

LA QUESTION DE LA LOCALISATION DES INTELLIGIBLES CHEZ LES PHILOSOPHES PAÏENS DES PREMIERS SIÈCLES DE L'ÈRE CHRÉTIENNE

Luciana Gabriela SOARES SANTOPRETE

École Pratique des Hautes Études, Sorbonne

À partir du 1^{er} siècle de notre ère, l'exégèse de la théorie des Idées de Platon a assumé dans la tradition platonicienne un rôle central¹. La fermeture de l'Académie platonicienne à Athènes, à l'occasion de la conquête de la ville par Sylla en 86-88, et la rupture de la tradition sceptique de l'Académie² ont été deux facteurs qui ont contribué à cette revalorisation.

L'objectif de notre étude est de suivre l'évolution des exégèses platoniciennes sur l'une des principales questions qui ont animé les débats platoniciens dans les trois premiers siècles de notre ère, à savoir : où sont les formes intelligibles (ou les idées)? Plusieurs solutions ont été apportées au problème de la localisation des Idées³ durant cette période. Nous nous consacrerons plus précisément à l'examen des solutions qui semblent affirmer, de manière plus explicite, que les Idées se placent à l'extérieur de Dieu ou de l'Intellect (ἐξω τοῦ νοῦ), comme nous le suggèrent Atticus (II^e siècle), Longin (I^{er} siècle) et Porphyre (III^e siècle) dans ses débuts à l'école de Plotin. Nous ferons une brève allusion à la position de Plutarque (I^{er} siècle) qui, étant moins évidente, n'est pas comprise de manière consensuelle par les spécialistes aujourd'hui. Nous espérons ainsi montrer que les courants exégétiques platoniciens représentés par ces philosophes ont fortement contribué à rétablir l'importance de la doctrine des Idées dans les premiers siècles de notre ère et que ces interprétations seront définitivement dépassées au III^e siècle avec la querelle de l'école de Plotin.

1. Cf. F. FERRARI, « Dottrina delle idee nel medioplatonismo », dans F. FRONTEROTTA et W. LESZL (éd.), *Eidos-Idea – Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin 2005, p. 233-246. Aussi, à propos de l'oubli de la théorie des Idées, M. BALTES et M.-L. LAKMANN, « Idea (dottrina delle idee) », dans *Eidos-Idea, op. cit.*, p. 11sq. – Une première version de cet article a été publiée en lithuanien dans les Actes du Colloque « Saeculo Primo » (Université de Vilnius, novembre 2006), dans la collection « Christiana tempora » III (2008), p. 240-258. Je remercie M^{me} Tatjana Alekniene d'avoir autorisé la publication en français d'une version légèrement modifiée de ce travail.

2. Pour plus d'informations sur l'histoire institutionnelle de l'école platonicienne voir J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy* ("Hypomnemata" 56), Göttingen 1978. Pour une compréhension des écoles philosophiques autour du premier siècle de notre ère : J. WHITTAKER, « Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)* II.36.1 (1987), p. 81-123 ; L. DEITZ, « Bibliographie du platonisme impérial antérieur à Plotin : 1926-1986 », *ANRW* II.36.1 (1987), p. 124-182 ; C. E. MANNING, « School Philosophy and Popular Philosophy in the Roman Empire », *ANRW*, II.36.7 (1994), p. 4995-5026 et J.-M. ANDRÉ, « Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire », *ANRW*, II.36.1 (1987), p. 5-77.

3. Cf. M. BALTES et M.-L. LAKMANN, « Idea », *op. cit.*, p. 13.

L'analyse de cette question de teneur platonicienne (*Timée*, 28 c - 31 b ; 39 c) est importante pour la compréhension non seulement de l'histoire de la philosophie mais aussi du christianisme qui, au début de notre ère, concevait le Démon et les Idées à partir d'une lecture conjointe de la *Genèse* et du *Timée* de Platon.

Depuis la revalorisation de la théorie des Idées, un manque de consensus se fait sentir parmi les platoniciens sur la localisation des Idées. En effet, nous pouvons dire, de manière schématique, que la dissension sur la définition des Idées et de leur localisation dans la hiérarchie des niveaux de réalité constitue le trait fondamental de la distinction déjà posée par Proclus⁴ entre les « anciens » exégètes antérieurs à Plotin et les « nouveaux » interprètes postérieurs à lui, distinction que nous reprenons aujourd'hui sous la désignation respective de « médioplatoniciens » et de « néoplatoniciens ».

En suivant le fil historique des arguments médioplatoniciens, cette analyse nous permettra de comprendre l'élaboration de la doctrine plotinienne sur les intelligibles. En effet, nous savons par Porphyre⁵ que la pensée médioplatonicienne a largement contribué à la réflexion de Plotin car il affirme que Plotin a eu connaissance du traité *Sur les Principes* de Longin⁶ et que les commentaires d'Atticus, Sévérus, Cronius, Numénus et Gaius et bien d'autres philosophes non cités explicitement⁷ ont été étudiés au sein de l'école de Plotin. De ce fait, à partir de cette analyse, nous pourrions mieux comprendre la grande polémique provoquée sur cette question dans l'entourage de Plotin et qui a eu pour résultat la théorie, adoptée ensuite par les néoplatoniciens, selon laquelle les intelligibles sont indissociablement liés à l'Intellect.

En effet, Porphyre a argumenté en faveur de l'extériorité des intelligibles à l'Intellect dans ses débuts comme élève de Plotin alors qu'il était encore sous l'influence de l'enseignement de Longin. Il raconte d'ailleurs⁸ qu'entré à l'école de Plotin il a réfuté la position de Plotin dans un écrit qui a fait l'objet d'une critique acerbe et a généré une longue controverse avec Amélius, autre disciple de Plotin. Plusieurs écrits détaillent leurs désaccords⁹, jusqu'à ce que Porphyre lui-même exprime son assentiment définitif à la théorie de Plotin, défendue par Amélius, selon laquelle les intelligibles sont à l'intérieur de l'Intellect.

Nous percevons l'importance que revêt ce problème pour la structure de la pensée plotinienne par l'aveu de Porphyre qui reconnaît que ce n'est qu'à partir de

4. Cf. *Commentaire au Timée*, t. I, 218, 2ss (= t. II, p. 40-41, traduction A.-J. FESTUGIÈRE, *Proclus, « Commentaire au Timée »*, Paris 2006 [1967]). Pour d'autres occurrences de cette distinction voir l'article « Middle Platonism », dans H. CANKI, H. SCHNEIDER et M. LANDFESTER (éd.), *Brill's New Pauly : Encyclopaedia of the Ancient World*, Leyde, Boston 2006, p. 858.

5. Cf. M.-O. GOULET (éd.), *Porphyre. Vie de Plotin II* : introduction, texte grec, traduction française, commentaire et notes complémentaires, Paris 1992, § 14, 12.

6. Cf. M.-O. GOULET (éd.), *Porphyre, op. cit.*, t. II, § 14, 18.

7. En effet, dans ce passage, Porphyre ne fait que donner quelques exemples.

8. Cf. M.-O. GOULET (éd.), *Porphyre, op. cit.*, t. II, § 18, 8-19 (= Fragment 7a de Longin, L. BRISSON et M. PATILLON, « Longinus Platonicus Philosophus et Philologus, I. Longinus Philosophus », *ANRW* (Appendix à II.36.1) II.36.7 (1994), p. 5283). Nous suivons la traduction et la numérotation des fragments qui se trouvent chez L. BRISSON et M. PATILLON, « Longinus I. », *op. cit.*, p. 5214-5299 et « Longinus Platonicus Philosophus et philologus II. Longinus Philologus », *ANRW* II.34.4 (1998) p. 3023-3108.

9. Aucun de ces écrits n'est parvenu jusqu'à nous.

cette adhésion qu'il a finalement pu accéder aux textes de Plotin. Accepter la position plotinienne sur la définition et la place des intelligibles a constitué, en quelque sorte, son droit d'entrée à l'école plotinienne. En effet, la doctrine des intelligibles de Plotin marque nettement la distance qu'il veut établir entre sa pensée et les pensées médioplatoniciennes païennes et gnostiques chrétiennes. En effet, parmi ces dernières, certaines attestent d'une divergence entre Valentin et Ptolémée à propos de la nature des éons et de leur localisation à l'intérieur ou à l'extérieur de la divinité. Cette dissension entre Valentin et Ptolémée est considérée comme étant à la base d'autres courants gnostiques qui se développeront par la suite. Voici en exemple un fragment relevé chez Tertullien¹⁰ :

Ptolémée l'emprunta (c'est-à-dire, à Valentin) : il distingua nominalement et numériquement les éons, en les considérant comme des substances personnelles mais situées en dehors de Dieu, alors que Valentin les avait incluses dans la totalité même de la divinité, au titre de pensées, de sentiments et d'émotions. Héracléon traça à partir de là de nouveaux chemins, de même que Secundus et Marc le Mage. (*Contre les Valentiniens*, IV, 2)

Aussi, Plotin lui-même critique dans le *Traité 33 (II, 9)* certains courants gnostiques qui soutiennent que le Démon est ignorant et qu'Il ne possède pas en lui les Idées. La question de la localisation des Idées est ainsi au cœur des débats théologiques païens et chrétiens des premiers siècles de notre ère. Durant cette période, l'assentiment des philosophes médioplatoniciens à la théorie des Idées est extraordinaire, malgré les arguments puissants qu'Aristote a dirigés contre elle. D'importantes exégèses ont apporté de nombreuses transformations à cette théorie, mais nous n'avons que très peu de textes à notre disposition¹¹. Nous pouvons également témoigner de l'importance de la question de la localisation des Idées par le fait que Plutarque¹² lui a dédié tout un ouvrage, aujourd'hui perdu, intitulé : *Où les Idées sont-elles situées ?* (*Cat. Lampr.* 67). Plusieurs notices anciennes établissent un rapprochement entre la pensée de Plutarque et celle d'Atticus, ce que nous constatons par exemple dans les fragments 10, 19, 22 et 40. Dans ce dernier, ces auteurs sont mis en parallèle quant à la localisation des Idées, mais la question est complexe et fait aujourd'hui l'objet d'une importante controverse parmi les spécialistes et mériterait une attention particulière qui, en raison de son étendue, ne peut être envisagée ici¹³. Nous signalerons simplement que la conception des Idées de Plutarque au premier siècle a été fondamentale dans le processus de revalorisation de cette théorie parmi les platoniciens.

10. Cf. Tertullien, *Contre les Valentiniens*, IV, 2 ("Sources chrétiennes" 280), Paris 1980. Voir aussi C. ANDRESEN, « The integration of Platonism into early Christian theology », *Studia patristica* XV (1984), p. 399-413 et A. H. ARMSTRONG, « Pagan and Christian traditionalism in the first three centuries A.D. », *Studia patristica* XV (1984), p. 414-431.

11. Cf. J. DILLON, *The Middle Platonists*, Londres 1977, p. 47-48.

12. C. FROIDEFOND, « Plutarque et le platonisme », *ANRW* II.36.1 (1987), p. 184-233.

13. Pour une étude approfondie de cette question voir F. FERRARI, « La teoria delle idee in Plutarco » *Elenchos*, 17 (1996), p. 121-42 et aussi F. FERRARI, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Naples 1997.

L'importance de la théorie des Idées auprès des platoniciens des premiers siècles de notre ère est donc bien illustrée par le fragment 9 d'Atticus¹⁴ qui témoigne de son combat pour établir la primauté de cette théorie :

1. Le point capital (τὸ δὲ κεφάλαιον), la force (τὸ κῦρος) de l'école de Platon, c'est l'ordre des intelligibles (= περὶ τῶν νοητῶν διάταξις); or cette théorie a été décriée, bafouée, vilipendée de toute manière autant qu'il dépendait d'Aristote. [...] 2. Or le faite (ἄκρον), la cime (ἔσχατον) des vues de Platon, c'est la considération de cette essence intelligible et éternelle des Idées (τὸ περὶ τὴν νοητὴν ταύτην καὶ αἰδίων οὐσίαν τὴν τῶν ἰδεῶν), « où l'âme fait face à l'épreuve et à la joute suprêmes ». En effet, y participer (μετασχωῶν), l'atteindre (ἐφικόμενος), c'est le parfait bonheur; rester en arrière sans pouvoir la contempler, c'est l'abandon sans prendre part à cette félicité. 3. Voilà pourquoi Platon lutte de tous côtés, en montrant la force de ces natures; pour lui, impossible de déterminer avec justesse la cause (αἰτίαν) de quoi que ce soit si l'on n'y participe pas (μεθέξει), ni de connaître une vérité quelconque (γινῶσιν τινος ἀληθοῦς) sans remonter (ἀναφορᾷ) jusqu'à elles; on n'aura pas même accès au raisonnement (λόγου μετέσσεσθαί τιςιν) à moins de confesser leur existence (οὐσίαν ὁμολογήσειαν). 4. Quant à ceux qui ont décidé de défendre la doctrine de Platon, ils font de cette question leur principal terrain de discussion, et ils y sont contraints (Οἱ τ' αὐτὰ τοῦ Πλάτωνος συνιστά ναι ἐγνωκότες τὸν πλεῖστον ἄγωνα τῶν λόγων ἐν τούτῳ τίθενται πάνυ ἀναγκαιῶς.); rien ne demeure du platonisme (Οὐδὲν γὰρ ἔτι τὸ Πλατωνικὸν ἀπολείπεται) en effet, si on ne leur concède pas, en faveur de Platon, ces natures premières et tout à fait primordiales (εἰ μὴ τὰς πρώτας φύσεις ταύτας συγχωρήσεται τις αὐτοῖς ὑπὲρ Πλάτωνος.); car c'est par cela surtout qu'il l'emporte sur les autres (Ταῦτα γὰρ ἐστὶν οἷς μάλιστα τῶν ἄλλων ὑπερέχει.). 5. Comprenant, en effet, que c'est par rapport à elles que Dieu est de toutes choses le Père, le Démonstrateur, le Maître, le Tuteur; reconnaissant, d'après ses œuvres, que cet artisan avait d'abord conçu ce qu'Il devait œuvrer, puis, qu'une fois le modèle conçu, Il rendait les choses conformes (Νοήσας γὰρ θεὸν πρὸς αὐτὰ τῶν ἀπάντων πατέρα καὶ δημιουργὸν καὶ δεσπότην καὶ κηδεμόνα, καὶ γνωρίζων ἐκ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην πρότερον νοῆσαι τοῦτο ὃ μέλλει δημιουργήσῃν, εἴθ' οὕτω τῷ νοηθέντι κατόπιν ἐπὶ τῶν πραγμάτων προσάγειν τὴν ὁμοιότητα.), Platon embrassa tout de même du regard les pensées de Dieu plus anciennes que les choses (τὰ τοῦ θεοῦ νοήματα πρεσβύτερα τῶν πραγμάτων) : les modèles du devenir, incorporels et intelligibles (τὰ τῶν γενομένων παραδείγματα, ἀσώματα καὶ νοητά), qui restent toujours identiquement les mêmes, qui existent en soi souverainement et primordialement et sont, pour le reste, causes partielles que chaque chose est telle qu'elle est, selon sa ressemblance avec eux; il vit que tout cela n'était pas plus facile à observer, ni susceptible d'être manifesté clairement par le discours (κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα αἰεί. Μάλιστα μὲν καὶ πρώτως αὐτὰ ὄντα παραίτια δὲ καὶ ἄλλοις τοῦ εἶναι. Τοιαῦτα ἕκαστα οἷα περ ἐστί. Κατὰ τὴν πρὸς αὐτὰ ὁμοιότητα, συνιδὼν ὁ Πλάτων ὄντα οὐ ῥᾶστα ὀφθῆναι, οὐ μὴν οὐδὲ λόγῳ σαφῶς δηλωθῆναι δυνάμενα); [...] <Platon> fonda sur cela toute sa philosophie (τὴν σύμπασαν

14. Nous suivons (avec quelques modifications) la traduction de É. DES PLACES, *Atticus, Fragments*, Paris 1977, p. 7.

αὐτοῦ φιλοσοφίαν εἰς τοῦτο συνταξάμενος), proclama que de ces Idées et de leur intelligence (περὶ ταῦτά φησι καὶ τὴν τοῦτων νόησιν) dépendaient la sagesse et la science qui procurent à l'homme sa fin, la vie bienheureuse¹⁵.

Il semble opportun d'analyser plusieurs aspects de ce fragment qui démontre tout d'abord que, selon Atticus, une véritable compréhension de Platon implique l'acceptation de « l'essence intelligible et éternelle des Idées ». Selon son interprétation, la théorie des Idées de Platon s'articule autour d'une théologie structurée sur trois principes : θεός – παράδειγμα – ὕλη. Atticus se réfère dans le fragment 9 au θεός par les expressions « Dieu », « Père », « Démonstrateur », « Maître » et « Tuteur » tandis qu'il se réfère au παράδειγμα par les définitions « modèles du devenir », « incorporels », « intelligibles », « toujours identiquement les mêmes », « qui existent en soi souverainement et primordialement », « causes partielles ».

Pour mieux assimiler la séparation hiérarchique entre le θεός et le παράδειγμα proposée par Atticus, nous devons porter notre attention sur la critique de Proclus dans le fragment 12¹⁶ :

Atticus [...] identifie d'emblée le Démonstrateur avec le Bien, quoique, chez Platon, le Démonstrateur soit nommé « bon », non « le Bien », et qu'il soit appelé Intellect, tandis que le Bien est la cause de toute essence et au-delà de l'être, comme nous l'avons appris dans la République (VI 509 b 9). D'autre part, que pourrait dire Atticus du Modèle (τοῦ παραδείγματος)? Soit Il est, en effet, antérieur au Démonstrateur et serait supérieur en dignité au Bien, soit Il est dans le Démonstrateur et alors le Premier serait plusieurs choses (scil. le Bien et le Modèle), soit Il est postérieur au Démonstrateur et en ce cas le Bien, ce qu'il n'est même pas permis de dire, se tournerait vers ce qui vient après lui et en prendrait intellection.

Proclus affirme qu'Atticus identifie le premier principe de la réalité à la fois au Bien et au Démonstrateur. De plus, par les arguments de Proclus signalés en italique, il est démontré qu'à cause de cette identification, dans n'importe quelle position Atticus place le Modèle vis-à-vis du Démonstrateur (au-dessus, dans ou en dessous de Lui), Atticus se trompe et sa théorie se révèle indéfendable car, selon Proclus, le Bien doit être supérieur au Démonstrateur et Celui-ci doit être identifié à l'Intellect. En effet, la différenciation entre le Bien et le Démonstrateur constitue l'une des principales « rectifications » que les néoplatoniciens ont revendiquées contre la structure hiérarchique médioplatonicienne d'Atticus.

15. Nous suivons (avec quelques modifications) la traduction de É. DES PLACES, *Atticus, op. cit.*, p. 68-69. Une vision détaillée de tous les aspects de la philosophie d'Atticus est présentée par C. MORESCHINI, « Attico : una figura singolare del medioplatonismo », *ANRW* II.36.1 (1987), p. 477-491. Voir aussi É. DES PLACES, « Platonisme moyen et apologétique chrétienne au II^e siècle ap. J.-C. Numénios, Atticus, Justin », dans E. A. LIVINGSTONE (éd.), *Papers presented to the 7th International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1975. Studia patristica XV* (1984), p. 432-441. Une analyse de la présence de ce fragment d'Atticus dans la dissertation d'Augustin *Sur les Idées (De Diversis quaestionibus LXXXIII/46)* est présentée par J. PÉPIN, « Augustin et Atticus : la quaestio De ideis », dans R. BRAGUE et J.-F. COURTINE (dir.), *Herméneutique et ontologie : mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris 1990, p. 163-180.

16. Le fragment 12 d'Atticus a été relevé chez Proclus, *op. cit.*, I, 305, 6-16. Nous suivons (avec quelques modifications) la traduction de A.-J. FESTUGIÈRE, *Proclus, « Commentaire au Timée »*, t. II, Paris 2006 (1967), p. 158-159.

Le fragment 34 d'Atticus¹⁷, rapporté par Proclus à partir de Porphyre, montre plus clairement la hiérarchie proposée par Atticus et la localisation des Idées en dessous du Démonstrateur (nous verrons cette même idée chez Longin) :

Atticus s'est demandé, à propos de ce texte, si le Démonstrateur lui-même était embrassé par le Vivant intelligible (= le paradigme). Il semble en effet que, si le Démonstrateur est embrassé, Il ne soit pas parfait ; car, dit-il, les vivants partiels sont imparfaits, et pour cette raison ceux qui leur ressemblent ne sont pas beaux ; si en revanche il n'est pas embrassé, le Vivant-en-soi n'est pas plus compréhensif que la totalité des intelligibles. Dans le doute, il a admis avec légèreté que le Démonstrateur était au-dessus du Vivant-en-soi.

Proclus analyse le raisonnement d'Atticus sur le passage du *Timée* 30 d 2 – 31 a 1 qui fini par placer le Paradigme (παράδειγμα) ou le Vivant intelligible après le Démonstrateur. Les Idées sont ainsi définies comme inférieures et extérieures au Démonstrateur et Celui-ci doit se tourner vers un modèle paradigmatique qui lui soit ontologiquement inférieur. Or, pour Proclus, le Démonstrateur doit coïncider avec l'Intellect et avec le Vivant-en-soi de façon à posséder en Lui-même toutes les Idées. L'identification du Démonstrateur au Vivant-en-soi constitue une autre rectification importante revendiquée par le néoplatonisme contre la pensée d'Atticus (et nous le verrons par la suite, contre la pensée de Longin également).

Le fragment 28 résume parfaitement la critique dans son entier dressée par Porphyre puis par Proclus à Atticus sur la définition des Idées et de sa localisation. Il montre bien que le problème de la localisation des Idées est étroitement lié à la définition des niveaux de réalité et de la relation entre Dieu et les Idées :

Le créateur qu'Atticus assume comme principe ne correspond pas non plus à la pensée de Platon. (*Selon Platon,*) en effet, les Idées n'existent pas par elles-mêmes (καθ' αὐτάς) séparées de l'Intellect, mais l'Intellect, une fois retourné vers Soi-même, voit (en Lui-même) toutes les formes ; c'est pourquoi l'étranger d'Athènes (*Lois*, X, 898b 2) a comparé à la révolution d'une « sphère faite au tour » l'activité de l'Intellect ; Atticus, par sa doctrine des Idées subsistant par elles-mêmes et en dehors de l'Intellect, les met en scène comme inertes, semblables aux statuettes des coroplathes (οἱ δ' ἄδρανεις τὰς ἰδέας τύποις κοροπλαθικοῖς ἐοικυίας ἐφ' ἑαυτῶν οὐσας καὶ ἔξω τοῦ νοῦ κειμένας εἰσάγουσιν). – Le Démonstrateur n'est pas le Dieu tout premier (οὔτε ὁ δημιουργὸς ὁ πρῶτιστός ἐστι θεός) ; car celui-ci est supérieur à toute l'essence intellectuelle¹⁸.

Ainsi, Porphyre mais aussi Proclus, en affirmant que le Dieu Premier est le Bien et que le Démonstrateur n'est ni le Dieu Premier, ni le Bien, mais qu'il constitue un deuxième Dieu qui coïncide avec l'Intellect et qui possède en lui-même les Idées, contredisent Atticus pour qui les Idées existent par Elles-mêmes à part du Démonstrateur et ont ainsi une nature indépendante de Celui-ci. Porphyre (et Proclus) montrent en outre que la conception d'Atticus, selon laquelle les Idées seraient à l'extérieur de Dieu, a pour conséquence de présenter les Idées comme statiques, comme si Elles étaient des statuettes immobiles qui attendaient le regard du Démonstrateur.

17. Nous suivons (avec quelques modifications) la traduction de A.-J. FESTUGIÈRE, *Proclus, op. cit.*, t. II, p. 309.

18. Le fragment 12 d'Atticus a été relevé chez Proclus, *op. cit.*, I, 339, 31-394, 12. A.-J. FESTUGIÈRE, *Proclus, op. cit.*, t. II, p. 261-263.

Cette critique de Porphyre reprise par Proclus rappelle le passage de Plotin dans le *Traité* 32, § 1, 44-50, où il expose ses réserves quant à la définition des intelligibles hors de l'Intellect, car cette compréhension des intelligibles compromettrait l'existence même de l'Intellect en tant que tel. En effet, si l'on accepte cette théorie :

Comment l'Intellect, dans sa course autour d'eux, les rencontrera-t-il ? Et comment se fixera-t-il ? Autrement dit, comment demeurera-t-il dans l'identité ? D'une manière générale, quelle forme ou empreinte (μορφὴν ἢ τύπον) possédera-t-il ? Imagine-t-on sinon qu'ils puissent être dressés (ἐκκεῖμενα) comme des statues (ἄγαλματα) d'or ou d'une autre matière, créées par un sculpteur ou un peintre ? Alors, s'il en est ainsi, l'Intellect qui les contemple serait sensation. Mais pourquoi l'un des intelligibles ainsi déterminé comme statue représenterait-il la justice et l'autre, autre chose¹⁹ ?

La critique de Plotin n'est pas adressée explicitement ou spécifiquement à Atticus mais à certaines doctrines médioplatoniciennes païennes ou gnostiques qui conçoivent les intelligibles à l'extérieur de l'Intellect. En effet, la polémique antignostique présente dans ce *Traité* 32 doit être comprise comme étant aussi une polémique anti-médioplatonicienne, parce que les gnostiques participaient aux discussions des écoles platoniciennes des premiers siècles de notre ère et étaient influencés par celles-ci. En outre, non seulement les doctrines médioplatoniciennes étaient étudiées à l'école de Plotin, comme nous l'avons souligné auparavant, mais aussi les notices d'Atticus, qui nous sont parvenues par Proclus et d'autres auteurs tardifs, proviennent probablement la plupart de Porphyre²⁰ et ont été peut-être motivées par le débat qui a eu lieu au sein de l'école de Plotin.

Ces fragments que nous avons examinés montrent clairement la position assumée par Atticus quant à la localisation du monde des Idées (παράδειγμα) à l'extérieur de Dieu dans une relation de primauté de Dieu sur les Idées. De ce fait, Atticus semble s'éloigner non seulement de la position platonicienne selon laquelle les Idées sont ontologiquement supérieures au Démon, mais aussi de la position courante dans le médioplatonisme qui affirme la primauté de Dieu sur les Idées parce que le Dieu possède en soi le paradigme en tant que ses pensées. Cette question donne lieu encore aujourd'hui à des controverses parmi les spécialistes²¹. Ce qui provoque la discussion est l'expression « pensées de Dieu » (τὰ τοῦ θεοῦ νοήματα) que l'on relève dans le fragment 9 que nous avons analysé en premier lieu et qui constitue la seule attestation chez Atticus. André-Jean Festugière offre une excellente interprétation de ce passage en montrant qu'il ne s'agit pas d'une identification des Idées Modèles avec les pensées de Dieu comme le formule Alcinoos mais qu'il s'agit plutôt de la « conception que l'Ouvrier se fait de l'œuvre dans la mesure où il contemple des Idées Modèles indépendantes de lui »²².

Ainsi, Atticus n'adhère-t-il pas à la thèse d'Alcinoos pour expliquer la primauté de Dieu sur les Idées, mais il s'exprime en définissant Dieu comme la seule

19. Notre traduction.

20. Cf. C. MORESCHINI « Attico », *op. cit.*, p. 478 et n. 6 et J. DILLON, *The Middle Platonists*, *op. cit.*, p. 251.

21. Cf. J. DILLON, *The Middle Platonists*, *op. cit.*, p. 254-55 ; É. DES PLACES, *Atticus*, *op. cit.*, p. 86 et C. MORESCHINI, « Attico », *op. cit.*, p. 488.

22. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Proclus*, *op. cit.*, t. II, p. 262.

principale cause intelligible, et les Idées comme étant des « causes partielles » (παρσίτια). Cette définition des Idées comme « causes partielles » remonte à Sénèque (*Lettres à Lucilius* 65, 13), mais reçoit chez Atticus une autre acception par sa position en contraste avec le Dieu, Cause première. En outre, la seule occurrence de l'expression « pensées de Dieu » (τὰ τοῦ θεοῦ νοήματα) énoncée chez Atticus, se situe dans le fragment 9, où il est aussi question de cette définition des Idées comme « causes partielles ». Claudio Moreschini²³ argumente encore en soulignant le fait qu'Atticus n'identifie pas Dieu ou le Dmiurge avec l'Intellect, et encore moins avec l'Intellect qui se pense Soi-même comme le définit Aristote, car il refuse catégoriquement d'interpréter Platon à partir d'Aristote.

Enfin, on peut se pencher sur le fragment 40 d'Atticus, provenant de Syrianus²⁴, où l'on constate qu'Atticus ne place pas les Idées à l'intérieur de Dieu, ni ne les conçoit comme un véritable κοσμός νοητός transcendant (ce qui était déjà implicite dans la définition des idées comme causes partielles), mais les rapproche de la notion stoïcienne des raisons séminales :

Ni Plutarque, ni Atticus, ni Démocrite – je parle des platoniciens – ne nous donnent envie de les imiter quand ils font des Idées les raisons universelles qui existent éternellement dans l'essence de l'âme <cosmique> (ὅτι γε τοὺς καθόλου λόγους τοὺς ἐν οὐσίᾳ τῇ ψυχικῇ διακωνίως ὑπάρχοντας ἡγοῦνται εἶναι τὰς ἰδέας)²⁵.

De ce fait, ces derniers arguments et les témoignages de Porphyre et de Proclus contredisent l'idée qu'Atticus pourrait s'accorder avec le platonisme aristotélicien proposé par certains médioplatoniciens (comme par exemple Alcinoos et Apulée)²⁶ qui considèrent les Idées comme « pensées de Dieu ». Atticus fonde son interprétation sur la même triade de principes (Dieu, le Modèle Idéal et la Matière) que ses adversaires médioplatoniciens, mais il exclut leurs interprétations aristotéliennes en faisant naître des incertitudes sur le statut ontologique des Idées et leur localisation hiérarchique qui, comme nous l'avons vu, ont été fortement critiquées par Proclus et Porphyre²⁷.

En effet, Alcinoos a intégré les visions de Platon et d'Aristote sur les Idées. Selon Arthur Hilary Armstrong, il a été le premier dans la tradition platonicienne à réaliser la lecture conjointe de la doctrine aristotélicienne de l'identité entre la pensée de l'Intellect Divin et de son objet (νοητόν) exprimée en *Métaphysique*, 1074 b-1075 a, et la théorie des Idées platoniciennes comme pensées de Dieu²⁸. En d'autres termes, Alcinoos a interprété le νοητόν aristotélicien comme étant les

23. Cf. C. MORESCHINI, « Attico », *op. cit.*, p. 489, n. 33 qui s'appuie sur P. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero : la filosofia da Antioco a Plotino*, Turin 1982, p. 115.

24. Cf. Syrianus, *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, dans W. KROLL, *Syriani In Metaphysica commentaria* ("Commentaria in Aristotelem Graeca" VI/1), Berlin 1902, 105, 36-38.

25. Pour mieux comprendre la notion d'âme cosmique chez Atticus voir C. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, Florence 1978, p. 157-158.

26. À propos de ce thème, voir aussi R. JONES, « The Ideas as the Thoughts of God », *Classical Philology* 21 (1926), p. 317-326 et A. RICH, « The Platonic Ideas as the Thoughts of God », *Mnemosyne* IV/7 (1954), p. 123-133.

27. Cf. P. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero : la filosofia da Antioco a Plotino*, Turin 1982, p. 115.

28. Cf. A. H. ARMSTRONG, « The Background of the Doctrine "that the Intelligibles are not outside the Intellect" », dans *Les Sources de Plotin*, 1960, p. 403-405 ; Alcinoos, *Didaskalikos – Enseignement*

Idées platoniciennes. Nous pouvons dire, de manière synthétique, que Platon avait établi les Idées comme la Réalité absolue, ontologiquement au-dessus du Démonstrateur ou de l'Intellect, qui les contemplent, et qu'Aristote avait désigné comme premier principe l'Intellect Divin "pensée de pensée" et considérait les Idées comme des « formes » intrinsèques aux réalités sensibles, appartenant à l'intellect humain qui pense ses réalités et non pas à l'Intellect Divin. Pour résoudre les apories concernant la définition platonicienne qui place les Idées comme très éloignées du Démonstrateur et celles relatives à la conception aristotélicienne qui les classe bien au-dessus du Démonstrateur, Alcinoos a corrigé une doctrine à l'aide d'une autre, en les intégrant réciproquement. Ainsi, il a pu préserver la notion d'un Premier Principe en tant qu'Intellect-"pensée de pensée" préconisé par Aristote et admettre, tel que Platon le suggère, l'existence des Idées paradigmatiques, en faisant de celles-ci les contenus de la pensée de l'Intellect Divin aristotélicien.

Plotin adhère à la lecture combinée de Platon et Aristote instaurée par Alcinoos et se charge, avec la tradition néoplatonicienne, de développer cette harmonie entre Platon et Aristote. En revanche, Plotin précise que les formes intelligibles ne sont pas le résultat d'actes de pensée de Dieu c'est-à-dire qu'elles ne surgissent pas d'un acte producteur de l'Intellect Divin, mais existent avant même d'être pensées par Lui. De plus, il introduit un Dieu Premier au-dessus de cet Intellect Divin puisqu'il considère que l'uni-multiplicité qui le caractérise n'est pas adéquate pour illustrer l'absolue simplicité du Principe Suprême. Plotin considère en outre que si l'Intellect pense les Idées ou les formes intelligibles, elles sont identiques à Lui, et que l'Intellect est la totalité des Idées. L'Intellect et les Idées constituent en fait une seule et unique réalité qui peut être décrite à partir de différentes perspectives²⁹. Il

des doctrines de Platon, texte établi et commenté par J. Whittaker, trad. P. Louis, Paris 1990, IX et X, spécialement p. 20, 21 et 23.

29. A. H. ARMSTRONG signale qu'Alcinoos n'est sans doute pas la seule source des éléments aristotéliciens présents dans la doctrine plotinienne de l'Intellect. Il souligne (cf. « The Background of the Doctrine... », *op. cit.*, p. 405 sq.) ainsi que TH. SZLEZÁK (*Platone e Aristotele nella Dottrina del Nous di Plotino*, A. Trotta (trad.), Milan 1997, p. 181-192; *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel-Stuttgart 1979) l'importance des commentateurs péripatéticiens et, en particulier, d'Alexandre d'Aphrodise. Les nombreuses remarques de ces auteurs à propos de l'influence de la lecture aristotélicienne d'Alexandre d'Aphrodise sur la noétique plotinienne mériteraient une analyse approfondie qui constituerait par sa complexité un travail à part entière. Pour une étude détaillée des doctrines aristotéliciennes présentes chez les auteurs du premier siècle avant J.-C. jusqu'à Alexandre d'Aphrodise (II^e siècle après J.-C.), voir les ouvrages de P. MORAUX, *L'Aristotelismo presso i Greci*, préf. G. Reale, introd. Th. Szlezák, trad. S. Tognoli, 3 vol., Milan 2000; *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote*, Paris 1942. Cf. aussi O. HAMELIN, *La Théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris 1953. Pour des informations supplémentaires concernant l'élaboration de la doctrine plotinienne de la subsistance des intelligibles à l'intérieur de l'Intellect cf. A. H. ARMSTRONG, « The Background of the Doctrine... », *op. cit.*, p. 391-425; J. PÉPIN, « Une curieuse déclaration idéaliste du De Genesi ad litteram (XII, 10, 21) de Saint Augustin, et ses origines plotiniennes ("Ennéade" 5, 3, 1-9 et 5, 5, 1-2) », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 4 (1954), p. 373-400, et « Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme », *Revue de Philologie, de littérature et d'histoire ancienne* 146 (1956), p. 39-55 (repris dans *De la Philosophie ancienne à la théologie patristique*, Londres 1986); P. HADOT, « La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le De Anima d'Aristote », dans *Corps et Âme, Sur le De Anima d'Aristote*, G. R. Dherbey (dir.), Paris 1996, p. 367-376.

illustre ce rapport entre l'Intellect et les intelligibles par la formule d'Anaxagore « tout-réuni (ὁμοῦ πάντα) »³⁰.

En fait, Plotin structure sa pensée à partir d'une exégèse conjointe d'Aristote, *Métaphysique*, Λ, 1074 b-1075 a et *De l'Âme*, III, 4, 430 a 2-5 ; III, 5, 430 a 19-20 (= III, 7, 431 a 1), et de l'influence d'Alexandre d'Aphrodise. En effet, dans ces passages du *De l'Âme*, Aristote montrait que dans le cas des objets immatériels, il y avait identité entre le sujet intelligent et l'objet intelligé et que l'intelligence qui est substantiellement activité, opérait toujours. De même, Aristote affirmait dans ces passages de la *Métaphysique* que l'Intellect Divin se pensait lui-même en tant que son propre objet de pensée et, qu'étant donné l'identité entre le pensant et le pensé, la Pensée Divine et son objet étaient identiques et formaient une unité. Alexandre d'Aphrodise, quant à lui, reliait ces propos d'Aristote et avançait que l'intellect agent du *De l'Âme* correspondait à l'intellect Divin de la *Métaphysique*.

Ainsi, le fait que l'Intellect soit un et multiple car il contient en lui tous les intelligibles, et est à la fois sujet et objet de pensée car il se pense soi-même constamment, explique pourquoi Plotin considère que l'Intellect qui pense les Idées ne peut être le Principe Suprême absolument simple.

Il est intéressant de remarquer que la séparation établie par Atticus entre le Dieu et les Idées et le refus de définir les Idées comme « pensées de Dieu » l'éloigne des autres médioplatoniciens et en quelque sorte le rapproche de Plotin, dans la mesure où celui-ci fera du Dieu Premier un principe différent de l'Intellect qui Se pense Soi-même.

Les critiques de Porphyre à Atticus sur le problème de savoir si l'intelligible est indissociable de l'intellect³¹ (rapportées par Proclus dans son *Commentaire au Timée*), ont probablement été inspirées et rédigées à la suite du débat, auquel Porphyre a participé à ses débuts dans l'École de Plotin³² à Rome, aux alentours de l'année 264-265³³. Porphyre s'est opposé à Plotin sur cette question philosophique de première importance en s'appuyant sur la vaste connaissance des théories des exégètes platoniciens qu'il avait acquise auprès de son précédent maître, Longin³⁴, entre les années 253-263 à Athènes. Longin commentait les ouvrages de Platon et adhérait à ses doctrines malgré sa connaissance approfondie d'Aristote et de ses influences stoïcisantes. Il avait lui-même été à l'école d'Ammonius Saccas avant Plotin³⁵ et a assumé une ligne d'interprétation médioplatonicienne très proche à celle de Plutarque et d'Atticus.

30. Fr. B1.

31. Cf. J. DILLON, *The Middle Platonists*, op. cit., p. 255.

32. Nous parlons d'une école de Plotin dans les termes qui ont été définis par M.-O. GOULET-CAZÉ, « L'École de Plotin », dans J. PÉPIN (éd.), *Vie de Plotin*, t. I : *Travaux préliminaires et Index grec complet* ("Histoire des doctrines de l'Antiquité classique" 6), Paris 1982, p. 257.

33. C'est-à-dire, peu de temps après son arrivé à Rome en 263. Cf. Porphyre, *Vie de Plotin*, t. II, § 21, 12-13 et R. GOULET, « Le système chronologique de la Vie de Plotin », dans J. PÉPIN (éd.), *Vie de Plotin*, op. cit., p. 189-227, et surtout p. 213.

34. Cf. Fragment 3a de Longin, lignes 22-25 selon l'édition de L. BRISSON et M. PATILLON, « Longinus I. », op. cit., p. 5237 : « Auprès de Longin, Porphyre atteignit à la plus haute culture et, comme son maître, il s'éleva à une connaissance parfaite en tout ce qui touche à la grammaire et à la rhétorique ; mais il ne se porta pas exclusivement à ce genre d'étude, puisqu'il s'imprégna de toutes les doctrines philosophiques » et aussi la note 10.

35. Cf. L. BRISSON et M. PATILLON, « Longinus I. », op. cit., p. 5220-5221.

De ce fait, la critique de Porphyre à Plotin dans la querelle sur la localisation des intelligibles était imprégnée de sa connaissance des doctrines de Longin et de ses prédécesseurs, c'est pourquoi l'enjeu philosophique de cette querelle était considérable. Les nombreux échanges qu'elle a provoqués entre Plotin, Amélius, Porphyre et Longin ont fini par reléguer définitivement hors du scénario philosophique les positions médioplatoniciennes de Plutarque, d'Atticus et de Longin³⁶ à propos des Idées, en montrant ainsi qu'il s'agissait ni plus ni moins d'une querelle sur « la position qui distingue le néoplatonisme, que Plotin contribua à faire naître et à développer, du médioplatonisme auquel restait fidèle Longin »³⁷.

Longin a soutenu comme Atticus que les Idées étaient à l'extérieur du Démon, ou encore, que les réalités intelligibles n'étaient pas à l'intérieur de l'Intellect mais au-dessous de Lui. C'est une des raisons pour lesquelles Matthias Baltes³⁸ suggère que Longin a été influencé par Atticus. Les rapports qu'entretiennent le Modèle et le Démon selon Longin sont explicités dans le commentaire de Proclus au passage 28 c 5–29 a 2 du *Timée* que l'on suppose avoir aussi servi de support aux arguments de Longin³⁹. Ce fragment résume bien les différences entre les positions de Plotin, Longin de Porphyre (lorsqu'il quittera l'école de Plotin). Voici le fragment 7c :

Dès lors en effet que, parmi les Anciens, les uns, tel Plotin⁴⁰, ont posé le Démon Lui-même comme contenant les modèles de l'Univers, tandis que les autres, refusant cette opinion, ont placé le Modèle ou avant le Démon ou après Lui – avant Lui, comme Porphyre⁴¹, après Lui, comme Longin [...] ⁴².

Longin conçoit ainsi les Idées au dehors du Démon en se basant sur les dialogues de Platon qui les présentent généralement comme les objets naturels de l'intellect qui essaye de les appréhender car ils sont à l'extérieur de Lui. Il porte plus particulièrement son attention sur le passage 132 b-c du *Parménide*⁴³ où est récusée l'hypothèse selon laquelle les Idées ne sont que des pensées de l'intellect, avec pour argument que les Idées ne sont pas la pensée elle-même mais ce à propos de quoi la pensée pense, c'est-à-dire l'objet extrinsèque de l'acte de penser et non l'acte de penser lui-même. Quant à l'affirmation que les Idées sont en dessous du Démon, Longin interprète le célèbre passage 39e du *Timée*, où il identifie l'exis-

36. M. FREDE, « La teoría de las ideas de Longino », *Méthexis* 3 (1990), p. 183-190.

37. Cf. L. BRISSON et M. PATILLON, « Longinus I. », *op. cit.*, p. 5258.

38. Cf. M. BALTES, « Zur Philosophie des Platonikers Attikos », dans H.-D. BLUME et F. MANN (éd.), *Platonismus und Christentum, Festschrift für Heinrich Dörrie. Jahrbuch für Antike und Christentum* 10 (1983), p. 38-57.

39. Longin a été un lecteur méticuleux des dialogues de Platon et tout particulièrement du *Timée* comme nous pouvons constater par ses nombreuses observations conservées par Proclus dans la première partie de son commentaire à ce dialogue.

40. Cf. *Traité 13* (III, 9), § 1. Festugière donne un commentaire de ce passage dans une note à sa traduction de Proclus, *In Tim.* II 305. 16 sq. (= tome II de sa traduction, Paris 2006 [19671], p. 159, n. 2).

41. Cf. P. HADOT, « La métaphysique de Porphyre », *Porphyre* ("Entretiens sur l'Antiquité Classique" XII), Vandœuvres 1965, Genève 1966, p. 127-163.

42. Cf. Proclus, *In Tim.* I 322.20-24 (L. BRISSON et M. PATILLON, « Longinus I. », *op. cit.*, p. 5284-5285).

43. Voir aussi Proclus, *In Parménide*, p. 896, cf. V. COUSIN (éd.), *Procli philosophi Platonici opera inedita*, Paris, 1864, p. 17-20, qui cite et réfute la position de Longin mais sans mentionner son nom.

tence d'un Dieu unitaire qui contemple les Idées, sans accepter ainsi la distinction faite par Plotin et d'autres platoniciens entre Dieu et le Démon. Nous avons vu que cela rejoignait les positions d'Atticus et que ces questions étaient au centre des exégèses et des controverses platoniciennes des premiers siècles. Longin place les Idées en dessous du Démon sous l'influence du pythagorisme qui identifiait le Principe ultime de la réalité à l'Un. Ainsi, comme Longin ne distingue pas entre Dieu et le Démon et qu'il conçoit ceux-ci comme le Principe Ultime, il identifie ce Dieu unitaire à l'Un et, étant donné que la pluralité des êtres dépend de l'Un, les Idées ne peuvent qu'être inférieures à Lui.

Face au problème consistant à expliquer comment les Idées existent séparément de Dieu et sont en même temps dépendantes de Lui, Longin propose que l'existence des Idées soit conçue à la manière du *lektón* des stoïciens. C'est ce que nous pouvons constater dans le fragment 7b que voici :

[Les intelligibles] n'existent pas non plus, parallèlement à l'intellect, de façon analogue aux fameuses exprimables, position que Longin avait choisi de faire prévaloir. En effet, absolument rien n'existe parallèlement à l'intellect, puisque ce qui existerait parallèlement [à l'intellect] serait privé d'être. Comment la même chose pourrait-elle être à la fois un intelligible et quelque chose qui existe parallèlement [à l'intellect] ?⁴⁴.

L'analogie que Longin établit entre l'Idée et le *lektón* se justifie par le fait que « l'Idée, comme le *lektón*, est le contenu de la pensée qui ne doit pas se confondre avec la pensée elle-même. L'Idée, comme le *lektón*, a son existence propre ou, du moins, sa subsistance hors de l'intellect ou de l'esprit. L'Idée, comme le *lektón*, est incorporelle, intelligible plutôt que sensible. Et même si les stoïciens pensent qu'il existe des *lektá* qui commencent ou cessent d'être, le *lektón* est généralement éternel et immuable. De ce fait, nous pouvons dire que toutes les propositions sont éternelles et immuables. De même Longin pensait probablement que le contenu propositionnel d'une phrase ou d'une impression était éternel et immuable comme les Idées »⁴⁵.

Il est important de remarquer que Plotin refuse la définition des intelligibles comme « exprimables (*λεκτά*) » dans le *Traité* 32, § 1, 38-44 :

D'autre part, s'ils (= les intelligibles) sont dépourvus d'intelligence et s'ils sont sans vie, en quoi sont-ils des étants ? Car ils ne sont certes pas des « propositions » (*προτάσεις*), ni des « énoncés » (*ἀξιώματα*), ni des « exprimables » (*λεκτά*) car alors eux-mêmes précisément diraient quelque chose sur des objets différents d'eux, et les intelligibles eux-mêmes ne seraient pas les étants : par exemple la proposition « le juste est beau » est distincte du juste et du beau eux-mêmes. Si d'autre part on prétend que les intelligibles sont des termes simples, tels que « juste » ou « beau » pris séparément, tout d'abord l'intelligible ne constituera pas une unité et ne sera pas dans l'unité, mais encore chaque intelligible sera séparé. Mais où se seront-ils séparés, et dans quels lieux se seraient-ils répartis⁴⁶ ?

44. Cf. Syrianus, *In Met. M.* 4, 1078 b 12, p. 105.25-30, W. KROLL (éd.), *Syriani, op. cit.* (= L. BRISSON et M. PATILLON, « Longinus I. », *op. cit.*, p. 5283-5284).

45. Cf. M. FREDE, « La teoría », *op. cit.*, p. 93. La traduction de l'espagnol est la nôtre.

46. Notre traduction.

Nous savons par la citation de Porphyre⁴⁷ de la préface du livre de Longin *Sur la Fin. Contre Plotin et Gentilianus Amélius*, lequel a été rédigé entre 265 et 268, que ce dernier avait rédigé son traité contre Plotin et Amélius parce qu'il les considérait comme supérieurs à Numénius et à d'autres philosophes de son temps. Cette citation nous apprend également que Longin avait aussi rédigé précédemment un ouvrage contre ces philosophes dans lequel il critiquait la conception des intelligibles exprimée par Plotin dans son traité *Sur les Idées* et la palinodie écrite par Porphyre en soutenant les positions de Plotin et d'Amélius en conclusion à la querelle qui avait eu lieu au sein de l'école de Plotin lors de l'arrivée de Porphyre⁴⁸. Voici les passages intéressants sur ce point :

[...] Mais ceux qui, par le grand nombre de problèmes qu'ils ont traités, ont bien montré qu'ils prenaient au sérieux l'acte d'écrire et qui ont mis en œuvre une manière de penser originale, sont Plotin et Gentilianus Amélius. Le premier a expliqué les principes pythagoriciens et platoniciens, ainsi qu'il les entendait, plus clairement que ses prédécesseurs ; les écrits de Numénius, de Cronius, de Modératus et de Thrasyllé sont loin d'atteindre la même exactitude que ceux de Plotin sur les mêmes sujets. Amélius, de son côté, s'est efforcé de marcher sur les traces de Plotin et de s'en tenir sur la plupart des questions aux mêmes doctrines [...]. C'est d'eux et d'eux seuls, pensons-nous, qu'il vaille la peine d'examiner les écrits. [...] et nous l'avons fait pour d'autres écrits, lorsque par exemple [...] nous avons examiné le traité de Plotin *Sur les Idées*. En effet, quand celui qui fut à la fois leur ami (à Plotin et à Amélius) et le nôtre, Basileus de Tyr (= Porphyre), qui a composé de nombreux traités à la manière de Plotin qu'il avait choisi de suivre plutôt que nous, entreprit de prouver par un ouvrage que ce dernier avait sur les Formes une doctrine meilleure que celle qui nous agréait, nous croyons avoir suffisamment montré dans notre écrit contre lui (=Porphyre) qu'il avait eu tort de composer sa palinodie. Dans cet ouvrage, nous avons mis en question bon nombre des doctrines de ces philosophes (= Plotin, Amélius et Porphyre)⁴⁹.

Cet ouvrage polémique de Longin contre le traité *Sur les Idées* de Plotin et la *Palinodie* de Porphyre a probablement été écrit aux alentours de 264-265, suite à la querelle provoquée à l'arrivée de Porphyre à l'école entre 263 et 264. Il est vraisemblable que les fragments 7b et 7c que nous avons cités précédemment et qui concernent la localisation des Idées vis-à-vis du Démonstrateur-Intellect s'appuient sur cet ouvrage⁵⁰.

47. Cf. *Vie de Plotin*, t. II, § 20.

48. Cf. Porphyre, *Vie de Plotin*, t. II, § 18, 8-19 (= Fragment 7a de Longin, L. BRISSON et M. PATILLON, « Longinus I. », *op. cit.*, p. 5283) : « C'est d'ailleurs une impression semblable que j'éprouvai, moi Porphyre, quand je commençai d'être l'auditeur de Plotin. Aussi écrivis-je une réfutation pour l'attaquer en essayant de montrer que l'intelligible subsiste hors de l'intellect. Il en fit donner lecture par Amélius et, une fois la lecture faite, sourit : "C'est toi Amélius, dit-il, qui devrais résoudre les apories dans lesquelles il est tombé par ignorance de nos positions". Après qu'Amélius eut écrit un livre, qui n'était pas court, "Contre les apories de Porphyre", et qu'à mon tour j'eus fait une réfutation de cet écrit, et qu'Amélius eut encore répondu à cette réfutation, après avoir dans un troisième temps compris à grand-peine ce que l'on disait, moi, Porphyre, je changeai d'avis et j'écrivis une palinodie que je lus dans le cours ».

49. Cf. L. BRISSON et M. PATILLON, « Longinus I. », *op. cit.*, fragment 2 (avec quelques modifications), p. 5234-5235 et 5259.

50. Tel est l'avis de L. BRISSON et M. PATILLON, « Longinus I. », *op. cit.*, p. 5259.

Ainsi, au regard de la critique de Plotin énoncée dans le *Traité 32* à la conception des Idées comme λεκτα déjà mentionnée et le contexte très déterminé dans lequel cet ouvrage de Longin se situe, nous pouvons penser qu'il s'agit bien du *Traité 32* intitulé *Sur l'Intellect et que les intelligibles ne sont pas hors de l'Intellect et sur le Bien* auquel Longin se réfère par le titre *Sur les Idées*. Selon les indications chronologiques de Porphyre sur l'ordre de rédaction des écrits de Plotin, le *Traité 32* aurait été écrit dans la première partie de son séjour auprès de Plotin, au moment même ou juste après la querelle sur la localisation des Idées au sein de l'école de Plotin. Sur le problème concernant les différents titres donnés à ce traité respectivement par Longin et par Porphyre, nous savons par Porphyre⁵¹ que Plotin ne donnait pas de titres à ses traités. Chacun de ses lecteurs leur concédait un titre différent et les titres retenus dans l'édition porphyrienne des écrits de Plotin sont ceux qui ont, en quelque sorte, prévalu. De ce fait, nous sommes d'accord avec Luc Brisson et Michel Patillon⁵² qui soutiennent cette hypothèse, et ce contre l'avis de Paul Henry et Hans-Rudolph Schwyzer qui identifient le traité *Sur les Idées* cité par Longin au *Traité 5* (V, 9) intitulé *Sur l'Intellect, les Idées et l'Être*. Ce traité, qui appartient au groupe des premiers traités composés par Plotin aux alentours de 253, serait ainsi bien antérieur aux années 263-264 où il était question de la querelle sur la localisation des intelligibles.

Le *Traité 32* nous fait part non seulement du refus d'une conception des Idées telle que proposée par Atticus et par Longin appuyée sur la structure triadique Dieu, Paradigme et Matière, mais aussi le rejet d'une définition du bien ultime de l'homme qui relève de cette interprétation des Idées. C'est justement sur ce sujet que Longin a l'intention de contredire Plotin et Amélius dans son ouvrage *Sur la Fin. Contre Plotin et Gentilianus Amélius*, écrit probablement aux alentours de 265, c'est-à-dire, dans cette même période où a eu lieu la querelle sur les intelligibles. Il s'agit donc ici d'un argument supplémentaire qui confirme que cette querelle sur les intelligibles a résulté dans le *Traité 32* et que c'est bien contre celui-ci que Longin aurait adressé ses critiques.

Nous avons constaté dans le fragment 9 qu'Atticus concevait la finalité de l'homme comme étant la contemplation du Modèle et l'union avec Dieu, en s'opposant aux conceptions aristotéliennes. Longin, dans son ouvrage *Sur la Fin*, semble assumer cette même position, mais sa critique s'adresse à Plotin et à Amélius qui, comme il l'indique, partageait les grandes lignes de la position de son maître clairement énoncée dans le *Traité 9* (VI, 9), § 9 et le *Traité 46* (I, 4)⁵³. Plotin et Longin partagent la conviction que les hommes considèrent un bien le fait d'atteindre le bonheur que la vie intellectuelle procure et ceci au moyen d'une identification avec l'essence même de l'Intellect. Leur différend réside dans le fait que Longin considère ceci comme la fin suprême de l'homme puisqu'il identifie, de la même manière qu'Atticus, l'Intellect au Bien tandis que Plotin considère le bonheur intel-

51. Cf. *Vie de Plotin*, t. II, § 4, 16-19.

52. Nous suivons ici l'argumentation présentée par L. BRISSON et M. PATILLON, « Longinus I. », *op. cit.*, p. 5258.

53. En effet, Longin ne se réfère pas directement à ce dernier car il a été rédigé après le traité *Sur la fin* mais plus probablement au *Traité 9* (VI, 9) qui présente déjà de manière condensée les thèses qui seront développées dans le *Traité 46* (I, 4).

lectuel comme étant différent et inférieur au bonheur généré par l'union avec le Bien, lequel n'est pas équivalent à l'Intellect mais estimé supérieur à Lui.

Ainsi les arguments qui distinguent Proclus et Porphyre d'Atticus sont les mêmes qui séparent Plotin de Longin : les Idées doivent être à l'intérieur du Démonstrateur et le Démonstrateur ou l'Intellect démonstrateur doit être distinct du Dieu Suprême et du Bien Premier⁵⁴.

Nous pouvons en conclure que la position de Plotin sur la définition et la localisation des formes intelligibles s'est construite au regard des théories médioplatoniciennes (y compris celles des gnostiques de son entourage car, comme l'affirme Porphyre, ceux-ci accusaient Platon de ne pas avoir « accédé à la profondeur de la substance intelligible (εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας) »⁵⁵ et, comme le déclare Plotin lui-même, « les doctrines des anciens sur les intelligibles (περὶ τῶν νοητῶν) sont pourtant bien supérieures aux leurs (= les doctrines des gnostiques) »⁵⁶). De même cette position implique la réfutation d'une structure de la réalité articulée autour des trois principes θεός – παράδειγμα – ὕλη (comme le conçoivent Longin, Atticus, et avec eux les gnostiques dans leur ensemble)⁵⁷. De ce fait, son affirmation et sa conséquente adoption par les philosophes néoplatoniciens marquent définitivement la fin d'un mouvement exégétique platonicien qui avait débuté aux alentours du 1^{er} siècle de notre ère.

54. Cf. L. BRISSON et M. PATILLON, « Longinus I. », *op. cit.*, p. 5256.

55. Cf. M.-O. GOULET (éd.), Porphyre, *op. cit.*, t. II, 1992, § 16, 8-9, p. 158-159. En d'autres termes, les gnostiques prétendaient que Platon n'avait pas connu le Père inengendré et les éons du plérôme paternel et n'avait donc pas compris leur nature. Pour une explication détaillée du sens technique de cette expression chez les gnostiques cf. M. Tardieu, « Les gnostiques dans la *Vie de Plotin* : Analyse du chapitre XVI », suivi d'un répertoire chronologique [1933-1990] des publications relatives au chapitre XVI de la *Vie de Plotin*, dans M.-O. GOULET (éd.), Porphyre, *op. cit.*, t. II, 1992, p. 521-523.

56. Plotin, Traité 33 (II, 9), 6, 52-53.

57. Cf. par exemple le cas du Zostrien explicité par M. TARDIEU, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, Res Orientales IX, Bures-sur-Yvette 1996, p. 65-66.