

La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus

Autor(en): **Dörrie, Heinrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **23 (1973)**

Heft 2

PDF erstellt am: **10.08.2021**

Persistenter Link: <http://doi.org/10.5169/seals-381011>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

LA DOCTRINE DE L'ÂME DANS LE NÉOPLATONISME DE PLOTIN À PROCLUS

A 1. Si un ordinateur électronique nous indiquait avec précision le thème qui, chez les néoplatoniciens, occupe le plus grand nombre de pages et de mots, il nous signalerait un terme qui lui est peu familier sans doute : l'âme. Cette comparaison quantitative nous ferait connaître l'ampleur considérable de la discussion relative à l'âme, à la ψυχή, avant et après Plotin.

Il est vrai que, dans la théorie platonicienne, l'âme ne joue jamais le rôle principal. Les mots « Etre », « Essence », « Intelligence », désignent le point culminant de tous les systèmes platoniciens et, depuis Plotin, on se demande en outre s'il y a un X, une divinité ὑπερούσιος, un hyperétant au-delà de l'Etre et de l'Intelligence. Dans ces hauteurs de la métaphysique, au-dessus du cosmos et du monde sensible, il n'y a pas lieu de faire appel à l'âme. Du reste, nous ne connaissons aucun philosophe qui ait tenté d'attribuer à l'âme des fonctions qui s'étendraient au-delà du monde ; une telle tentative eût été hérétique. On a reproché à Plutarque d'être tombé dans cette erreur : selon certains critiques sévères, il aurait commis une confusion dans ce domaine. Nous n'oserons pas trancher ce débat, mais nous pouvons remarquer que la limite que l'âme ne surpassera jamais a été bien fixée : l'âme n'a rien à faire avec l'hypostase qui est au-dessus d'elle. Dans son traité contre les gnostiques, Plotin a souligné à plusieurs reprises le fait que les hypostases ne se mêlent pas et ne se recouvrent pas. Telle est l'unique limite que l'on puisse indiquer : l'Ame, deuxième hypostase après l'Un et l'Etre ¹, ne peut nullement se confondre avec

¹ On a pris l'habitude de parler des trois hypostases néoplatoniciennes : l'Un, l'Etre et l'Ame. Mais cette terminologie méconnaît le fait essentiel ; l'Un se réalise intégralement d'abord dans l'Etre, ensuite, à travers l'Etre, dans l'Ame. Porphyre (*Sent.* 33) use de la terminologie correcte quand il signale les deux hypostases parfaites dans lesquelles l'Un se reproduit totalement, tandis qu'au-dessous de l'Ame, et à travers elle, il existe, pour un temps seulement, un nombre infini d'hypostases incomplètes. L'Un se manifeste dans chaque unité, par exemple dans le mot, le nombre, la ligne, l'individu. Mais ces manifestations imparfaites — ὑποστάσεις ἀτελείς — ne font qu'exister ; elles ne sont pas. Il est vrai qu'il y a trois degrés au-delà du monde ; mais il n'y a que deux hypostases, l'Un étant au-delà de la réalisation.

eux. Mais, sous les autres rapports, il faut dire — et on l'a souvent dit — que l'âme est tout. Cette affirmation peut paraître étonnante. Un platonicien en donnerait tout de suite une explication qui ne nous étonnerait pas moins. Il dirait qu'au-dessous de l'âme, il n'y a rien : il n'y a que la matière sans formes ni qualités, car la matière ne commence à être qu'en recevant la forme et la qualité, ce qui n'est possible que par l'âme. L'âme est donc la raison et la cause de l'existence de tout ce qui est. Bien plus : c'est l'âme qui existe dans l'être particulier dont elle a produit l'existence.

2. Voilà qui est sans doute obscur, mais j'use, comme je l'ai dit, du langage des platoniciens. Le platonisme était un système clos, et de tels systèmes produisent presque toujours un langage qui n'est clair et compréhensible que pour les initiés. Pour ceux qui ne la partagent pas, une doctrine devient vite un ésotérisme auquel ils n'ont pas accès : on pourrait en citer des exemples très modernes. En tout cas, les platoniciens ont élevé autour d'eux, sans le vouloir, une barrière de langage assez haute.

Pour faire comprendre la systématisation que le platonisme a apportée au problème de l'âme¹, je choisis d'employer la méthode historique, car le système platonicien ne s'explique plus par lui-même. Les adversaires de la méthode historique devraient au moins en accepter la défense suivante, la plus modeste qui soit : en retraçant la genèse et les étapes historiques d'un système devenu trop compliqué, on arrive aisément à le débrouiller, à le démêler et finalement à le comprendre. Un peu d'histoire sera donc utile pour démolir cette barrière du langage, qui, autrement, demeurerait insurmontable.

Les penseurs de la Grèce primitive admettaient que c'est l'âme qui est la cause de la vie. On avait la certitude qu'un mourant rend son âme — sa ψυχή — avec son dernier souffle. Les peintres, en particulier ceux des vases attiques, représentaient une toute petite figure, un εἶδωλον, qui abandonnait le mourant par la bouche. Cette conception présente une grande ressemblance avec les thèses fondamentales de la psychologie moderne selon laquelle 1) l'âme est en principe individuelle, 2) l'âme est la somme des fonctions biologiques.

La première thèse — l'individualité de l'âme — Platon l'altérera de façon profonde. La deuxième n'a pas, chez les penseurs primitifs, le même sens que pour nous. Qu'est-ce en effet que la vie ? Pour la

¹ A l'époque du moyen platonisme déjà, c'est-à-dire du I^{er} au III^e siècle, on s'est efforcé d'une manière remarquable d'aboutir à cette systématisation. La solution proposée par Plutarque de Chéronée a été longtemps l'objet des discussions. Mais comme dans plusieurs autres domaines, ce furent Plotin et Porphyre qui trouvèrent les formules longtemps recherchées. Le problème de savoir quelle est la fonction de l'âme dans l'univers avait préoccupé tous les platonisants avant leur époque.

médecine moderne, la vie est définie par les processus biologiques observables dans les plantes, dans les animaux et chez l'homme. Mais cette définition biologique ne correspond pas à la façon dont on se représentait la vie dans l'antiquité. La définition des anciens était beaucoup plus simple : on attribuait la qualité de vivant à tout être capable d'effectuer des mouvements spontanés.

On admettait donc une opposition rigoureuse entre les mouvements provoqués de façon mécanique et les mouvements spontanés. Seuls les ἔμψυχα possédaient la spontanéité. Il fallait donc poser l'existence d'une puissance motrice universelle¹ qui déclenche les mouvements spontanés, et chercher l'ἀρχὴ κινήσεως, c'est-à-dire la puissance ou la force capable de se mettre soi-même en mouvement : τὸ αὐτὸ κινεῖν. Cela permet de mieux comprendre le passage fondamental du *Phèdre* (245 C) sur l'être qui se meut lui-même. C'est pourquoi on n'attribuait aux plantes ni vie ni âme : on ne reconnaissait pas les signes de la vie dans la croissance des végétaux, dans les fleurs et les fruits. C'est la biologie moderne qui a découvert que la cellule vivante est la base de toute vie organique. Les anciens étaient loin de savoir cela. Mais, en conformité avec leur définition de la vie, ils admettaient une autre catégorie d'êtres vivants : les astres, dont le mouvement régulier, harmonieux et spontané n'est pas provoqué ou déclenché par une cause extérieure. Nous venons de franchir une première étape en reconnaissant que l'âme — ou les âmes — se réalisent à divers niveaux, au niveau terrestre et au niveau céleste.

3. Deuxième étape : il y a une parenté entre toutes les âmes, pourvu que le Logos les remplisse. Qu'est-ce que le Logos ? Ce n'est pas seulement la raison au sens théorique, c'est en même temps le pouvoir actif de répandre le Logos, de rationaliser ce qui n'est pas encore raisonnable. Bergson a parlé d'élan vital ; on pourrait traduire le mot Logos par élan rationnel. Le Logos n'est pas quelque chose qu'on possède, c'est quelque chose qu'il faut réaliser. On observe ici une relation étroite entre le platonisme et le stoïcisme : malgré les différences qui séparent les deux systèmes, leurs adeptes s'accordaient pour affirmer que le Logos était un principe actif, positif et créateur.

¹ On n'a jamais admis une pluralité de puissances motrices ; c'est un fait qui n'a pas été suffisamment étudié. Le polythéisme, qui finit par attribuer à chaque divinité une puissance propre, n'a pas influencé les recherches sur la cause du mouvement. Il est vrai qu'on admet d'ordinaire une pluralité de démons, ce qui constitue un reflet remarquable du polythéisme ; mais on imagine toujours une cause unique du mouvement, racine commune de tous les mouvements, exerçant un pouvoir général et absolu.

4. C'est Platon qui a mis en évidence la thèse que toutes les âmes raisonnables ou logiques (λογικαὶ ψυχαί) sont apparentées et semblables. Il en a donné deux preuves bien différentes. La première est d'ordre épistémologique : sur le plan des mathématiques, l'individualité disparaît ; chacun doit reconnaître que les règles de l'arithmétique et de la géométrie sont vraies et immuables ; tous les hommes y accèdent de la même façon. Même un esclave qui ignore les lettres et les mathématiques, comprend, explique et démontre le théorème de Pythagore, comme l'expérience dont Platon fait état dans le *Ménon* le fait voir. Platon en conclut que les mathématiques, et avec elles tous les autres objets qu'on peut appréhender par le Logos, existent non pas dans l'imagination individuelle de celui qui les comprend, mais au-delà de l'individualité. Leur existence est telle que chaque âme individuelle peut en participer, et plus elle en participe, plus elle augmente sa puissance logique. Le Logos est actif et chaque âme qui en participe devient semblable à lui : *ὁμοιοῦται*. On parle beaucoup aujourd'hui de la participation. Voilà la solution proposée par Platon.

5. Platon exige donc que chacun réalise la parenté innée qu'il possède avec le Logos. D'un autre côté, Platon montre, dans le *Timée*¹, comment et par quelle voie le Logos descend dans le monde sensible : c'est la preuve physique. Le Démonstrateur, le Créateur, a créé² l'âme de l'univers. Par cet acte³, il réalise son intention dans le monde, et en même temps, on peut le dire, il se réalise lui-même dans le monde. Le créateur étant bon, son intention, son τέλος est de réaliser dans ce monde le bien, l'harmonie, la vertu. Mais ne pouvant créer que des êtres éternels comme lui-même, il confie à des dieux subalternes la tâche de créer des êtres dont la durée de vie soit limitée. Ces dieux, fils du Démonstrateur, créent donc les hommes, êtres mortels, et implantent en chacun d'eux une particule de l'Âme universelle. En mourant, l'homme rendra son âme à l'Âme universelle. Cette double création doit être considérée évidemment comme une métaphore grandiose et on a eu raison de classer le récit du *Timée* parmi

¹ Cf. 27 C - 34 A. Ce passage deviendra le noyau du platonisme.

² Xénocrate déjà n'admettait pas que la création ait eu lieu dans le temps ; selon lui, Platon aurait présenté la création comme un processus historique pour des raisons didactiques. Cette opinion était partagée par la plupart des platonisants. Seul Aristote la ridiculisait et demandait qu'on prit le *Timée* au sens littéral. Cette interprétation prévalut pendant la première phase du moyen platonisme ; elle fut partagée par Cicéron et par Philon d'Alexandrie. Plus tard, la majorité des platonisants se prononça en faveur de la thèse opposée, et il n'y eut plus que Plutarque de Chéronée et certains Pères de l'Eglise, comme Eusèbe, pour soutenir la thèse de la création temporelle.

³ Était-ce vraiment un « acte » ? Les platoniciens de l'époque précédente auraient préféré remplacer ce mot par celui d'« énergie ». Voir la note précédente.

les mythes. Mais ce mythe permet d'interpréter de façon précise l'opinion de Platon : en principe, l'âme n'est ni individuelle ni terrestre. Nous avons tort de ne la concevoir qu'à travers ses manifestations dans le monde sensible. Son vrai caractère, son essence véritable, se révèle seulement quand elle abandonne le corps qu'elle a vivifié.

6. Nous venons de constater que l'âme se réalise sur deux plans. Le plan terrestre, c'est le séjour de l'âme dans le corps, la réalisation individuelle et particulière. Mais quand l'âme rejoint son point de départ, l'Ame du monde, elle se réalise au plan céleste, dans l'universalité. Bref, la doctrine de Platon prépare déjà la thèse de la double existence de l'âme, ou mieux de son double séjour, ce que Jamblique appellera plus tard la διπλή κατάσταση. C'est une expression précise, peut-être empruntée au théâtre : le régisseur assigne à chaque membre du chœur la place où il jouera son rôle. L'homme en tant qu'individu n'a qu'une seule place pour exercer son activité ; l'âme en a deux.

B 1. Cela dit, la barrière élevée par le langage platonicien semble déjà moins infranchissable et les paroles un peu choquantes de tout à l'heure prennent un sens. En effet, l'âme universelle contient tout l'univers en soi : la matière ne se réalisant jamais par elle-même, c'est l'âme qui réalise tout en conférant sens, ordre et harmonie à la création. On comprend ainsi qu'au-dessous de l'âme il n'est rien, puisque, selon les platoniciens, la matière n'est jamais quelque chose et qu'au-dessous de l'âme il n'y a pas d'autre plan de réalisation. La théorie platonicienne conduit nécessairement à reconnaître que seule l'âme est capable de se réaliser. Elle seule est active ; elle seule est source de mouvement, πηγή κινήσεως. On ne saurait imaginer un autre principe, au-dessous de l'âme, qui soit capable d'une quelconque réalisation. Aux deux axiomes que nous venons de formuler, il faut donc ajouter une précision supplémentaire : pour exercer ses activités, l'âme peut bien occuper deux places (διπλή κατάσταση), mais il est impossible qu'il y ait pour elle d'autres places et d'autres genres d'activité. Je propose d'appeler cette loi le dogme de l'exclusion ; il exige qu'aucune solution ou proposition supplémentaire ne puisse être admise. On en trouve l'expression admirablement serrée dans les *Sentences* de Porphyre : le nombre des réalisations parfaites est limité à deux (ὑποστάσεις τέλειαι ¹). Ces deux principes ou mieux ces deux hypostases parfaites sont l'Intelligence et l'Ame. Les réalisations imparfaites sont limitées elles aussi, non quant à leur nombre, mais quant à leurs modalités : ce sont uniquement les âmes individuelles ou particulières (μερικαὶ ψυχαί), qui réalisent en partie et incomplète-

¹ Cf. p. 116, note 1.

ment ce qui est préformé et préexiste dans l'Âme universelle. Celle-ci embrasse tout, ce qui s'est réalisé dans le passé et ce qui se réalisera dans l'avenir.

2. Les observations que je viens de faire ne se rapportent pas seulement à la doctrine de Platon : la plupart des platoniciens, Plotin y compris et son école, partageaient ces opinions et leurs conséquences. De ce point de vue, le platonisme était stable : on s'appuyait sur la thèse énoncée dans le *Timée* ¹, en la combinant avec le passage fondamental du *Phèdre* ². On était convaincu aussi que la définition de l'âme, proposée par Xénocrate, énonçait la même théorie. Selon ce dernier, l'âme serait un nombre qui se meut soi-même, c'est-à-dire une harmonie arithmétique et en même temps un principe de mouvement.

Cette doctrine de l'âme est bien différente de la conception chrétienne qui met l'accent sur l'individualité de l'âme. Il est vrai qu'Origène admettait encore la palingénésie, c'est-à-dire le fait qu'une âme s'incarne successivement en plusieurs corps. Mais cette doctrine fut bientôt abandonnée : la métempsychose était incompatible avec la responsabilité individuelle ; de plus, la rédemption impliquait que c'était l'âme individuelle qui méritait d'être sauvée. Platoniciens et chrétiens semblaient s'accorder sur l'immortalité de l'âme. Mais ils n'étaient d'accord que sur le mot. Selon les platoniciens, en effet, l'âme est essentiellement supra-individuelle et c'est pourquoi elle est immortelle : après la mort, elle subsiste dans l'Âme universelle. Pour eux, ce serait pur blasphème de s'imaginer que l'individualité survive à l'individu. Le christianisme, au contraire, regarde l'âme comme individuelle et n'admet pas l'existence d'une Âme universelle : dans la damnation et dans la grâce, les âmes conservent leur individualité et continuent à représenter l'homme qui était jadis vivant. Voilà donc deux interprétations bien différentes du terme « immortalité ». La divergence entre les deux doctrines ne concerne pas la question de l'immortalité en soi, mais la modalité de celle-ci : la survivance est-elle individuelle ou non ?

Pourquoi les problèmes relatifs à l'âme soulèvent-ils un tel intérêt ? Cela provient, à mon avis, de quatre causes principales :

¹ Cf. p. 119, note 1.

² Dans le récit mythique du *Phèdre*, 248 A et suiv., Platon laisse entrevoir la double fonction des âmes individuelles selon les deux endroits qui leur sont familiers : ou bien l'âme accompagne les dieux quand ils font leur tour circulaire du ciel ; ou bien, à cause de sa faiblesse, elle descend dans le monde sensible. L'âme déchue doit illuminer ce monde par la philosophie qui lui est innée ; si elle accomplit ce devoir, elle mérite de regagner sa vraie nature. Ce passage est la source de toute eschatologie platonicienne.

1) L'âme étant le principe du mouvement, en général comme en particulier, elle renferme toute causalité, qu'il s'agisse d'une action universelle ou d'une action particulière. Etant donné les deux places qu'elle occupe, l'inférieure et la supérieure, l'âme est en même temps un phénomène physique et un phénomène métaphysique. Toute recherche relative à la causalité doit aboutir à l'âme qui a provoqué ou déclenché tout événement et tout phénomène.

2) La deuxième cause de cet intérêt est d'ordre méthodologique. La méditation du philosophe va de bas en haut, tandis que la causalité ontologique descend des degrés supérieurs au niveau inférieur. La démarche du philosophe ressemble donc à une montée ou, mieux, à une ascension. Autrement dit : tout acte de connaissance a besoin de l'intermédiaire de l'âme. L'âme n'est pas autonome : l'Intelligence se reproduit en elle. Il a donc semblé de bonne méthode d'aller dans la direction contraire, de partir des observations que l'on faisait sur l'âme pour acquérir des connaissances sur l'Intelligible et sur le domaine du *νοῦς*. Telle est la méthode préférée de Plotin qui insiste sur de nombreux détails tirés de la psychologie, de la physique, de l'optique et de diverses autres sciences, pour éclairer la nature de l'Intelligible reproduit et représenté dans chacun des phénomènes causés par l'âme.

3) La troisième cause, qui était la plus importante pour Porphyre, était presque d'ordre pastoral ; elle était aussi en partie d'ordre apologétique. Il fallait rassurer ceux qui craignaient pour le salut de leur âme ¹. Il existait en effet, en marge du platonisme, quantité de croyances, mi-naïves, mi-superstitieuses, qui suggéraient par exemple que l'âme d'un homme pouvait s'incarner dans une bête ou, pis encore, qu'elle pouvait s'anéantir totalement. Plotin lui-même n'avait pas acquis de certitude entière au sujet de la métempsychose, dont il ne parle qu'en passant : sa doctrine à ce propos n'est pas homogène et semble avoir varié. Son disciple Porphyre éprouvait de grands doutes en cette matière. En rédigeant son livre sur le retour de l'âme, il n'avait pas seulement l'intention de reconforter ses lecteurs, mais aussi de se débarrasser par autosuggestion des doutes qui l'accablaient parfois.

4) La quatrième cause, étroitement liée à la troisième, est d'ordre mystique. Plotin en est le vivant exemple : il a éprouvé plusieurs fois l'union mystique ; ses disciples en furent témoins et il a décrit à

¹ L'ouvrage de Porphyre traitant de la rédemption de l'âme serait entièrement perdu — on n'en connaît même pas son titre grec — si saint Augustin n'en citait pas de nombreux passages dans *La Cité de Dieu*, sous le titre : *De regressu animae*. Ces citations ont été réunies par J. Bidez : *La vie de Porphyre*, Gand - Leipzig, 1913.

plusieurs reprises le miracle et la joie qu'était pour lui l'union avec le premier principe.

C 1. Avec le mysticisme, un nouvel élément apparaît dans le platonisme. Chez Plotin, il ne joue pas encore de rôle théorique, mais ses disciples, Porphyre et surtout Jamblique, lui attribueront une importance de premier plan. Il faut souligner que la théorie antérieure ne s'accordait pas avec ce nouvel élément qui s'introduisait brusquement dans les pratiques des platonisants. Certaines hésitations de Porphyre, certaines conclusions assez hardies de Jamblique, s'expliquent par le fait que les réalités mystiques ne figuraient pas parmi les réalités logiques qu'on prenait en considération antérieurement.

La difficulté était la suivante. On avait abandonné radicalement l'opinion ancienne selon laquelle l'âme peut être transformée par le bien ou par le mal. En effet, si le mal peut pénétrer l'âme, celle-ci perd son caractère d'être logique. L'un exclut l'autre. Telle est la raison pour laquelle Porphyre refusait d'admettre qu'un homme mauvais pût renaître sous la forme d'un âne : son âme aurait perdu sa qualité d'être logique¹. Comme le Logos — y compris le Logos contenu dans l'âme — ne subit pas de changement et qu'il est toujours identique à lui-même, la valeur de l'âme ne peut se dégrader. L'âme ne subit pas d'influence extérieure, elle est ἀπαθής. Mais que se produit-il dans l'âme au moment de l'union mystique ? Evidemment, l'âme subit quelque chose. Elle ne subit pas d'émotion, au sens habituel de ce terme : ce n'est pas un πάθος qui la touche. Mais en se débarrassant de tout ce qui est accidentel, de tout ce qui ne lui appartient pas, elle acquiert la faculté de se réunir au principe suprême ; en un certain sens, elle passe par une amélioration.

Voilà ce qui contredit au rigorisme de Porphyre. S'il était vrai que l'accidentel ne touche pas l'âme, celle-ci ne gagnerait rien en déposant ce qui est accidentel et ne perdrait rien en se plongeant dans les voluptés de la vie du siècle. Porphyre qui avait prétendu que l'âme était juxtaposée au corps et qu'il n'y avait nul mélange du logique avec le matériel, devait maintenant revenir sur sa décision. Evidemment, il fallait attribuer plus d'attention à ce qu'on avait considéré comme accidentel auparavant ; il fallait bien admettre que l'accidentel pouvait faciliter ou empêcher la montée de l'âme et son union avec le premier principe.

En un mot, on avait d'abord envisagé d'une manière théorique l'espoir que l'âme, après de nombreuses épreuves, regagne sa patrie

¹ J'ai essayé de démêler les divers courants de la discussion acharnée que provoquait ce problème dans : *Kaiserzeitliche Kontroversen zur Lehre von der Seelenwanderung*, Hermès, 85, 1957, p. 414-435.

éternelle. C'est ainsi que Plutarque avait retracé, de préférence dans ses mythes, le sort de l'âme une fois séparée du corps. Mais, tout à coup, on se trouvait en face d'expériences vécues ; tout à coup, on apprenait qu'il y avait une réalité mystique. Les spéculations antérieures paraissaient confirmées par les expériences mystiques de Plotin, et on ne s'étonne pas que les disciples du philosophe n'en aient été fort impressionnés. En tout cas, les expériences mystiques de Plotin inaugurent un nouveau tournant de la doctrine de l'âme.

2. Plotin lui-même n'a guère développé sur le plan de la théorie ce qu'il avait vécu. Il se contentait de cultiver la théorie traditionnelle de l'âme. Sa propre contribution consiste dans une exactitude et une précision plus grandes. Il défendait et justifiait en premier lieu la doctrine de l'exclusion : rien ne peut exister en dehors des hypostases parfaites. Il est impossible d'attribuer aux Idées une existence à part ¹, et il est impossible de concéder aux gnostiques l'existence d'une hypostase mauvaise, d'une âme mauvaise qui gâte ce que l'âme véritable fait de bien ².

Mais l'exemple de l'union mystique donné par Plotin était très important, et pour ses disciples il fut décisif. Profondément imbus de la théorie néoplatonicienne, ils en tirèrent les conclusions qui s'imposaient. Ces conclusions étaient d'autant plus convaincantes qu'elles s'appuyaient sur certains passages de Platon lui-même. Bien que ce dernier n'envisage pas l'union mystique, il parle, en termes qu'on peut rapprocher du langage mystique, de la *θεία μανία*, de l'enthousiasme que le philosophe éprouve à la vue de la vérité. Plotin lui-même n'a pas hésité à identifier son expérience mystique avec la *θεωρία* de Platon.

Plotin avait éprouvé que son âme devenait de plus en plus légère, qu'elle quittait son corps et s'élevait au niveau des Intelligibles après avoir déposé tout ce qui est pesant et incompatible avec le lieu sublime qu'elle atteignait. Tout à coup, l'âme perdait son individualité ; il n'y avait plus ni extérieur ni intérieur ; l'âme s'unissait avec le premier principe, elle devenait identique à l'Un et se dérobaît à toute relation avec d'autres êtres.

C'était évidemment le bonheur complet. Et quoique l'âme dût bientôt redescendre et reprendre ses fonctions normales, on était

¹ PORPHYRE, dans *La vie de Plotin*, chap. 17-18, communique à ses lecteurs des détails bien intéressants. D'abord élève de Longin, Porphyre était pénétré de la théorie des platoniciens d'Athènes, opposée à celle de Plotin. Plotin chargea son disciple préféré, Amélios, d'instruire Porphyre du parti choisi par Plotin. Porphyre ne fut admis parmi les disciples initiés qu'après avoir formellement abjuré les erreurs athéniennes et avoir reconnu la doctrine de l'exclusivité en toute sa rigueur.

² Parmi les *Ennéades* de PLOTIN, le traité II, 9 est destiné tout spécialement à réfuter les erreurs des gnostiques.

conduit aux conclusions importantes que voici. Si l'âme pouvait atteindre quelquefois l'union avec le premier principe, c'est qu'elle avait aussi la possibilité de s'unir totalement et pour toujours avec l'Un. Il n'était pas seulement question d'approcher de cet enthousiasme pendant la vie. Comme toute action et toute passion transforment l'âme, ces expériences mystiques devaient faciliter ou peut-être même garantir la montée future. Il fallait donc des exercices afin d'ôter tout ce qui pouvait peser sur l'âme. Plotin avait indiqué lui-même que le premier pas vers l'union mystique consistait dans la purification totale ¹. Ses disciples, et Porphyre le premier, comprenaient fort bien ce que cela signifiait. La théorie, il est vrai, excluait que l'âme raisonnable assumât une responsabilité quelconque dans les activités peut-être mauvaises commises par l'individu. Mais, d'autre part, on ne pouvait nier qu'il y eût des malfaiteurs. Leur âme demeurerait-elle impunie ? Porphyre lui-même, qui défendait la thèse que l'âme raisonnable n'entrait point en relation avec l'irrationnel, ἄλογον, devait avouer que Platon avait envisagé la punition des âmes coupables. Elles s'incarneront dans des animaux et, dans cet état, elles n'auront plus accès à la philosophie, ce qui est la pire des punitions. Or, Porphyre affaiblissait cette menace avec un empressement qui semble caractéristique. Tout en reconnaissant la légitimité du texte de Platon, il soutenait pourtant qu'un homme indigne ne renaîtrait point sous la forme d'un âne, mais sous celle d'un homme ressemblant à un âne. En tout cas, une justice transcendante réservait, dans la vie future, la place méritée par chacun. Par une vie méritoire, on pouvait se rapprocher de l'Un et de l'Intelligible ; par une vie semblable à celle des bêtes, on pouvait s'en éloigner. Il fallait donc prendre ses précautions pour ne point manquer le but qu'on s'assignait, celui d'obtenir, dans la vie future, une place plus proche du Bien intelligible. Tout ce que je viens d'exposer peut se résumer dans le mot : ὁμοίωσις, assimilation, la ἐνωσις, l'union, l'identité, étant le degré extrême de cette assimilation.

Au risque de me répéter, j'exposerai brièvement les convictions et les doutes de Porphyre au sujet de l'âme dans cette vie et dans l'au-delà ².

Considérons d'abord ses convictions. Toute âme douée de Logos, donc toute âme humaine, est *identique* à l'Âme du monde. Il ne s'agit pas d'une participation : l'Âme du monde ne distribue pas une seule goutte de son essence aux âmes individuelles ; toute idée de distri-

¹ JEAN TROUILLARD (*La purification plotinienne*, thèse complémentaire, Paris, 1959) a mis magistralement en relief la doctrine de Plotin sur ce point.

² Les théories et les pratiques de Porphyre concernant l'âme ont été l'objet de ma contribution au XII^e. Entretien de la Fondation Hardt, septembre 1965.

bution, de partage, est réfutée avec vigueur. L'Âme du monde ne se partage pas : là où elle est présente, elle l'est entièrement. La preuve de cet axiome est simple : on ne rencontre jamais d'individu qui connaisse seulement une partie des nombres, par exemple les nombres impairs ou les nombres divisibles par trois. Le fait que les nombres sont présents entièrement et sans exception à chaque individu raisonnable est la preuve que l'Âme du monde — qui est nombre — ne se dissout ni ne se partage. Cela étant, aucune âme humaine ne saurait jamais être anéantie ; identique à l'Âme du monde, elle ne court pas le risque de perdre son existence. Plotin était persuadé de cet axiome et Porphyre l'a développé et confirmé à plusieurs reprises.

Mais Porphyre avait un caractère sensible, une humeur instable¹. Malgré le dogme de l'impossibilité pour l'âme de perdre l'existence, il ne réussit jamais à supprimer ses doutes à ce sujet et, disons-le, son angoisse. Ce sentiment, qui ne s'appuyait sur aucune preuve, était irrationnel. La déduction néoplatonicienne menait toujours au même résultat : ce qui est raisonnable ne peut être détruit, parce que le Logos est éternel. Que de fois Porphyre s'est répété ce message salutaire ! En vain.

Voici donc ses doutes. Ils ont une origine presque gnostique : l'âme humaine doit son existence séparée à une sorte de péché originel. Pourquoi n'est-elle pas restée au sein du Père — c'est-à-dire de l'Âme du monde ? Jamblique a conservé dans son livre *περὶ ψυχῆς* une doxographie riche et variée sur le thème *περὶ τῶν καταγωγῶν ἐνεργημάτων* : la question de savoir pourquoi l'âme a été expulsée de la place qu'elle occupait anciennement auprès du Père est posée à une douzaine de philosophes, et la plupart répondent qu'elle a commis quelque chose de terrible. L'obligation pour l'âme d'entrer dans un corps — dans la prison de l'âme — constitue la juste punition de ce péché originel. Porphyre commence sa biographie de Plotin en remarquant que son maître semblait éprouver de la honte à être emprisonné dans son corps. On peut douter que ce trait soit vrai de Plotin, mais il est vrai en tout cas de Porphyre, qui dévoile sa pensée quand il dit : être dans la chair, être collé à ce chétif cadavre, c'est la pire des condamnations. Fait digne de remarque, une attitude pessimiste, que l'on retrouve dans la gnose, est en lutte ici avec l'optimisme platonicien selon lequel ce monde est le meilleur possible et pour qui aucun être raisonnable ne peut périr.

Porphyre ne s'est pas prononcé sur la nature du crime qui a conduit l'âme individuelle à se séparer de l'Âme universelle. Une

¹ On notera que Porphyre avait été tenté par le suicide. Plotin devina ce qui se passait dans l'âme de son disciple préféré et parvint à le retirer du gouffre. Il fut assez sage aussi pour lui proposer de se séparer de lui quelque temps.

seule fois, il laisse entendre ¹ que l'attachement de l'âme au corps est un amour perversi et corrompu : l'âme a quitté l'amour chaste qui la liait au Père et s'est laissée séduire par l'attrait de la chair ; liée à la chair, elle mène une vie de prostituée. Voilà Porphyre précurseur de Freud : tous les rapports que l'âme entretient avec le corps, tous ses actes inconscients, sont pure sexualité ; c'est la raison pour laquelle cette vie apparaît à Porphyre comme tout à fait honteuse. Il est permis de supposer que l'hostilité que Porphyre éprouve à l'égard du corps s'explique par son refus, sa forte négation de la sexualité ². Si l'on voulait en appeler encore une fois à Freud, on pourrait supposer que Porphyre souffrait d'une névrose qui l'aurait contraint à cette attitude. Mais laissons cela...

En tout cas, aux yeux de Porphyre, il faut réparer, si c'est possible, la faute primordiale, la séparation, *μερισμός*. Car c'est cette séparation qui a mis en échec l'axiome de l'identité de toutes les âmes avec l'Ame universelle. Chaque émotion, chaque passion accentue la séparation : nous voilà isolés par les impressions et dans les impressions que nous subissons. Mais les mathématiques, et plus encore la philosophie, rapprochent les individus, annulent les limites de l'individualité et éloignent l'âme des préoccupations viles et honteuses. Celui qui réussit à réduire les limites qui l'empêchent de connaître l'unanimité qui règne dans le domaine de la philosophie ³ pourra espérer la réintégration de son âme dans l'Ame universelle, après la mort de l'individu. Mais si l'expiation de ses fautes et sa purification ne sont pas achevées, il pourra espérer au moins que la place qu'il occupera dans la vie future lui permettra de pratiquer la philosophie. Ce qu'il doit craindre, c'est que la vie suivante l'éloigne de la philosophie. Certes, son âme ne descendra ni dans un corps d'âne ⁴ ni dans celui d'une autre bête, mais le mal est déjà assez grand d'être condamné à mener la vie d'un homme dont le caractère

¹ Cette allusion se trouve chez Némésios d'Emèse (*de nat. hominis* 3, éd. Matthaei, p. 135) : les relations de l'âme au corps sont les mêmes que celles d'une fille séduite à son amant : ὡς περ ἐρώσης πρὸς τὸν ἐρώμενον.

² Dans la lettre à sa femme Marcella (ch. 12), Porphyre observe que le commencement de tous les maux, c'est le regard jeté sur l'autre sexe : τὸ βλέπειν πρὸς τὸ θῆλυ. La séduction commence donc par le premier regard jeté sur une jeune fille et cette séduction mènera presque nécessairement à la procréation d'enfants : ceux qui se livrent à l'amour obligent d'autres âmes à s'incarner, tandis que les célibataires contribuent à l'interruption du cercle vicieux qui va d'une naissance à l'autre. Les platonisants vivaient effectivement comme des moines et les communautés pythagoriciennes servirent de modèle, à plusieurs égards, à cette vie monastique.

³ Le beau rêve : tous les philosophes fraternellement d'accord !

⁴ Qu'on laisse ici quelques lignes en blanc pour les lecteurs qui voudraient constater, à propos d'un collègue avec lequel ils sont en désaccord, qu'il y a des exceptions...

est celui d'un âne¹. Car cet homme n'aura guère accès à la philosophie et il sera livré, sans possibilité de résistance, aux passions et particulièrement à la concupiscence.

Sur la base de ces réflexions, Porphyre a établi de nombreuses règles pour le salut (σωτηρία) de l'âme, afin d'empêcher l'âme de descendre, et de l'aider à monter vers le Père. En donnant ces conseils pour le salut de l'âme, Porphyre prétend, preuve à l'appui, ne rien dire de nouveau. Les dieux eux-mêmes, bienfaiteurs du genre humain, ont toujours exigé certains rites et certaines pratiques sacrées, parmi lesquels ceux des mystères, ayant pour but de conduire les hommes à leur salut et à leur réintégration dans l'Un et dans le Tout. En conséquence, Porphyre, dont les connaissances littéraires étaient admirablement étendues, identifie les étapes que l'âme doit parcourir aux degrés des mystères², empruntant ainsi une terminologie sacrée. Il souligne en même temps que le chemin qui conduira l'âme au salut est connu de l'humanité depuis longtemps. Il est hostile à toute révélation nouvelle qui ne saurait être digne de confiance : s'il y a révélation, elle est aussi éternelle que le Logos lui-même. Ni la théorie de l'âme ni l'expérience pratique n'ont pu être inventées à une date récente ; au contraire, la philosophie mystique a été enseignée de tout temps, mais on en a voilé le contenu rationnel par des symboles pour détourner la curiosité des foules. Les rares témoignages conservés permettent de constater qu'il existait à ce propos deux points de vue se complétant : a) Certains, dont Posidonius, soutenaient que les cultes, les rites et la philosophie elle-même étaient inspirés par le Logos ; cette opinion, appuyée sur des faits historiques et ethnologiques, paraissait justifier certaines pratiques auxquelles invitaient d'autres auteurs. b) Ceux-ci de leur côté affirmaient que l'invitation à l'enthousiasme était en accord avec la doctrine de Platon³, avec la tradition philosophique et religieuse et avec le Logos lui-même qui

¹ Cf. p. 123. Les vicissitudes d'un homme transformé en âne intéressaient beaucoup de lecteurs ; que l'on songe à l'*épitomé* de ce roman grec intitulé *Lucius ou l'âne* et aux *Métamorphoses* d'Apulée en latin. Ce n'est pas par hasard si cet auteur donne à son récit un dénouement mystique : la déesse Isis rend la figure humaine au pauvre héros et lui donne en même temps l'illumination spirituelle par ses mystères.

² Dans son traité *De Isaac vel anima*, qui était à l'origine une homélie, saint Ambroise s'est servi du modèle fourni par Porphyre : on y distingue nettement les cinq étapes envisagées par le philosophe. Cf. ma contribution : *Das fünffach gestufte Mysterium*, aux *Mélanges en l'honneur de Th. Klauser* : *Mullus*, 1964, p. 79-92.

³ On soutenait aisément cette thèse en renvoyant les platonisants au *Phèdre* (245 A), où Platon fait l'éloge de la *θεία μανία*, au *Banquet* (210 A), où Socrate est initié aux grands mystères avec l'aide de Diotime, prêtresse d'Apollon, ou à la VII^e Lettre où il est question du feu qui éclate soudain en illuminant tout de sa lumière.

les aurait inspirées. On était donc suffisamment à l'abri du reproche, toujours à craindre, d'avoir voulu introduire quelque chose de nouveau.

Déjà Plutarque avait établi un parallélisme entre la philosophie et les pratiques des cultes. Selon lui, le Logos avait laissé sa trace dans les coutumes sacrées, dans les λεγόμενα καὶ δρώμενα, c'est-à-dire dans le rituel. Le savant, le philosophe, sait redécouvrir le Logos caché. Porphyre dépasse ce parallélisme en soutenant l'identité de la philosophie et de la religion.

Ces deux penseurs sont pénétrés de théologie mystique ; ils considèrent toute science comme une révélation divine et admettent que les poètes et les sages anciens ont caché la philosophie mystique dans leurs écrits et leurs déclarations. Que l'on prenne par exemple le petit écrit intitulé *De vita et poesi Homeri*, dû à quelqu'un de l'entourage de Porphyre ou peut-être à Porphyre lui-même : l'auteur de ce traité cite des centaines de vers pour prouver qu'Homère connaissait et évoquait toute la doctrine néoplatonicienne, y compris la métaphysique, les hypostases, etc. Bref, le platonisme postplotinien portait à son achèvement une conception universelle et moniste se résumant dans cette formule : il n'y a que la théologie. Tout détail du monde présent et tout détail du passé confessaient et professaient la primauté de la théologie. Seuls les aveugles peuvent nier l'évidence qui se livre aux voyants.

Cette doctrine, d'ailleurs, a trompé beaucoup de savants. A l'époque de l'humanisme et plus encore à l'époque du romantisme, il y eut des lettrés et des philologues pour soutenir que tous les auteurs, tous les bons auteurs de l'antiquité, étaient imbus d'une théologie cachée et mystique. Certains cherchaient même à opposer cette théologie originaire et révélée par le Logos lui-même à la théologie pervertie de l'Eglise. Il faut remarquer en effet que toute l'apologie de Porphyre contre le christianisme a ressurgi dans les théories de Creuzer et de Bachofen.

3. Les relations entre Jamblique et Porphyre sont caractérisées par le sentiment de rivalité qu'éprouvait Jamblique et qu'il n'a jamais caché. Quand on lit Jamblique, on observe que sa contribution à la théologie platonicienne développée par Plotin et par Porphyre est presque nulle. Jamblique a fait son possible pour changer la terminologie, pour soutenir que Porphyre se trompait ou demeurerait indécis, tandis que lui, Jamblique, apportait la bonne solution. Il est vrai que Porphyre se contredit parfois ; nous venons de montrer, à propos d'un cas particulier, pour quelle raison il est revenu sur sa première opinion. Mais quoi qu'il en soit, la polémique souvent assez malveillante que Jamblique a entreprise contre Porphyre, n'est point justifiée. Il est évident que Jamblique cache par cette animosité les nombreux emprunts qu'il a faits à Porphyre.

Dans son livre *Sur l'âme* — περὶ ψυχῆς — Jamblique a exposé les aspects traditionnels de la doctrine de l'âme. Une bonne partie de cet ouvrage est conservée dans l'anthologie de Stobée. Nous ignorons si Jamblique aboutissait à des conclusions qui apportaient des thèses nouvelles, mais c'est peu probable. Cet ouvrage est en premier lieu une doxographie. Jamblique, qui semble un traditionaliste, a retracé l'état contemporain de la discussion, et grâce à cela son livre est bien utile.

Mais à travers ses autres écrits et à travers les activités de ses disciples, un tout autre Jamblique se révèle, le théurge et le magicien. Dans son livre *De mysteriis Aegyptiorum*, il nous fait entrevoir les relations qu'il y a entre la théorie platonicienne et ces pratiques. Au départ, Porphyre et Jamblique ne sont nullement en désaccord : ils conviennent tous les deux que le but à atteindre était l'union mystique. Par conséquent, l'âme doit se débarrasser de toute pesanteur, afin de pouvoir monter vers sa patrie céleste. Mais l'espace qui sépare le ciel, où réside l'Âme de l'univers, et la terre n'est point vide. D'autres âmes y descendent et y montent ; il s'y trouve des démons et des dieux. A-t-on le droit de prier des êtres supérieurs d'aider l'âme désireuse de monter, et peut-être de forcer ces êtres à intervenir ? Peut-on se servir de cette aide pour porter l'âme à un niveau cosmique qu'elle n'est pas capable d'atteindre par ses propres forces ?

Le danger qu'il y a à poser ces questions n'échappe à personne : admettre l'aide de la magie, c'est dévaloriser la philosophie. Le mauvais philosophe pourrait quand même gagner le ciel, pourvu qu'il parvienne à s'assurer l'aide d'un démon puissant. La doctrine selon laquelle seul le Logos est susceptible de rapprocher l'âme de son but, qui est de réintégrer l'Âme du monde, n'est plus convaincante. On glisse tout à coup vers une magie superstitieuse qui risque de se substituer à la philosophie et au zèle de ceux qui s'adonnent au Logos.

Porphyre lui aussi était persuadé qu'il était possible de pratiquer la magie, mais il déconseillait pourtant de s'en servir. Ses deux arguments principaux étaient les suivants. Les dieux dépassent la portée de toute pratique magique. Quant aux démons, il est dangereux de s'adresser à eux ; on les connaît trop peu ; il y a parmi eux des démons méchants qui prennent plaisir à tromper une âme humaine. Il est étonnant d'observer que ce ne sont point des arguments de caractère général que Porphyre fait valoir ; le philosophe relève seulement les risques qui sont à craindre. Nous constatons ainsi une fois de plus que le désir eschatologique, le désir de garantir la montée de l'âme, était tellement puissant à cette époque, que Porphyre lui aussi mettait de côté les scrupules philosophiques qui s'imposaient. Pour lui aussi, toute voie était légitime, pourvu qu'on ne courût pas de risque.

Jamblique, de son côté, défend avec ardeur les pratiques permettant de se procurer le secours d'un ou de plusieurs démons. C'est précisément dans son livre *De mysteriis Aegyptiorum* qu'il répond à Porphyre. Chaque âme, dit-il, a besoin de l'influence puissante d'une âme plus forte qu'elle. Il renvoie à toute une hiérarchie de héros, de démons, d'archontes ; il mentionne même les dieux, qui sans doute ne peuvent être forcés à agir, mais qui éprouvent peut-être l'envie d'aider l'âme humaine qui a su se faire remarquer d'eux.

Tout cela n'est pas nouveau : on a pratiqué la magie pendant toute l'antiquité ; Théocrite et Horace en sont les témoins célèbres. Mais Jamblique le premier montra que la philosophie officielle reconnaissait la magie comme légitime. Jamblique, qui n'a apporté qu'une faible contribution à la théorie, a enrichi considérablement la pratique dans l'ordre de la magie. Il avait suffi de deux générations pour transformer et pervertir l'expérience mystique de Plotin dans la pratique magique exercée par Jamblique et ses élèves. Parmi eux, il y en eut de célèbres, comme le futur empereur Julien qui s'adonnait à cette discipline. L'école de Jamblique, il est vrai, s'éteignit une cinquantaine d'années plus tard. N'insistons pas sur l'échec dramatique de l'empereur Julien qui avait appuyé avec énergie les idées de Jamblique, mais soulignons le fait que Théodose réprima avec vigueur ce qui restait du paganisme vivant. D'une part, ceux qui croyaient à la magie ne parvenaient à aucun résultat pratique ; après une phase qui avait suscité beaucoup d'espairs, ils retombaient dans une période de léthargie causée par des désillusions trop nombreuses. D'autre part, il devenait dangereux de pratiquer la magie ; le droit romain la considérait comme un délit criminel et l'empereur n'hésitait pas à activer la justice à ce propos.

Les philosophes retournèrent dans leurs écoles que ne menaçaient pas encore les mesures des empereurs devenus chrétiens. J'attribue ce retour à la théorie en premier lieu aux événements politiques qui durent étouffer les pratiques conseillées par Jamblique. D'ailleurs le platonisme disparut rapidement des autres villes : seules survécurent les écoles d'Alexandrie et d'Athènes. Dans le public, le platonisme ne jouait presque plus aucun rôle : il ne pouvait plus offrir une religion pour tous et redevint scolaire et scolastique.

D. Proclus fut le dernier à embrasser tout l'héritage du passé. Il ne sacrifia rien de ce qui faisait partie de cet héritage ; il y mit de l'ordre. Il sut coordonner et subdiviser les données de la tradition. En conséquence, nous devons à Proclus un abrégé de la doctrine de l'âme qui pourra servir d'épilogue au thème traité ici. Selon Proclus, tout l'espace qui s'étend de la périphérie supérieure du ciel à la terre doit être considéré comme le domaine de l'âme. L'âme prise en général est l'hypostase intermédiaire entre le *νοῦς* et le monde corporel. Or

ce qui est vrai pour la première hypostase, le νοῦς, l'est aussi pour la seconde : ce qui a été produit reste dans le principe qui l'a produit (μένει). L'univers qui a été produit par l'Âme, reste dans l'Âme. Il peut en procéder en partie (πρόοδος), mais il retournera vers le principe qui l'a créé.

Pour Proclus, cet espace, domaine de l'âme, est divisé en trois parties selon les trois genres d'êtres animés qui l'habitent : 1) les dieux qui participent totalement à l'Âme du monde ; 2) les démons dont la participation est plus restreinte ; 3) les hommes, dont la participation est plus restreinte encore. Voici de quelle manière Proclus a tenu compte des hésitations de Porphyre : en soi toutes les âmes sont égales, mais elles diffèrent selon leur faculté de participer à l'Âme universelle ; la purification philosophique augmentera l'ampleur de cette participation. Les trois domaines, celui des dieux, des démons et des hommes, se subdivisent eux-mêmes en trois. Ainsi Proclus répartit dans les trois classes divines tous les dieux dont la mythologie grecque avait fait mention et qui avaient été l'objet de culte. Parmi les démons, Proclus distingue les anges, les démons proprement dits et les héros. Chaque classe d'êtres démoniaques est subordonnée à une classe de dieux. Ceux-ci font parvenir leurs oracles et leurs ordres aux hommes par l'intermédiaire de la classe qui leur correspond, celle des anges, des démons ou des héros. Il est admirable que Proclus ait su mettre de l'ordre dans ce pandémonium que Jamblique avait introduit dans la philosophie.

Proclus explique en même temps les expériences mystiques qui avaient troublé Porphyre. Seul le semblable peut être connu par le semblable. Il faut donc admettre que tous les objets que l'âme connaîtra ou peut connaître préexistent en elle ; ce n'est là du reste que la réciproque de la proposition que j'ai citée plus haut¹. Mais l'Un qui est au-delà de toute connaissance ne fait pas partie des objets de la connaissance. L'âme qui s'unira un jour avec l'Un doit cependant s'y préparer en un certain sens. Elle ne possède pas l'Un en elle, comme elle a tous les objets qu'elle connaîtra, mais elle est pourvue d'une énergie spéciale qui la portera un jour à l'union mystique. Une certaine παιδεία, qui comprend la purification, lui servira à développer cette énergie relative à l'Un. Nous observons par là encore une fois comment Proclus tient compte des théories de Jamblique. Mais il est évident que cette énergie qui permettra un jour de saisir l'Un ne peut pas s'accroître par les pratiques recommandées par Jamblique. Grâce à Proclus, le platonisme est sorti définitivement du terrain dangereux où Jamblique l'avait conduit.

HEINRICH DÖRRIE.

¹ Cf. p. 117 : « L'âme est tout » et les explications qui suivent, et aussi p. 120 : « L'univers engendré par l'âme reste dans l'âme. »

EXTRAIT DES PUBLICATIONS DE HEINRICH DÖRRIE

A) *Sur le milieu intellectuel du platonisme*

- Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre*, dans *Hermes*, t. 82, 1954, p. 331-342.
- Hypostasis, Wort- und Bedeutungsgeschichte*, dans *Nachrichten der Akad. der Wissensch. zu Göttingen*, 1955, 3, p. 55-93.
- Compte rendu de A. J. FESTUGIÈRE : *La révélation d'Hermès Trismégiste*, dans *Gött. Gel. Anz.*, t. 207, 1955, p. 230-242.
- Compte rendu de Ph. MERLAN : *From Platonism to Neoplatonism*, La Haye, 1953, dans *Philosophische Rundschau*, t. 3, 1955, p. 14-25.
- Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus*, dans *Entretiens de la Fondation Hardt*, 5, 1957, Genève, 1959, p. 191-242.
- Compte rendu de C. ANDRESEN : *Logos und Nomos*, dans *Gnomon*, t. 29, 1957, p. 185-196.
- Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*, dans *Parusia. Festschrift für Joh. Hirschberger*, Frankfurt, 1965, p. 119-141.
- Die Platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie auf Grund von Origenes, c. Celsum 7, 42 ff.*, dans *Nachr. Akad. Wiss. Gött.*, 1967, 2, p. 23-55.
- Compte rendu d'E. von IVANKA, *Plato christianus*, Einsiedeln, 1964, dans *Theologische Revue*, t. 64, 1968, p. 319-321.
- Präpositionen und Metaphysik. Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen*, dans *Museum Helveticum*, t. 26, 1969, Sonderheft für W. Theiler, p. 217-228.
- Die Epiphanias-Predigt des Gregor von Nazianz (hom. 39) und ihre geistesgeschichtliche Bedeutung*, dans *Kyriakon. Festschrift für Joh. Quasten*, Münster, 1970, p. 409-423.
- Zum Problem der Ambivalenz in der antiken Literatur*, dans *Antike und Abendland*, t. 16, 1970, p. 85-92.
- Symbolik und Allegorese im spätantiken Denken*, dans *Jahrbuch für Frühmittelalter-Forschung*, t. 2, 1970, p. 3-16.
- Der Platonismus der Kaiserzeit. Ein Forschungsbericht*, dans *Studien zum 2. Jahrh. n. Chr. Festschrift J. Vogt*, 1970, 70 p. mss.
- Die Erneuerung des Platonismus im 1. Jahrh. v. Chr.*, dans *Le néoplatonisme*, Paris, 1971, p. 17-33.
- Was ist « spätantiker Platonismus » ?* dans *Theologische Rundschau*, t. 36, 1971, p. 285-302.
- Divers aspects de la cosmologie de 70 av. J.-C. à 20 ap. J.-C.*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 1972, p. 400-412.
- Une exégèse néoplatonicienne du prologue de l'Evangile de saint Jean [Amélius chez Eusèbe, Prép. év. 11, 19, 1-4]*, dans *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, 1972, p. 75-87.

B) *Sur certains platoniciens*

Der Platoniker Eudoros von Alexandria, dans *Hermes*, t. 79, 1944, p. 25-35.

Ammonios, der Lehrer Plotins, dans *Hermes*, t. 83, 1955, p. 439-477.

Article *Xenocrates* dans PAULY-WISSOWA, *Real-Enzyklopädie des klass. Altertums*, vol. IX A 2, 1962, p. 1511-1528.

Article *Albinos*, *ibid.*, Suppl. 12, 1970, p. 14-22.

Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit, dans *Philomathes. Festschrift für Ph. Merlan*, La Haye, 1971, p. 36-56. Texte français dans les *Actes du VIII^e Congrès de l'Association G. Budé*, Paris, 1969, p. 519-533.

C) *Plotin*

Compte rendu de G. HUBER: *Das Sein und das Absolute*, Basel, 1955, dans *Gnomon*, t. 28, 1956, p. 419-426.

Plotin. Philosoph und Theologe. Antrittsvorlesung Münster. 17. 2. 1962, dans *Die Welt als Geschichte*, t. 213, 1963, p. 1-12.

Compte rendu de *Plotini opera*, t. II, edd. P. Henry et H. R. Schwyzer, Paris-Bruxelles, 1964, dans *Gnomon*, t. 36, 1964, p. 461-469.

Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt, dans *Revue internationale de philosophie*, t. 24, 1960, p. 217-235.

Plotino — tradizionalista o innovatore ? Conferenza in occasione del Convegno Memoriale dedicato a Plotino, Roma, Accademia dei Lincei, parution imminente.

D) *Porphyre*

Kontroversen um die Seelenwanderung im Kaiserzeitlichen Platonismus, dans *Hermes*, t. 85, 1957, p. 414-435.

Porphyrios' Symmikta Zetemata. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus, nebst einem Kommentar zu den Fragmenten, München, 1959 (Zetemata 20).

Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin, dans *Antike und Orient im Mittelalter*, Berlin, 1962, p. 26-47 (*Miscellanea Mediaevalia* 1) = *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Wege der Forschung, Meisenheim/Glan, 1969, p. 410-439 (Wege der Forschung 197).

Das fünffach gestufte Mysterium. Der Aufstieg der Seele bei Porphyrios und Ambrosius, dans *Mullus, Festschrift für Th. Klauser, Jahrbuch für Antike und Christentum*, Erg. Band I, 1964, p. 79-92.

Die Schultradition im Mittelplatonismus und Porphyrios, dans *Entretiens de la Fondation Hardt* 12, 1965, Genève, 1966, p. 1-25.

Die Lehre von der Seele (bei Porphyrios), *ibid.*, p. 165-191.

Plusieurs articles qui mériteraient une place dans cette bibliographie sont sous presse. Ils sont destinés notamment aux *Mélanges Blatt*, aux *Mélanges von Ivanka*, et aux *Mélanges Waszink*.

Un choix opéré parmi les publications de H. Dörrie relatives au platonisme paraîtra en 1974 sous le titre : *Platonica minora*.