matière comme principe élémentaire non opposé aux causes efficiente et finale : de même que la femelle tend vers le mâle et le laid vers le beau, la matière tend à l'achèvement reçu de la forme. À l'inverse, ceux qui postulent la matière comme principe du Mal s'attachent à lui prêter un commandement, une délibération, une « victoire » sur le Bien ; une telle hypostase, Simplicius la refuse, et Platon n'y souscrit pas. L'argument est renforcé par la tradition platonicienne : Hermodore, cité par Porphyre, atteste que la matière, instable, informe, illimitée, définie comme non-être par négation de l'être, n'a rien de commun avec le principe ni avec l'essence ; seul l'agent est cause au sens strict, et à ce titre principe. Les proches de Platon, ajoute-t-il, affirmaient qu'il n'y a qu'un seul principe. L'illimitation de la matière tient à son absence d'ἕξις, à son indétermination radicale, à son équipotence à toutes les limites formelles ; rien qui justifie d'en faire un second principe rival du Bien.

Simplicius reconnaît bien, dans l'éloge qu'il adresse à Aristote, que ce dernier a articulé avec un soin particulier la distinction entre matière et privation ; il admet aussi que les deux triades – platonicienne et aristotélicienne – ne coïncident pas terme à terme. Mais cette divergence d'exposition ne signifie pas désaccord de fond. Après avoir énuméré les points d'accord et de désaccord et neutralisé la portée de la critique d'Aristote, Simplicius peut retourner la perspective platonicienne contre ceux qui posent deux principes, le bien et le mal. Matière et privation, articulées à la forme, ne sont pas le principe du Mal ; elles sont des nécessités métaphysiques, instituées par le Démiurge, qui rendent possible la complétude de l'univers. Sans le régime sublunaire de la génération et de la corruption, le cosmos serait incomplet. Il n'y a donc pas de « substance mauvaise » ni de principe du Mal opposé, face à face, au Bien.

Une prémisse peut alors être formulée avec précision : le mal, tel qu'il apparaît dans l'ordre du devenir, n'est pas une pure éventualité contingente. Mais cette nécessité relative doit être pensée, circonscrite, limitée. C'est dans ce sens que se déploie la réflexion de Simplicius sur plusieurs plans – logique, physique, métaphysique – à partir de la relecture d'Aristote.

Simplicius peut ainsi mobiliser, ensemble, Platon et Aristote, pour récuser la thèse d'un Mal coéternel au Bien : l'opposition pertinente n'est pas principe contre principe, mais forme versus privation, sur fond de matière. Le *Timée* – réceptacle amorphe et omni-réceptif – et le *Sophiste* – non-être comme altérité et comme privation – montrent que Platon possédait déjà la grammaire conceptuelle requise ; Aristote, de son côté, en systématise le jeu. Dès lors, la critique aristotélicienne, loin d'aboutir à la thèse d'un Mal-principe, se renverse, chez Simplicius, en démonstration de l'unicité du principe et de la nature privative – et non substantielle – du mal.

III.

La deuxième partie de cette recherche, intitulée *L'itinéraire vers le Bien : descente et retour*, aborde la question du mal sous une double perspective, théologique et éthique. C'est dans le *Commentaire sur le Manuel d'Épictète* que Simplicius développe cette réflexion de manière systématique, en affrontant la question du statut du mal comme une interrogation existentielle liée à la conduite de l'âme. L'enjeu central consiste à déterminer si le mal possède une existence autonome, dotée d'un principe propre, ou bien s'il ne constitue qu'une réalité dérivée et secondaire. La réponse de Simplicius est sans équivoque : le mal ne dispose d'aucune hypostase, il n'a pas de fondement ontologique, mais seulement une existence parasitaire, dérivée, relative. Cette position a une portée polémique évidente, puisqu'elle constitue une réfutation directe des doctrines manichéennes qui, en postulant deux principes coéternels et opposés, introduisaient dans le cœur même du réel un dualisme irréductible. En refusant de conférer au mal une dignité ontologique, Simplicius entend préserver l'unicité et la toute-puissance du principe divin et répondre ainsi à un débat théologique.

Le paradoxe apparent tient au choix du *Commentaire sur le Manuel d'Épictète* comme lieu de cette élaboration. Dans le cursus néoplatonicien, ce texte avait une fonction préparatoire : recueil de maximes brèves et de préceptes immédiatement utilisables, il devait constituer un guide pratique pour orienter la vie morale. Simplicius le définit lui-même comme une *technè* de la correction de la vie humaine, et non comme un traité spéculatif. Pourtant, c'est précisément dans ce cadre qu'il introduit des considérations théologiques et métaphysiques d'une profondeur

remarquable, sur la providence, la hiérarchie des êtres et le rapport de l'âme au Bien. Ce choix n'est pas accidentel : l'éthique est inséparable de la métaphysique, et aucun discours sur la conduite humaine ne peut être élaboré sans référence explicite à la source divine de tout Bien. Ce qui pourrait sembler une contradiction se révèle au contraire cohérent : comprendre la règle morale suppose de remonter à son fondement ontologique. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre la polémique anti-manichéenne.

Partant du chapitre 27 du *Manuel*, où Épictète affirme qu'il n'existe pas dans le monde une « nature du mal », Simplicius construit une réfutation serrée du dualisme. Si le mal est posé comme principe absolu, alors Dieu cesse d'être cause unique de l'être, sa toute-puissance est compromise et sa perfection morale détruite. L'union de deux contraires absolus est par ailleurs logiquement incohérente, et l'idée d'un Dieu qui sacrifierait volontairement une partie de lui-même aux forces adverses équivaut à nier sa justice. Plus encore, si les âmes étaient entraînées au mal par une force irrésistible, elles ne pourraient être tenues responsables de leurs actes, et la notion même de péché s'effondrerait. D'où le paradoxe que Simplicius formule avec vigueur : s'il existait un principe du mal, il n'y aurait en réalité plus de mal du tout, puisque la liberté de choix serait abolie et avec elle la possibilité d'une distinction entre bien et mal. En voulant expliquer l'origine du mal, les manichéens introduisent un principe qui en détruit la réalité même.

La conclusion est claire : le mal ne peut être un principe, mais seulement une privation ou une déviation seconde dans l'économie universelle. Simplicius reprend à ce propos le thème de la sympathie cosmique : ce qui paraît nuisible à une échelle locale contribue en réalité à l'harmonie du tout.

Cette vision hiérarchisée de l'être conduit à une réflexion approfondie sur la condition de l'âme humaine. Située à mi-chemin entre le supérieur et l'inférieur, elle participe à la fois du divin et du sensible, et c'est précisément cette position médiane qui fonde la possibilité du mal moral. C'est dans l'exercice de cette liberté que se joue la distinction entre vertu et vice. La réflexion de Simplicius sur l'âme conduit à une analyse approfondie du mouvement, et plus particulièrement de l'automouvement. La question est capitale : l'âme est-elle automotrice ? Si oui, en quel sens ? Elle ne se meut pas comme un corps, car elle est immatérielle et dépourvue de parties ; mais elle

se meut dans ses activités propres : délibérer, connaître, désirer, choisir. Ce mouvement n'est pas physique mais noétique, passage de la puissance à l'acte, inhérent à sa nature immatérielle. C'est un mouvement *sui generis*, qui structure l'activité cognitive et éthique de l'âme.

Cette clarification permet de tracer la ligne de partage entre le Bien et le Mal dans l'agir humain. L'âme possède en elle des dynamismes spontanés – désir, tendance, appétit, choix – qui relèvent de sa liberté. Dans l'exercice de ce libre arbitre se dessine la possibilité du vice et de la vertu : l'autonomie de l'âme fonde à la fois sa dignité et sa responsabilité morale.

Cette réflexion ouvre une dimension herméneutique : comment concilier les positions de Platon et d'Aristote sur le mouvement ? À première vue, leurs doctrines paraissent divergentes. Mais Simplicius soutient que la différence est surtout terminologique. Platon parle de l'âme comme principe automoteur, tandis qu'Aristote distingue mouvement physique et activité noétique. Loin de les opposer, Simplicius montre leur accord profond : tous deux affirment que l'âme est principe de son propre dynamisme, bien que leurs vocabulaires diffèrent.

Chez Platon, en particulier dans le livre X des *Lois*, l'activité intellectuelle est décrite comme un mouvement circulaire, comparable à la rotation d'une sphère. Cette circularité exprime une capacité réflexive : le νοῦς se tourne vers lui-même, revenant à son propre principe. Simplicius interprète cette description comme une activité ἐπιστρεπτική, une conversion inhérente à la pensée. Le mouvement du νοῦς est à la fois extériorisation et retour à l'essence. Même lorsqu'il demeure identique à soi, il constitue une forme de *kinesis*, car toute sortie hors de l'Être est pensée comme un mouvement. Aristote adopte une approche différente : afin d'éviter toute confusion, il préfère ne pas qualifier de « mouvement » l'activité intellectuelle, mais la définir comme οὐσία, réalité immuable. Pour lui, attribuer le mouvement à l'intellect risquerait de l'associer à la mutabilité. Toutefois, cette divergence est surtout verbale : en profondeur, les deux doctrines s'accordent pour affirmer que l'activité intellectuelle est ἀμετάβλητος, immuable, libre de tout changement. Elle est une activité qui, procédant de l'Être, retourne à l'Être, constituant un cycle parfait de procession et de conversion.

La situation de l'âme diffère profondément. Contrairement à l'intellect, son mouvement se caractérise par une division interne, une duplicité originelle qui la rend automotrice. En se séparant d'elle-même, elle devient capable de se générer (αὐτογένητος). C'est précisément cette disjonction constitutive qui fait de l'âme une réalité vivante et autonome. Platon, dans le *Phèdre*, affirme que tout corps mû de l'extérieur est inanimé, tandis que ce qui se meut de soi-même est âme. Aristote, dans le *De anima*, formule une thèse analogue : l'âme est ce qui distingue les êtres animés de ceux qui sont privés de vie.

Les deux philosophes ne donnent cependant pas le même statut à l'automouvement. Aristote insiste sur le fait que, dans les vivants, le principe moteur – l'âme – demeure immobile en soi : le corps est mû par elle, mais l'âme elle-même n'est pas en mouvement. Platon, au contraire, identifie le véritable automoteur à l'âme elle-même, et plus particulièrement à la ψυχή λογική, qui porte en elle le principe vital de tout être animé. Pour lui, le mouvement premier, principe de tout autre, réside dans l'âme en tant que telle. Simplicius montre que cette divergence repose moins sur une contradiction que sur un choix de vocabulaire.

Ainsi comprise, l'âme progresse de la puissance à l'acte : elle actualise par elle-même ce qu'elle porte en puissance, elle s'enseigne et se perfectionne par elle-même. Même Aristote, qui réserve le terme de mouvement au domaine corporel, reconnaît que l'âme passe du νοῦς en puissance au νοῦς en acte. La définition aristotélicienne du mouvement comme entéléchie du possible en tant que possible s'applique donc à elle : l'âme est, en un sens authentique, automotrice. Simplicius insiste : la différence entre Platon et Aristote n'est pas une opposition doctrinale mais une divergence de langage, l'un privilégiant les catégories sensibles, l'autre un vocabulaire plus spéculatif. En intégrant les deux, il propose une synthèse où le mouvement de l'âme est compris non comme déplacement corporel, mais comme activité intérieure de connaissance et d'auto-réalisation.

De là, Simplicius souligne que l'âme contient en elle-même la totalité des *logoi* rationnels : certains en acte, d'autres en puissance. Dans le processus de connaissance, elle actualise par elle-même ce qui est en puissance, en se donnant enseignement, recherche et découverte. C'est en ce sens qu'on peut véritablement l'appeler automotrice : elle se meut en actualisant ses propres puissances internes.

Une dernière question se pose : comment l'âme, par son automouvement, peut-elle à la fois s'élever vers le Bien et se tourner vers ce qui lui est inférieur ? Simplicius répond en distinguant deux types d'âmes. Les premières, issues immédiatement du Bien, sont orientées vers lui de manière innée et irrévocable, sans possibilité de déviation. L'âme humaine, en revanche, occupe une position médiane : elle est ἀμφίβολος, « habitante de deux mondes », médiatrice entre l'intelligible et le sensible. Elle peut donc s'élever vers le Bien ou, au contraire, s'incliner vers le devenir. C'est dans cet espace d'indétermination que prend place le libre arbitre : impulsion, désir, choix. Le dynamisme de l'âme est ainsi la condition de la responsabilité morale. Lorsque son mouvement se tourne vers le supérieur, elle s'oriente nécessairement vers le Bien ; mais lorsqu'elle s'attache au devenir, elle s'expose au risque du mal moral.

IV.

L'épilogue, *La permanence de l'écho*, s'attache à la figure de Jean Pic de la Mirandole et à son projet de conciliation entre les doctrines de Platon et d'Aristote, dans le contexte du néoplatonisme renaissant. Le projet de *philosophia universalis* de Pic apparaît ainsi comme une réélaboration, en une langue nouvelle, d'un modèle ancien retravaillé à la lumière des exigences modernes. Compte tenu des limites de cette étude, ce dernier chapitre ne prétend pas offrir une analyse exhaustive des relations entre Pic et le néoplatonisme tardif : il se présente plutôt comme une ouverture, esquissant une piste de recherche à poursuivre. Plus précisément, l'attention se portera sur la controverse entre Pic et Antonio Cittadini autour du traité *De ente et uno*. Dans ce débat, la position de Simplicius sur la question du mal devient un enjeu central : Pic et Cittadini y confrontent leurs lectures du *Commentaire sur le Catégories*, en réexaminant les concepts de bien, de mal, de contrariété et de privation. S'attarder sur Pic et son projet, c'est non seulement approfondir l'étude d'un penseur singulier, mais aussi prolonger les analyses précédentes en interrogeant, à travers lui, le sens d'une possible *Concordia Platonis Aristotelisque*. Comprendre ce projet éclaire la nature de la pensée de Simplicius et révèle la permanence de son héritage. Pic lui-même qualifiait la philosophie de Simplicius de *locuplex et copiosa*, riche et féconde.

Le *néoplatonisme de la Renaissance* constitue le cadre dans lequel cette entreprise prend sens. Comme l'ont montré Frances Yates et d'autres historiens, il s'agit d'un mouvement à la fois philosophique et théologique, marqué par l'œuvre de Marsile Ficin et de Pic. Son originalité réside dans sa capacité à réactiver les enjeux médiévaux du catholicisme tout en se nourrissant de la redécouverte des dialogues de Platon et des commentaires néoplatoniciens tardifs. Le XV^{e} siècle, traversé de tensions et de renouveaux, voit resurgir la question du rapport entre Platon et Aristote : opposition irréductible ou complémentarité possible ? Loin d'être univoque, ce débat révèle une pluralité de voix et de positions. Réduire cette époque à un affrontement frontal entre platonisme et aristotélisme reviendrait à en trahir la vitalité, tant les tentatives de médiation, de rapprochements subtils et de conciliation partielle furent nombreuses.

Les conditions qui rendirent possible cette renaissance furent multiples, mais la plus décisive fut sans doute la redécouverte et la traduction des textes antiques. À partir de Manuele Crisolora, plusieurs humanistes entreprirent de nouvelles traductions : Leonardo Bruni, Uberto Decembrio, Pier Candido Decembrio, Antonio Cassarino, Francesco Filelfo, Georges de Trébizonde, Ange Politien. L'œuvre décisive fut cependant celle de Marsile Ficin qui, sous le patronage des Médicis, traduisit l'intégralité des dialogues platoniciens et publia en 1484 la première édition latine complète de Platon.

Pour comprendre cet horizon, il faut rappeler la figure de Gémiste Pléthon. Philosophe byzantin, il joua un rôle essentiel dans le renouveau platonicien en Italie. Son *De differentiis* (1439) comparait systématiquement Platon et Aristote, exaltant Platon comme supérieur en métaphysique et réduisant Aristote à un rôle subalterne dans les sciences naturelles, tout en soulignant l'incompatibilité de sa cosmologie avec la foi chrétienne. Pléthon critiquait durement Simplicius, qu'il accusait d'avoir tenté une conciliation artificielle et nuisible. Pour lui, ce compromis menaçait la vérité religieuse : la question n'était donc pas seulement philosophique, mais engageait aussi la relation entre philosophie et christianisme.

Dans ce climat polémique, Georges de Trébizonde publia en 1458 sa *Comparatio philosophorum Platonis et Aristotelis*. L'attaque contre Platon y atteignit une intensité extrême : il y est décrit comme ignorant, vicieux, impie, corrupteur des

mœurs et ennemi de la vérité chrétienne ; Aristote, au contraire, y est exalté comme philosophe suprême, précurseur du christianisme, défenseur de la morale et de l'ordre religieux. Cette rhétorique virulente, empreinte d'un ton apocalyptique, allait jusqu'à imputer la chute de Constantinople à l'attachement des Grecs pour Platon.

C'est en réaction à ces attaques que Bessarion rédigea son *In calumniatorem Platonis*. Il y défend Platon tout en adoptant une stratégie nuancée : Platon doit être lu comme un théologien, Aristote comme un philosophe de la nature. Il en appelle à une possible concorde, tout en réaffirmant la supériorité spéculative de Platon. Surtout, il insiste sur le fait que défendre Platon, c'est défendre les Pères de l'Église, qui ont largement puisé dans sa pensée pour éclairer la foi chrétienne. Platon, rappelle-t-il, ne fut pas polythéiste au sens vulgaire : il concevait un principe premier d'où émanaient les intelligences divines.

À travers ces débats se dessine un même idéal persistant : de Simplicius à Pic, en passant par Pléthon, Bessarion et Ficin, l'histoire intellectuelle de l'Occident révèle une quête inlassable de l'unité du savoir. Pic, dans son projet, incarne l'aboutissement renaissant de cet effort. Son exemple illustre la force d'un idéal visant à dépasser les oppositions pour ouvrir une voie d'intégration où philosophie, théologie et foi s'éclairent mutuellement. Bien qu'il ne soit pas possible, dans ce cadre, de proposer une analyse exhaustive de la *disputatio* pichienne en lien avec la pensée de Simplicius, une lecture attentive de l'*Oratio* révèle un réseau de correspondances significatives. Le projet d'une concorde philosophique, élément central de l'*Oratio*, trouve en effet un parallèle direct chez Simplicius. Pic souligne lui-même, avec une admiration explicite, l'effort constant du philosophe grec pour concilier les doctrines de Platon et d'Aristote : Simplicius est invoqué comme modèle d'harmonisation entre les deux grandes traditions antiques. Au-delà de cette convergence méthodologique, le texte de Pic laisse deviner d'autres affinités substantielles, telle l'allusion à l'*Alcibiade* de Platon, présente tant dans l'*Oratio* que dans le *Commentaire au Manuel d'Épictète*. On y retrouve une conception de l'homme comme être intermédiaire, situé entre les réalités supérieures et inférieures dans l'économie du cosmos. Cette position centrale fonde, chez Simplicius comme chez Pic, une anthropologie de la médiation, où l'homme se définit par le libre arbitre : capable de s'élever vers la contemplation des réalités supérieures ou, au contraire, de s'abaisser vers les niveaux inférieurs.

De plus, l'*Oratio* intègre de nombreux concepts directement issus du vocabulaire néoplatonicien. L'idée de purification morale comme étape préparatoire au parcours philosophique en est un exemple significatif. La philosophie y est conçue comme un itinéraire hiérarchisé : de l'étude de la nature à l'exercice dialectique, jusqu'à la contemplation des vérités divines. Ainsi, concorde doctrinale, anthropologie de la médiation, centralité du libre arbitre, fonction purificatrice de la morale et hiérarchie des savoirs dessinent un ensemble d'affinités indéniables entre Pic et Simplicius. Même sans postuler une influence directe, il est légitime de se demander dans quelle mesure la pensée de Simplicius a orienté le projet de Pic.

Les recherches récentes sur la traduction du *Manuel* par Politien, éclairées par ses liens avec Simplicius, confirment que Pic, en découvrant Épictète, accéda très probablement à la pensée du philosophe grec. Politien, en effet, reconnaît explicitement avoir utilisé le commentaire de Simplicius pour corriger les corruptions des manuscrits, intégrant parfois ses formulations. La probabilité que Pic ait lu Épictète à travers Simplicius est donc extrêmement forte, corroborée en outre par la présence, dans sa bibliothèque, d'un corpus significatif d'œuvres attribuées à Simplicius.

On peut alors s'interroger : dans ses écrits, Pic manifeste-t-il des références explicites à Simplicius ? Ou retrouve-t-on plutôt les signes d'un intérêt direct pour la relecture néoplatonicienne du stoïcisme proposée par Simplicius ? La recherche d'A. De Pace va dans ce sens : elle montre que Pic connaissait non seulement le commentaire au *Manuel*, mais aussi celui à la *Physique*. En ce qui concerne la doctrine néoplatonicienne de la procession des entités – premières, intermédiaires et dernières – à partir de l'Un, la pensée de Pic semble effectivement s'inscrire dans l'horizon doctrinal de Simplicius. L'idée de l'Un occupe d'ailleurs une place centrale dans deux de ses traités : l'*Heptaplus* et le *De ente et uno*.

En janvier 1488, accusé d'hérésie, Pic fut arrêté près de Lyon sur ordre du pape Innocent VIII. Après un court emprisonnement à Paris, il fut libéré et retourna en Italie, accueilli à Florence sous la protection de Laurent de Médicis. À ce dernier, il dédia l'*Heptaplus* en 1489. L'année suivante, il entreprit la rédaction du *De ente et uno*, qu'il adressa à Ange Politien. Ce traité, né d'une controverse entre Politien et Laurent de Médicis au sujet de l'*ens* et de l'*unum*, constitue une tentative explicite de

concilier Platon et Aristote. Pic s'appuie sur le *Parménide* et le *Sophiste* pour montrer la continuité entre maître et disciple, tout en marquant leur distance à l'égard de la tradition néoplatonicienne postérieure. Ce traité devait servir d'introduction à une œuvre plus vaste, la *Concordia Platonis Aristotelisque*, restée inachevée. Le cœur de son argumentation repose sur le rapport entre *ens* et *unum*. Aristote, en divers passages de la *Métaphysique*, les considère comme coextensifs, les associant à d'autres notions comme la vérité ou le bien. Les néoplatoniciens, en revanche, affirment la primauté de l'*unum* sur l'*ens*. Pic refuse cette hiérarchie, observant que Platon lui-même ne l'a jamais défendue. Il souligne que la doctrine de la supériorité ontologique de l'*unum* sur l'*ens* n'appartient ni à Platon, ni à Aristote, ni à Parménide, mais qu'elle relève exclusivement de la tradition néoplatonicienne de Plotin et Proclus. Pic prend donc ses distances vis-à-vis de cette interprétation, en particulier de la lecture du *Parménide* qui sépare radicalement l'Un des autres hypostases. En suivant une perspective déjà esquissée par Simplicius, il affirme que l'Un et l'Être ne doivent pas être séparés. Les attributs divins – Être, Un, Bien, Vérité – ne désignent pas des réalités distinctes en Dieu, mais des noms forgés par l'intellect humain pour exprimer, de manière fragmentaire, l'unité simple et indivisible de la divinité. Dieu est ainsi conçu comme *unum ante illa multa*, l'unité qui précède et fonde la multiplicité. Cette interprétation permet à Pic de formuler un paradigme conciliant une théologie apophatique – qui insiste sur l'insondabilité du divin – et une théologie positive.

Dans cette perspective, Pic rejoint Simplicius en affirmant la primauté du Bien et en refusant toute substantialité au mal. Là encore, la dispute avec Cittadini en fournit une illustration : alors que ce dernier, s'appuyant sur Aristote et Boèce, cherchait à attribuer au mal une consistance ontologique, Pic affirmait que le mal n'est rien d'autre qu'une privation (*malum nihil est*). Ainsi, il ne peut ni menacer la structure de l'être ni rompre l'harmonie du cosmos. En définitive, tant pour Simplicius que pour Pic, la primauté du Bien demeure absolue. Le mal ne peut être conçu qu'en termes de privation, toujours dépendant du Bien auquel il s'oppose. Sur le plan logique, il n'appartient pas à la plénitude de l'être mais en marque le défaut ; sur le plan moral, il se manifeste dans la liberté humaine, susceptible de se détourner du Bien ; sur le plan métaphysique enfin, il ne saurait jamais ébranler la bonté souveraine de Dieu.

Pic, héritier de Simplicius, inscrit ainsi sa pensée dans un horizon où l'unité, le Bien et la vérité constituent les fondements d'un ordre supérieur. En conclusion, l'héritage simplicien ne se limite pas à offrir à la Renaissance un modèle de *concordia philosophica* : il nourrit une réflexion qui, tout en avançant, revient à ses origines, selon un mouvement de circularité interprétative.