

4951
D'ANCONA, C.
2006

À PROPOS DU *DE ANIMA* DE JAMBLIQUE*

Par Cristina D'ANCONA

L'année 2002 a vu paraître deux ouvrages très importants pour la connaissance de la doctrine de l'âme dans le platonisme : le sixième volume de l'ouvrage intitulé *Der Platonismus in der Antike*¹ — le dernier mené à bien par le regretté Matthias Baltes — et le *De Anima* de Jamblique édité et traduit en anglais par J. F. Finamore et J. M. Dillon² (dorénavant F-D). Le *De Anima* de Jamblique nous est parvenu seulement dans l'*Anthologie* de Stobée, et son importance pour l'histoire du platonisme a été mise en évidence par A. J. Festugière sous la forme d'un appendice au troisième volume de *La Révélation d'Hermès Trismégiste*³, qui contient une traduction française annotée des fragments de cet ouvrage. Festugière considérait le livre de Jamblique comme un exemple du traitement scolaire des problèmes de l'âme, de sa nature et de sa destinée, dans le contexte philosophique et culturel qui avait été, un siècle avant Jamblique, celui dans lequel Tertullien avait écrit son *De Anima*⁴. C'est pourquoi il a mis en ordre les fragments du *De Anima* de

* Le P. Henri Dominique Saffrey, Alain-Ph. Segonds et Concetta Luna ont lu une première version de cette étude et ont fait d'importantes remarques sur le fond comme sur la forme. Qu'ils veuillent trouver ici l'expression de ma profonde gratitude.

1. *Der Platonismus in der Antike*. Band 6. H. DÖRRIE † – M. BALTES, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der Seele als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*. Band 6. 1 : Bausteine 151-168 ; Band 6. 2 : Bausteine 169-181. Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

2. J. F. FINAMORE – J. M. DILLON, *Jamblichus De Anima*. Text, Translation, and Commentary (Philosophia Antiqua, XCII), Leiden-Boston-Köln 2002.

3. A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. III. *Les doctrines de l'âme*, Paris 1953, p. 177-264 (réimpr. Paris 1990).

4. A. J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 1-2 : « Ce petit traité — c'est-à-dire le *De Anima* de Tertullien — se date précisément du début du III^e siècle, entre 210 et 213. Il se place donc entre les *Placita* d'Aëtius, l'*Épitomé* d'Arius Didyme, le *Didaskalikos* d'Albinus d'une part, et, d'autre part, Plotin et son école. [...] Il est donc intéressant de considérer le *De Anima* en relation avec ces autres écrits et de faire le départ entre ce qui revient à Tertullien lui-même et ce qu'il emprunte à cette sorte de *koinè* philosophi-

Jamblique, dispersés dans l'*Anthologie* de Stobée, à partir de la structure de ce dernier traité⁵. En effet, Stobée a conservé quatre extraits principaux⁶ : d'abord, un fragment sur l'intellect (I 48, p. 317-318 Wachsmuth); puis, une longue citation sur la nature de l'âme et sa relation avec le corps (I 49, p. 362-385 Wachsmuth); ensuite, une citation sur l'âme et sa destinée après la séparation d'avec le corps (I 49, p. 454-458 Wachsmuth); enfin, un court fragment sur la mémoire (III 25, p. 608-609 Hense). Festugière pensait que l'ordre original du traité de Jamblique, perturbé par Stobée pour les exigences de sa propre composition, devait reproduire celui du traité de Tertullien, si bien que ce qui venait en premier dans le *De Anima* de Jamblique devait être le long fragment sur la nature de l'âme et sur son incarnation (à l'intérieur duquel prenaient place le fragment sur la mémoire et celui sur l'intellect) et venait ensuite le fragment sur la destinée de l'âme dans l'au-delà.

La reconstruction de Festugière est reprise par F-D⁷, qui y ajoutent d'autres subdivisions pour aboutir au résultat que voici. Tout d'abord, une première section est consacrée à la nature de l'âme, et comprend des sous-sections doxographiques (l'âme comme composé d'atomes, forme du corps, essence mathématique, harmonie, essence incorporelle, autres opinions). Suit alors une deuxième section sur les puissances de l'âme, qui examine comment elles appartiennent à l'âme, comment elles se différencient les unes des autres, combien elles sont, quelles elles sont : c'est ici que F-D insèrent, à la suite de Festugière, les deux courts fragments sur la mémoire et sur l'intellect. La troisième section est consacrée aux ἐνέργειαι de l'âme, la quatrième, à ses ἐργα. La cinquième section examine le nombre des âmes, puis la sixième section analyse leur descente dans les corps : cette section se divise à son tour en trois parties principales, consacrées respectivement aux différents types de descente, à l'union de l'âme avec le corps, au moment et aux modes de cette rencontre. La septième section traite de la vie et de la mort, du choix de vie et de la destinée dans l'au-delà. Enfin, la dernière section est consacrée à l'eschatologie : jugement et rémunération des actions bonnes ou mauvaises, purification de l'âme (p. 27-75 F-D).

Le texte grec, avec traduction anglaise en vis-à-vis, est suivi d'un commentaire (p. 78-128), auquel F-D ajoutent des extraits du commentaire sur le *De Anima* attribué à Simplicius⁸ ainsi que des extraits de la

que dont usait, en ce temps, un homme de moyenne culture. Je voudrais montrer ici que le cadre, purement scolaire, du traité de Tertullien est le même que celui de la gnose hermétique dans le *Poimandrès* ».

5. A. J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 3 : « Dans ses lignes générales, ce plan, où, après avoir défini l'âme, [...] on la suit depuis son lieu d'origine durant tout le cours de son aventure terrestre jusqu'à sa remontée au ciel, s'inspire du platonisme et il doit avoir été classique dans les écoles. Car, d'une part, nous le retrouverons exactement semblable dans le *De Anima* de Jamblique. Et, d'autre part, c'est à ce plan que se sont conformés aussi les hérétiques dualistes que Tertullien se propose de combattre ».

6. Deux autres petits fragments sont édités par F-D comme *Fragmenta incertae sedis* (p. 74-75).

7. F-D, p. 11, n. 25.

8. Les opinions récentes sur la paternité de ce commentaire sont discutées aux p. 18-24.

Metaphrasis in Theophrastum de Priscien de Lydie, l'un et l'autre texte étant en relation étroite avec le *De Anima* de Jamblique, soit parce que ce dernier y est explicitement cité, soit parce qu'ils aident à en mieux saisir telle ou telle doctrine (p. 230-251). Ces extraits font eux aussi l'objet d'un commentaire (p. 252-278). Le texte grec du *De Anima* de Jamblique est emprunté à l'édition Wachsmuth de Stobée, revu sur le *Paris. gr.* 2129⁹, et corrigé çà et là, dans la plupart des cas en suivant les suggestions de Festugière¹⁰; l'apparat se réfère aux pages de l'édition Wachsmuth, bien que les lignes soient celles de F-D¹¹.

Dans l'introduction, F-D donnent un aperçu de la vie et des œuvres de Jamblique, abordent la question du but, de la structure et des doctrines de son *De Anima*, et parviennent à la conclusion que « Iamblichus clearly highlights his view that the ancient Greek philosophers and the even more ancient religious authorities had held the true conception of things — and that he himself is squarely in their camp ». Par conséquent, le projet de Jamblique est celui de montrer « that he has reached back past the mistaken views of the Platonists, Peripatetics and Stoics to the original font of all wisdom » (p. 14). Le centre de la doctrine de Jamblique qui se rattache donc à cette source de sagesse parfois méconnue, même par les philosophes platoniciens, consiste en ce que « since the activities of the human soul differ when it intelligizes above and when it acts in a body, the very essence of the soul is double. The human soul is both Intellect-like and animal-like, but is neither permanently » (p. 15). F-D ont raison de dire que « the implications of this theory are far-reaching. If what it is to be a human soul necessarily involves two aspects, higher and lower, then the human soul must live two lives. It must engage in intellectual acts as well as in acts in Nature. Therefore, every human soul must descend into a body, or part of its essence would be unfulfilled, which is impossible. Further, in order to be fully human, the soul must ascend again, either after death or in this life through theurgy. In this way, theurgy takes on exceptional importance in Iamblichus' philosophy. It is not some adventitious magical adjunct that can be jettisoned from human life. Theurgy is a fully natural part of the human condition, inherent in Nature, existing for those wise enough to utilize it so that they may raise their souls to the highest aspect and fulfill their role as true mediatory entities » (p. 16). L'introduction se termine sur une discussion de la paternité du commentaire sur le *De Anima* attribué à Simplicius. Cette attribution a été mise en doute et F-D sont d'accord pour la rejeter; toutefois, à la différence des savants qui, refusant le commentaire à Simplicius, le donnent plutôt à Priscien de Lydie, F-D rejettent aussi l'attribution à ce dernier. Aussi bien l'auteur de ce commentaire que Priscien de Lydie dans sa *Metaphrasis in Theophrastum* « refer to Iamblichus by name and claim to follow him » (p. 18); F-D pensent qu'ils sont « two authors following a

9. F-D, p. 24; toutefois la cote du ms. n'est pas indiquée, les auteurs se contentant de renvoyer à l'introduction de Wachsmuth (Ioannis Stobaei *Anthologii Libri duo priores*, rec. C. Wachsmuth, Berolini, 1884, p. xxv-xxvii).

10. F-D, p. 25, donnent aussi une liste des corrections à l'édition Wachsmuth (il s'agit essentiellement de corrections proposées par Festugière).

11. Je cite le texte de Jamblique selon la page et la ligne de l'édition F-D.

common source, Iamblichus, but articulating different aspects of his doctrine » (p. 23).

Si F-D ont raison d'affirmer que la théologie de Jamblique s'enracine dans sa doctrine de l'âme, il s'ensuit que son *De Anima* revêt une grande importance pour l'étude du néoplatonisme post-plotinien. En ce domaine, les chercheurs sont d'accord pour dire que certains parmi les développements les plus significatifs de ce courant philosophique ont été déclenchés par la division jambliquienne du *voûs* de Plotin en deux ordres distincts de réalités divines : les principes intelligibles d'un côté, les intellects et les âmes intellectives de l'autre. De même, le refus de Jamblique d'accepter la théorie plotinienne de l'âme « non-descendue » allait entraîner des conséquences importantes : si en effet l'âme n'appartient pas de droit au monde intelligible, pour être capable d'y remonter, elle devra faire appel au pouvoir divin de la théurgie. L'un et l'autre point de doctrine étant enracinés dans la doctrine de l'âme humaine soutenue par Jamblique dans ce traité, il faut discuter en détail la relation du *De Anima* jambliquien avec le platonisme de son époque. Comme nous allons le voir, la plupart des thèses de Jamblique se comprennent mieux sur l'arrière-plan des innovations de Plotin, de leurs interprétations par Porphyre, et des efforts de Jamblique pour résister aux conséquences des unes comme des autres, qu'il considère comme intenable.

La première section s'ouvre par un exposé des doctrines sur l'âme rapportées par Aristote, exposé qui s'inspire, comme le remarquent F-D (p. 76), de *De Anima* I 2. Il est vrai que cet exposé est « a reasonably accurate summary of Aristotle's survey » (*ibid.*) : en effet, Jamblique affirme qu'Aristote a « ramené à trois catégories principales les qualités qui semblent appartenir le plus à l'âme » (trad. Festugière, p. 177), référence évidente à *De Anima* I 2, dans laquelle Jamblique met sur le compte d'Aristote une définition de l'ousia de l'âme comme hypostase incorporelle (... οὐσίας, ἣν ἐνίστε καὶ ἀσώματον ὑπόστασιν ἐπονομάζει, p. 26. 4 F-D) qui, comme F-D le remarquent (p. 76), ne se retrouve nulle part chez Aristote¹². F-D citent Origène, Proclus et Simplicius pour d'autres occurrences du syntagme ἀσώματος ὑπόστασις. Pourtant l'arrière-plan de la discussion de Jamblique est dessiné par son ancien maître Porphyre, auquel Jamblique renvoie tacitement. Dans les quelques lignes qui suivent, Jamblique se plaint de ce que l'exposé d'Aristote ne soit pas, au fond, très précis : il n'est pas exact de dire que tout le monde est d'accord pour définir l'âme par les notions de mouvement, de connaissance et d'incorporité, parce que les mouvements κατὰ μεταβολήν sont bien différents de ceux κατὰ ζώην, que la connaissance qui a besoin d'images est bien différente de celle qui n'y a pas recours, et qu'enfin la pureté de substances comme l'air est bien différente de celle des véritables incorporels, αἱ τῶν καθ' αὐτὰ ἀσωμάτων καθαρότητες. Or, cette expression évoque immédiatement Porphyre : celui-ci en effet ouvre ses *Sen-*

12. F-D ont naturellement raison, mais le passage 405 b 11-12, où Aristote conclut sa doxographie, contient le terme « incorporel », que Jamblique a dû entendre conformément à sa propre métaphysique : ὀρίζονται δὲ πάντες τὴν ψυχὴν τρισὶν ὡς εἶπειν, κινήσει, αἰσθήσει, τῷ ἀσώματῳ. Festugière, *op. cit.*, p. 177, n. 3, indique déjà dans ce passage aristotélicien la source de l'exposé de Jamblique.

tences¹³ sur la distinction entre les caractères des incorporels au sens propre, τὰ καθ' αὐτὰ ἀσώματα, et ceux des corps : πᾶν μὲν σῶμα ἐν τόπῳ, οὐδὲν δὲ τῶν καθ' αὐτὰ ἀσωμάτων ἢ τοιοῦτον ἐν τόπῳ, *Sent.* 1 ; τὰ καθ' αὐτὰ ἀσώματα ... πανταχῇ ἐστίν, *Sent.* 2 ; τὰ καθ' αὐτὰ ἀσώματα, οὐ τοπικῶς παρόντα τοῖς σώμασι, πάρεσιν αὐτοῖς ὅταν βούληται ... *Sent.* 3. Arrivés à la *Sent.* 4 (τὰ καθ' αὐτὰ ἀσώματα ὑποστάσει μὲν καὶ οὐσίᾳ οὐ πάρεσιν οὐδὲ συγκίρναται τοῖς σώμασι ...), nous comprenons pourquoi Jamblique évoque l'ἀσώματος ὑπόστασις de l'âme. Au lieu de parler de manière ambiguë et confuse (cf. τὸ ὁμώνυμον καὶ συγκεχυμένον, p. 26. 7 F-D) des caractères de l'âme, Aristote aurait dû distinguer la véritable incorporeité de l'âme de la λεπτότης οὐσίας de ces substances (l'air, par exemple) auxquelles l'âme avait été trop vite assimilée : Aristote aurait dû insister sur sa différence de nature par rapport aux substances qui ne sont pas de vrais incorporels. Or toutes ces remarques s'expliquent à partir des *Sentences* de Porphyre, ces « points de départ vers les intelligibles »¹⁴ dont la première préoccupation est bien celle de distinguer entre les ὑποστάσεις vraiment incorporelles et celles qui ne le sont pas¹⁵. Au lieu d'être « excessivement pédant » (F-D, p. 77), la remarque de Jamblique sert à replacer les caractères traditionnellement attribués à l'âme dans la tradition aristotélicienne à l'intérieur de ce que Jamblique pense en être l'horizon métaphysique approprié : celui du monde intelligible typiquement post-plotinien.

Un autre exemple de la nécessité de lire le *De Anima* de Jamblique sur l'arrière-plan du platonisme de son époque se trouve peu après. Suivant de près l'exemple d'Aristote, Jamblique rapporte les doctrines des Atomistes sur l'âme (cf. *De An.* II 1, 403 b 3 s., comme le remarquent F-D, p. 78, et déjà Festugière). Ensuite Jamblique mentionne les doctrines de certains aristotéliciens anonymes (τῶν Ἀριστοτελικῶν τινες, p. 26. 19 F-D), d'après lesquels l'âme serait « la forme attachée aux corps, ou qualité simple incorporelle ou qualité essentielle parfaite » (trad. Festugière, p. 178-179). De cette thèse résulte, selon Jamblique, une conception qui fait de l'âme « la combinaison de tout l'ensemble des qualités et leur somme totale unifiante, qu'elle en soit le résultat (τὸ ἐπιγινόμενον) ou qu'elle leur soit préexistante » (trad. Festugière légèrement revue, p. 179). F-D sont d'avis que ces positions « reflect the formulations of later Peripatetics, from Strato of Lampsacus onwards » (p. 78) et articulent cette opinion en trois points : l'âme comme εἶδος τὸ περὶ τοῖς σώμασιν, ce qui pourrait être une interprétation de la part de Jamblique de *De An.* II 1, 412 a 19 ; l'âme comme ποιότης ἀπλὴ ἀσώματος, qui pourrait se réclamer d'Alexandre d'Aphrodise, *De An.*, p. 115. 5 ; enfin, l'âme comme entéléchie. La conséquence de cette manière de

13. Cf. PORPHYRE. *Sentences*. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, par l'UPR 76 du CNRS, avec une traduction anglaise de J. Dillon. Travaux édités sous la responsabilité de L. Brisson, I-II (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, XXXIII), Paris 2005.

14. C'est le titre des *Sentences* : Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά.

15. Porphyre a soin de distinguer entre les incorporels au sens propre du terme (τὰ καθ' αὐτὰ ἀσώματα) et les incorporels qui n'ont pas de subsistance autonome et sont inséparables des corps (*Sent.* 19) : voir l'excellent commentaire de R. Goulet dans Porphyre, *Sentences* II, p. 497-502.

concevoir l'âme serait, selon l'interprétation de F-D, que celle-ci « might be seen as the sum-total of all qualities — this being what it is to be an entelechy. It is interesting that Iamblichus presents this, not as an explicit doctrine of any Peripatetics, but as a doctrine which one might reasonably deduce from their utterances, and with a formulation of the same type as he habitually employs to express his own opinion » (p. 79). F-D font appel à la distinction « made widely in Neoplatonic circles between a supervenient characteristic of a thing (also termed *υστερογενής*, "later-born"), which would have no substantial existence, and a pre-existent *logos*, such as would be a possible Platonist definition of the embodied soul ». C'est pourquoi ils s'écartent de Festugière, qui ne croyait pas que ce passage rapportât une opinion approuvée par Jamblique, et ils pensent que celui-ci présentait « the Aristotelian doctrine in its most acceptable form ». Or l'emploi de l'expression *τὸ ἐπιγινόμενον* en ce contexte nous oriente vers le traité de Plotin *Sur l'immortalité de l'âme*, IV 7[2], et si l'on suit cette piste, on s'aperçoit que le but de Jamblique est bien différent.

Le traité *Sur l'immortalité de l'âme* contient un examen détaillé d'opinions sur l'âme qui sont non seulement fausses, mais aussi incapables de justifier son indépendance du corps et, par conséquent, son immortalité. Dans ce traité, Plotin discute tout d'abord l'opinion des Stoïciens, ensuite la thèse qui voit dans l'âme l'harmonie du corps, et enfin la doctrine aristotélicienne de l'âme en tant qu'entéléchie du corps. La théorie de l'âme-harmonie donne à Plotin l'occasion de discuter ce que l'on appelle un épiphénomène, car cette théorie transforme l'âme en quelque chose d'adventice qui serait le résultat de certaines conditions du corps, comme l'harmonie qui résulte de l'accord d'un instrument musical : *ἐπιγίνεται τι οἷον πάθημα ἐπ' αὐταῖς, scil. ταῖς χορδαῖς* (IV 7[2], 8⁴. 6). Comme Matthias Baltes l'a montré dans son analyse de ce passage¹⁶, à partir de l'*ἐπιγίνεσθαι* de Plotin le terme *τὸ ἐπιγινόμενον* est devenu technique dans les écrits sur l'âme des néoplatoniciens postérieurs¹⁷, pour indiquer ce statut dérivé de l'âme par rapport au corps qui ne peut pas être accepté. Or le passage de Jamblique à la p. 26. 22 F-D est l'un des tout premiers exemples de cet usage — exemple qui nous avait échappé, à Matthias Baltes et à moi-même. Si cette terminologie renvoie à IV 7[2], on est alors mieux placé pour identifier ces aristotéliciens anonymes (*τῶν Ἀριστοτελικῶν τινες*) auxquels Jamblique fait allusion. Comme nous venons de le voir, l'âme serait selon eux *εἶδος ... τὸ περὶ τοῖς σώμασιν*. Juste avant d'aborder la question de l'âme-harmonie, Plotin examine la théorie de l'âme-entéléchie : *τὸ δὲ τῆς ἐντελεχείας ὥδ' ἂν τις ἐπισκέψαιτο, πῶς περὶ ψυχῆς λέγεται τὴν ψυχὴν φᾶσιν ἐν τῷ συνθέτῳ εἶδους τάξιν ὡς πρὸς ὕλην τὸ σῶμα ἐμψυχον εἶναι* (IV 7[2], 8⁵. 1-3).

16. M. BALTES (†) – C. D'ANCONA, « Plotino, L'immortalità dell'anima. IV 7[2], 8⁴ », dans R. Chiaradonna (éd.), *Studi sull'anima in Plotino* (Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico, XLII), Naples 2005, p. 19-58, en part. p. 31 et n. 38.

17. C'est le cas chez Thémistius, Philopon et l'auteur du commentaire sur le *De Anima* attribué à Simplicius : les passages (Them., *In Arist. De An.*, p. 24. 32-35 Heinze, Philop., *In Arist. De An.*, p. 141. 3-13 Hayduck, Simpl. (?), *In Arist. De An.*, p. 53. 25-35 Hayduck) sont rassemblés et commentés par Baltes (voir note précédente), p. 31, n. 38.

Le *φᾶσιν* de Plotin (un pluriel qui, me semble-t-il, se rapporte aussi bien à Aristote qu'à Alexandre) explique selon toute vraisemblance l'expression *τῶν Ἀριστοτελικῶν τινες* de Jamblique, et la présentation que ce dernier fait de la théorie de l'âme comme *εἶδος ... τὸ περὶ τοῖς σώμασιν* s'inspire de la présentation plotinienne.

On peut affirmer, je pense, que Jamblique a ce passage de IV 7[2] dans l'esprit. Un indice supplémentaire en est fourni par le fait que lui aussi consacre peu après une discussion à la théorie de l'âme-harmonie (p. 28. 16-24 F-D). Or s'il en est ainsi, dire que si l'âme est une qualité (*ποιότης*) — tout incorporelle qu'elle soit, et même s'il s'agit d'une *ποιότης οὐσιώδης τελεία*¹⁸ — elle est alors la combinaison de toutes les qualités, équivaut à critiquer cette idée : une telle critique est inspirée par Plotin, qui avait refusé aussi bien la théorie « pythagoricienne »¹⁹ que celle d'Aristote²⁰. Considérée comme accordée au corps, l'âme est de toute évidence un *ἐπιγινόμενον* de celui-ci, selon Plotin ; mais aussi considérée comme l'entéléchie du corps vivant, l'âme n'est rien de plus que la forme de la statue par rapport au bronze, *ὡς μορφή ἀνδριάντος πρὸς χαλκόν* : quelque chose d'adventice qui ne peut que suivre le destin de la matière sous-jacente (*καὶ διαιρουμένου τοῦ σώματος συμμερίζεσθαι τὴν ψυχὴν*, IV 7[2], 8⁵. 6-7). Ainsi la citation de Jamblique revient à affirmer que certains aristotéliciens n'ont pas su distinguer l'âme d'une qualité ou de la combinaison de toutes les qualités, position qu'il ne saurait faire sienne.

Toutefois, Jamblique a une manière très particulière de suivre Plotin. Ce dernier avait critiqué sans équivoque la théorie de l'âme comme *ἁρμονία* du corps ; or, si l'on lit le passage que Jamblique consacre au même sujet, l'on constate une tentative évidente de réhabiliter, pour ainsi dire, la doctrine de l'âme-*ἁρμονία* en écartant les conséquences épiphénoménistes que Plotin y avait décelées. Jamblique en appelle aux philosophes platoniciens, y compris Platon lui-même dans le *Timée*, auquel s'ajoutent Modératus, Plotin, Porphyre, Amélius, et « plusieurs platoniciens et pythagoriciens » pour attester que, lorsque l'on parle d'âme-*ἁρμονία*, il ne faut pas entendre cette harmonie qui est *ἐν σώμασιν ἐνιδρυμένην*, mais la règle mathématique qui préexiste aux corps, *ἥτις ἐστὶ μαθηματική* (p. 28. 16-17 F-D). Ce *caveat* ne se comprend qu'à la lumière des objections soulevées contre la doctrine de l'âme comme *ἁρμονία* en IV 7[2], 8⁴ ; de plus, en ce qui concerne l'attitude de Jamblique, le fait qu'il s'abstienne de discuter ouvertement la position de Plotin est fort significatif. Mieux, il va jusqu'à citer ce dernier, Porphyre et Amélius

18. En tant qu'opposée aux qualités accidentelles.

19. Il ne faut pourtant pas oublier que, comme le remarque Baltes, art. cit., p. 22-23, « Nell'antichità non era frequente che la definizione dell'anima come *ἁρμονία* fosse ricondotta a Pitagora o ai pitagorici, come avrebbero fatto invece, più tardi, Macrobio e Olimpiodoro. [...] Fu probabilmente il fatto che essa venisse esposta da Simmia ed approvata dal pitagorico Ececrate, nel *Fedone*, a determinarne l'attribuzione a Pitagora o ai pitagorici. Giocò inoltre un certo ruolo in questa attribuzione l'opinione diffusa che la teoria fosse stata sostenuta dal pitagorico Timeo nell'omonimo dialogo di Platone, come affermava lo scritto sul cosmo e sull'anima del sedicente Timeo di Locri ».

20. Cf. Ch. TORNAU, « Plotinus' Criticism of Aristotelian Entelechism in *Enn.* IV 7 [2], 8⁵. 25-50 », dans R. CHIARADONNA, *Studi sull'anima in Plotino*, p. 149-178.

comme tenants de l'idée que l'âme est une harmonie qui réside « dans les rapports essentiels préexistants » (trad. Festugière, p. 183). Dans leur commentaire (p. 86-87), F-D observent que le *caveat* de Jamblique est inspiré par IV 7[2], 8^e et affirment que, par sa théorie de l'âme comme « a pre-existent attunement, or as the transmitter of *logoi* bearing *harmonia* from the intelligible world » (p. 87), Jamblique se rallie à la théorie plotinienne de l'harmonie qui règne dans le domaine intelligible. F-D renvoient aux passages plotiniens cités par Festugière, I 3[20], 1. 28 s. et I 6[1], 3. 28 s., mais il semble que l'expression de Jamblique *ἥτις ἐστὶ μαθηματικὴ* s'inspire plutôt de VI 6[34], 16. 43-45, où Plotin se réfère au *Timée* et soutient que Platon *μετέχουσα* (*scil.* l'âme) *φῆσιν ἀριθμοῦ καὶ ἁρμονίας καὶ ἀριθμὸς αὐτὴ καὶ ἁρμονία* οὕτε γὰρ σῶμά φησὶ τις οὕτε μέγεθος. ἀριθμὸς ἄρα ἡ ψυχὴ, εἴπερ οὐσία. F-D renvoient aussi à la *Sent.* 18 de Porphyre, où l'âme est comparée à une *ἁρμονία χωριστή*. On se demande si Porphyre et Jamblique auraient insisté sur le sens acceptable du mot *ἁρμονία* (séparée, mathématique) à propos de l'âme, si Plotin n'avait pas critiqué la doctrine « pythagoricienne » de l'accord. Encore une fois, ce que l'on voit à l'œuvre, aussi bien dans les *Sentences* que dans le *De Anima* de Jamblique, est la création de ce qui va devenir la version standard du platonisme post-plotinien, qui dans ce cas comporte l'*interpretatio authentica* de la théorie de l'âme-*ἁρμονία* : cette interprétation sera reprise plus tard par d'autres néoplatoniciens comme Proclus ou Damascius²¹.

L'étroite relation de cette section du *De Anima* de Jamblique avec le traité IV 7[2] de Plotin se révèle clairement si l'on suit l'ordre des points

21. Voir les passages et la discussion dans l'étude citée de Baltes-D'Ancona, p. 47-49 : « Per Porfirio, lo si è visto, il senso in cui l'anima è "armonia" è dato dalla sua *μεσότης*; Giamblico — al quale dobbiamo un excursus dossografico sui sensi nei quali l'anima è "armonia" per i platonici — afferma che essa è *ἁρμονία μαθηματικὴ*; per Proclo, essa "armonizza" se stessa ed è "armonia che deriva da armonico"; Damascio precisa che essa è, sì, *ἁρμονία*, ma solo in quanto *χωριστὴ ἁρμονία* e afferma che essa lo è in quanto partecipa dell'armonia e del numero, come aveva detto anche Plotino; ancora Damascio, come si è già visto, pensa che l'anima sia armonia nel senso che è un principio intrinsecamente "armonico" o "armoniosamente strutturato", e qualcosa di simile compare anche in Macrobio. Tutte queste posizioni sono accomunate dal tentativo di individuare un senso speciale nel quale può valere per l'anima ciò che di essa dice Platone nel *Timeo*, quando ne fa produrre l'οὐσία da intervalli armonici : in altre parole, occorre specificare la nozione di *ἁρμονία* perché essa si attagli all'anima, il che implica che *simpliciter* essa non può essere definita *ἁρμονία*. Quando Damascio afferma che essa è *χωριστὴ ἁρμονία*, coglie probabilmente il punto che tutti questi filosofi condividono; eppure nessuno di loro, eccetto Plotino, ha ritenuto necessario esporre le ragioni per le quali l'anima non è "armonia" nel senso ordinario del termine, a meno che non vi sia stato condotto dal suo ruolo di commentatore o del *Fedone* o del *De Anima*. Plotino, invece, ha considerato la refutazione della tesi per cui l'anima è un *ἐμυέννημα* di fattori o elementi materiali come una tappa indispensabile nella propria dimostrazione della sua immortalità, ed ha imperniato questa refutazione su di un argomento — il sesto — che solleva esattamente la questione dell'impossibilità per ciò che è ontologicamente inferiore di produrre ciò che è ontologicamente superiore. È per questo motivo che la tesi dell'anima-armonia viene per così dire "ricsumata" : essa fornisce un esempio chiaro di ciò che Plotino ritiene inaccettabile nella descrizione del rapporto anima-corpo, anche qualora si sostenga l'incorporeità dell'anima ».

examinés dans l'exposé de Jamblique. Comme je viens de le rappeler, Plotin avait longuement discuté les doctrines de l'âme qu'il considérait comme inacceptables (chapitres 2-8⁵), avant d'entamer la recherche de la définition correcte, seule capable, à ses yeux, d'entraîner la démonstration de l'immortalité de l'âme. Dans son argumentation, le passage de la première phase (réfutation) à la seconde (recherche de la bonne définition) est marqué par la phrase : *ἡ δὲ ἐτέρα φύσις, ἡ παρ' αὐτῆς ἔχουσα τὸ εἶναι, πᾶν τὸ ὄντως ὄν, ὃ οὕτε γίνεται οὕτε ἀπόλλυται* (IV 7[2], 9. 1-2). À son tour, Jamblique discute d'abord la doxographie aristotélicienne sur l'âme (p. 26. 2-12 F-D), puis la théorie des atomistes (p. 26. 13-18 F-D), ensuite celle des aristotéliciens anonymes, et encore, la définition de l'âme comme *μαθηματικὴ οὐσία* (p. 28. 1-15 F-D), enfin la théorie de l'âme-harmonie. Il peut maintenant se consacrer à la *pars construens* : *ἴθι δὴ οὖν ἐπὶ τὴν καθ' αὐτὴν ἀσώματον οὐσίαν ἐπαινῶμεν* (p. 30. 1 F-D). La mise en œuvre de cet exposé s'inspire de celle de IV 7[2] : tout d'abord une doxographie qui comporte une critique des opinions rapportées, ensuite l'exposition de la vraie nature de l'âme. Remarquons par ailleurs qu'ici on retrouve, encore une fois, l'expression typiquement porphyrienne *καθ' αὐτὴν ἀσώματος οὐσία*, et que la citation par Jamblique de ceux qui pensent que l'âme est une substance incorporelle est parsemée de citations tacites des *Sentences* de Porphyre : *τινες, οἱ πᾶσαν τὴν τοιαύτην οὐσίαν ὁμοιομερῆ καὶ τὴν αὐτὴν καὶ μίαν ἀποφαίνονται* (p. 30. 3-4 F-D) = Porph., *Sent.* 22 : *ἡ νοερὰ οὐσία ὁμοιομερὴς ἐστίν*, et encore : *καὶ ἐν πᾶσιν ὡσαύτως πάντα εἶναι ἀποφαίνονται, οἰκείως μέντοι κατὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἐν ἐκάστοις* (p. 30. 6-8 F-D) = Porph., *Sent.* 10 : *πάντα μὲν ἐν πᾶσιν, ἀλλὰ οἰκείως τῇ ἐκάστου οὐσίᾳ*²².

22. Dans leur commentaire (p. 89), F-D affirment que la formule « tout en tout, mais partout selon la manière appropriée à l'essence de chacun » a été forgée par Numénios, et renvoient à des Places pour cette affirmation. En effet, dans l'introduction de son édition des fragments de Numénios (Paris 1973), des Places reprend l'idée de E. R. Dodds, selon laquelle cette « loi » néoplatonicienne avait été formulée par Numénios (cf. E. R. Dodds, « Numenius and Ammonius », dans *Les sources de Plotin*. Entretiens sur l'Antiquité classique, V, Genève 1960, p. 1-32, en part. p. 25); toutefois, des deux fragments mentionnés à ce propos par Dodds et, à sa suite, par des Places, l'un (fr. 14 dP = fr. 23 Leemans) ne contient pas la « loi » du *πάντα ἐν πᾶσιν*, et l'autre (fr. 41 dP = test. 33 Leemans) est notre passage de Jamblique. Cette loi a, en réalité, été formulée par Porphyre sur la base d'un certain nombre de passages de Plotin (pour plus de détails, cf. mon étude « Les *Sentences* de Porphyre entre les *Ennéades* de Plotin et les *Éléments de Théologie* de Proclus », dans Porphyre, *Sentences* I, p. 204-205). Le passage de Jamblique (fr. 41 dP) rassemble toutes les doctrines sur l'âme formulées au sein de l'école platonicienne sous le dénominateur commun de la position de Porphyre : il est donc imprudent de chercher ici la preuve de la paternité numénienne de la formule *πάντα ἐν πᾶσιν*. De plus, il me semble qu'il n'est pas exact de dire (F-D, p. 89) que Jamblique, lorsqu'il critique la doctrine de l'âme comme apparentée par nature aux intelligibles et qu'il cite le *πάντα ἐν πᾶσιν*, « is setting himself interestingly in opposition to the mainstream of Platonist opinion ». Jamblique ne conteste pas la validité de la loi *πάντα ἐν πᾶσιν* en soi. Ce qu'il veut battre en brèche est l'idée que la nature intelligible est *ὁμοιομερὴς* (une thèse typiquement porphyrienne) et que, grâce au *πάντα ἐν πᾶσιν*, l'âme possède les propriétés des intelligibles. La loi *πάντα ἐν πᾶσιν* sera en effet reprise par Proclus (*El. Th.* prop. 103) en tant que règle de la co-présence mutuelle des principes fondamentaux du monde intelligible, l'Être, la Vie et l'Intellect : ici, dans le monde intelligible

Jamblique va donc passer à la réfutation de ces platoniciens — Numénios, Plotin, Amélius et Porphyre — qui, avec différents degrés de cohérence et, dirait-on, d'obstination, ont soutenu que la substance de l'âme et celle de l'Intellect sont la même chose. La critique de Jamblique est célèbre et a fait l'objet de plusieurs analyses par les savants (cf. le commentaire de F-D, p. 88-91, auquel il faut maintenant ajouter les remarques importantes de Matthias Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, VI, Bst. 156. 2). Jamblique oppose immédiatement sa propre doctrine, c'est-à-dire la séparation de nature entre l'âme et l'Intellect : ἡ γὰρ πρὸς ταύτην ἀντισταμένη δόξα χωρίζει μὲν τὴν ψυχὴν, ὡς ἀπὸ νοῦ γενομένην δευτέραν καθ' ἑτέραν ὑπόστασιν (p. 30. 14-15 F-D). F-D observent (p. 93) que Jamblique souligne que cette doctrine est précisément celle de Platon, de Pythagore, d'Aristote et de tous les ἀρχαῖοι, mais pour bien comprendre sa position, il faut cerner de plus près la critique qu'il adresse aux platoniciens de son époque.

Il ne s'agit pas d'une critique improvisée : au contraire, elle naît de la réaction de Jamblique au traité IV 7[2] de Plotin et aux *Sentences* de Porphyre. On retrouve ici l'infériorité essentielle de l'âme par rapport au monde intelligible, précision sur la nature de l'âme dont Jamblique a besoin pour répondre à ses devanciers qui ont eu le tort de la négliger. La thèse selon laquelle l'âme est une nature de deuxième ordre, dont l'ὑπόστασις est essentiellement différente de celle du νοῦς, s'oppose à l'unification porphyrienne de toute la nature incorporelle dans une seule ὁμοιομερὴς οὐσία. Que la critique de Jamblique vise surtout Porphyre, les citations tacites des *Sentences* que l'on vient d'identifier le prouvent ; mais le traité IV 7[2] de Plotin est aussi en cause. Chez Plotin, la preuve de l'immortalité de l'âme découle de l'affirmation selon laquelle celle-ci partage le statut de l'intelligible, l'ἑτέρα φύσις, ἡ παρ' αὐτῆς ἔχουσα τὸ εἶναι. Or, pour Jamblique, ce statut appartient *exclusivement* à la réalité intelligible : quant à l'âme, il ne peut pas accepter qu'elle appartienne par nature au monde intelligible, ce qui soulève la question du rôle joué par Porphyre dans l'interprétation jambliquienne de la position de Plotin.

Comme on vient de le voir, c'est à la lumière de l'affirmation de Porphyre selon laquelle ἡ νοερὰ οὐσία ὁμοιομερὴς ἐστὶν que Jamblique comprend le raisonnement de Plotin en IV 7[2], lorsque ce dernier oppose aux fausses définitions de l'âme la seule qui soit vraie à ses yeux, celle qui est fondée sur l'affinité de nature avec l'être intelligible, cette ἑτέρα φύσις qui a l'être par soi et dont l'âme partage l'incorruptibilité. En ennemi de l'ὁμοιομερὴς porphyrien, Jamblique critique aussi la position de Plotin, tout en reconnaissant qu'il y a dans le corpus plotinien des passages qui vont dans une autre direction. Je reviendrai plus loin sur

ble, il est vrai que toutes choses sont en toutes, diraient Jamblique et Proclus ; mais cela n'est pas vrai pour l'ensemble de la νοερὰ οὐσία. L'âme est capable de connaissance intellectuelle, mais n'est pas un intelligible : son affinité de nature avec les intelligibles est en effet rejetée aussi par Proclus. Il ne s'agit pas d'attribuer rétrospectivement à Jamblique une théorie de Proclus, mais de souligner que Jamblique refuse ici le principe πάντα ἐν παντί non pas en soi, mais dans la mesure où ses adversaires l'utilisent pour annuler les confins entre les domaines psychique et intelligible.

cette célèbre locution « Plotin qui ne la professe pas absolument » (trad. Festugière, p. 184). Pour l'instant, remarquons, encore une fois, que l'ordre des arguments de Jamblique suit celui de IV 7[2].

Le traité de Plotin contient, après la réfutation des opinions erronées sur l'âme (chapitres 1-8³) et la définition de sa vraie nature (chap. 9-12), une sorte d'appendice (chap. 13-15) sur les raisons de la descente de l'âme dans le corps. Plotin soulève cette question précisément parce qu'il vient d'établir que l'âme a la même nature que les intelligibles et que c'est à cause de cela qu'elle est incorruptible. On peut alors se demander, si l'âme appartient de droit au monde intelligible, pour quelle raison est-elle unie à un corps ? Pour répondre à cette question, Plotin trace, dans cette partie conclusive du traité IV 7[2], les lignes maîtresses de ce qui va être sa discussion de la descente de l'âme dans le corps dans le traité IV 8[6]. À la lumière de cette question soulevée par Plotin, on ne sera pas étonné de voir Jamblique, une fois achevé son excursus des opinions sur l'âme et présenté sa doctrine sur sa nature véritable, énoncer sa théorie sur l'union de l'âme avec le corps (p. 32. 1-19 F-D).

Il est vrai que Jamblique discute la question en présentant encore une fois une série de doctrines, celle des anciens φυσικοί, la doctrine orphique citée par Aristote selon laquelle l'âme entre en nous avec le souffle, celle d'Aristote lui-même²³, de Théophraste et de Dicéarque. En ce sens, il est exact de donner comme titre à cette section : « Some miscellaneous opinions, mainly materialist », comme le font F-D (p. 33) ; toutefois, la section est entièrement centrée sur la question de l'union avec le corps, ce qui n'est pas sans rappeler la structure même du traité IV 7[2], qui, encore une fois, apparaît à l'arrière-plan de l'écrit de Jamblique.

Si j'insiste sur la relation du *De Anima* avec le traité IV 7[2], c'est parce que cela nous aide à mieux saisir le but de Jamblique dans son écrit. Il est vrai que, comme le remarquent F-D (p. 13), Stobée pourrait

23. La position d'Aristote est ainsi rapportée : « Quelques-uns des Aristotéliciens font de l'âme un corps d'éther. D'autres la définissent une "perfection" en raison de la substance du corps divin, perfection qu'Aristote nomme "mouvement perpétuel" (ἐνδελέχεια) » (trad. Festugière, p. 188). Dans leur commentaire de ce passage (p. 96-98), F-D discutent l'emploi du terme ἐνδελέχεια. Festugière avait déjà consacré à ce terme une longue note (*op. cit.*, p. 188, n. 6) et un appendice (p. 257-258). Dans son édition et traduction latine de Stobée (Göttingen, 1792-1801), Heeren avait corrigé ἐνδελέχεια en ἐντελέχεια. Contre cette correction, Festugière en a appelé à Cicéron, *Tusc.* I 10, 22 et à Philon, *De Somn.* I 30, deux passages où la définition aristotélicienne de l'âme comporte le terme ἐνδελέχεια au lieu de ἐντελέχεια. F-D (p. 97) citent les mêmes passages que Festugière. Le passage de Cicéron est le suivant : « Aristoteles [...] cum quattuor nota illa genera principiorum esset complexus [...], quantum quandam naturam censet esse, e qua sit mens [...]. Quantum genus adhibet vacans nomine et sic ipsum animum ἐνδελέχειαν appellat novo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem ». À la lumière de ce passage et des autres cités par Festugière, la remarque de ce dernier « Garder avec soin ἐνδελέχειαν » (*op. cit.*, p. 188, n. 6) s'impose, et F-D ont raison de répéter que « it is quite misguided of Heeren to emend to ἐντελέχειαν here » (p. 96, n. 38). Mais il ne faut pas traduire « perpetual motion » (F-D, p. 33, comme Festugière « mouvement perpétuel ») : ἐνδελέχεια est bien attesté comme signifiant « continuité », « persistance » (cf. LSJ s.v., qui remarquent la confusion fréquente avec ἐντελέχεια), et la traduction par « mouvement » est le fait de Cicéron.

avoir omis les passages où Jamblique exposait ses idées les plus personnelles. Toutefois, quelque chose des finalités propres de Jamblique a réussi à percer le filtre que représente peut-être Stobée, comme nous le montrent un certain nombre d'éléments. À la fin du passage mentionné plus haut, là où il oppose sa propre opinion à celles des platoniciens qui n'ont pas distingué entre la nature intelligible et la nature psychique, Jamblique affirme que là est le but de son écrit :

C'est du côté de ces opinions que se tournent résolument, comme on le voit si l'on suit avec compétence la trace de leurs doctrines, tant Platon lui-même et Pythagore qu'Aristote, et tous les Anciens dont on célèbre, pour leur sagesse, les noms fameux. Quant à nous, dans toute l'entreprise de ce traité soucieux de vérité, nous essaierons de nous conformer à ces doctrines (trad. Festugière, p. 185).

Cette déclaration, ainsi que l'imitation du programme plotinien de IV 7[2] et la critique de la position de Plotin²⁴, suggèrent que Jamblique était moins intéressé à décrire la nature de l'âme, son incarnation et son sort dans l'au-delà qu'à expliquer pourquoi celle-ci est différente par nature du monde intelligible. Cela permet aussi de comprendre pourquoi il montre parfois une sympathie — autrement difficile à justifier — pour des théories qui soulignent l'immanence de l'âme dans le corps et son entraînement dans les processus de la vie.

Dans la section intitulée par F-D (p. 35) « The powers of the soul », Jamblique oppose les doctrines de Platon et d'Aristote, qui conçoivent l'âme comme une essence simple et incorporelle sans la séparer de ses *δυνάμεις*, aux doctrines des Stoïciens et de tous ceux qui pensent qu'elle est une substance sous-jacente à ses *δυνάμεις* (p. 34. 1-11 F-D). Quoi qu'il en soit, poursuit-il, l'essentiel est d'établir que l'âme a une multiplicité de puissances. Celles-ci appartiennent soit à l'âme elle-même, soit au *κοινόν*, c'est-à-dire à cet être vivant qu'est l'âme unie au corps (τοῦ ἔχοντος τοῦ κοινοῦ μετὰ τοῦ σώματος θεωρουμένου ζώου, p. 34. 12-13 F-D).

La mention du *κοινόν* évoque le traité I 1[53] de Plotin, où ce dernier examine le statut de cette réalité commune de l'âme et du corps, qui surgit lorsqu'elle est âme d'un corps vivant. Plotin aborde cette question parce qu'il est en train de rechercher ce qu'est au juste le sujet des *πάθη* : appartiennent-ils à l'âme, au corps ou à quelque chose qui naît de la conjonction de l'âme et du corps ? Si l'on pense que la citation de Jamblique ne fait pas nécessairement allusion au *κοινόν* selon Plotin, I 1[53]²⁵, mais à quelque chose d'autre, comme par ex. le *συναμφοτέρον* de

l'Alcibiade I, la mention de ceux qui assignent à l'âme une « double vie » tranche la question : Jamblique dit en effet καὶ οὐδὲν ἢ ψυχὴ διττὴν ζωὴν ζῆ, ce qui évoque clairement I 1[53], 10. 5-7 : διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς, ἢ συναριθμουμένου τοῦ θηρίου, ἢ τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἥδη θηρίον δὲ ζωωθὲν τὸ σῶμα. Non seulement I 1[53], mais aussi IV 8[6] ont pu inspirer l'allusion jambliquienne à la double vie de l'âme. Dans le traité IV 8[6], que Jamblique, comme nous allons le voir, a constamment présent à l'esprit lorsqu'il écrit le *De Anima*, Plotin avait parlé ainsi de la nature « amphibie » de l'âme : γίνονται (scil. les âmes) οὖν οἷον ἀμφίβιοι ἐξ ἀνάγκης τὸν τε ἐκεῖ βίον τὸν τε ἐνταῦθα παρὰ μέρος βιούσαι, πλεῖον μὲν τὸν ἐκεῖ, αἱ δὲ δύναται πλεῖον τῷ νῷ συνεῖναι, τὸν δὲ ἐνθάδε πλεῖον, αἷς τὸ ἐναντίον ἢ φύσει ἢ τύχαις ὑπῆρξεν (IV 8[6], 4. 31-35)²⁶.

Jamblique soutient donc que l'âme vit, grâce à certaines de ses *δυνάμεις*, une double vie : elle vit avec le corps vivant « en ce qu'elle forme avec lui un mixte » (trad. Festugière, p. 192), mais aussi indépendamment de celui-ci, grâce aux *δυνάμεις* de la connaissance rationnelle ; par conséquent, elle n'a pas la même nature que l'être intelligible. Les allusions tacites aux thèses plotiniennes selon lesquelles l'âme (i) produit un *κοινόν* avec le corps et (ii) vit deux vies comme une créature amphibie, peuvent expliquer la prétendue incohérence de Plotin, dont Jamblique se plaint à la p. 30. 9 F-D.

Comme nous l'avons vu plus haut, lorsqu'il dressait la liste des platoniciens qui assignaient à l'âme la même nature que l'être intelligible, Jamblique avait affirmé que Plotin se rangeait de ce côté, mais non pas de manière totalement cohérente. Si la reconstruction que je viens de suggérer n'est pas fautive, Jamblique envisageait alors l'affirmation de IV 7[2], 9. 1-2, où la vraie nature de l'âme était cette *ἐτέρα φύσις*, que Plotin définissait comme παρ' αὐτῆς ἔχουσα τὸ εἶναι, cet *ὄντως ὄν* qui οὔτε γίνεται οὔτε ἀπῆλλυνται. Mais Jamblique se souvenait d'avoir lu chez Plotin des thèses qui, à ses yeux, contredisaient radicalement cette affirmation : les traités IV 8[6] et I 1[53], où Plotin avait parlé de la descente de l'âme dans le corps et en avait discuté les conséquences, c'est-à-dire le partage de la vie du corps, de ses *πάθη* et les différents destins dans l'au-delà qui s'ensuivent, selon le degré de servitude ou d'affranchissement par rapport au corps. Plotin lui-même, semble dire Jamblique par ses allusions à IV 8[6] et à I 1[53], sait parfaitement que

au *κοινόν* plotinien de I 1[53] se lit à la p. 42. 2-3 F-D. Peu après (p. 42. 15-17), Jamblique fait mention de l'emploi du corps comme *ὄργανον*, ce qui évoque I 1[53], 3. 1-3 : ἀλλὰ γὰρ ἐν σώματι θετέον ψυχὴν, οὐσαν εἴτε πρὸ τούτου, εἴτ' ἐν τούτῳ, ἐξ οὗ καὶ αὐτῆς ζῶν τὸ σῶμα ἐκλήθη. *χρωμένη μὲν οὖν σώματι οἷα ὄργανῳ [...]*. Il faut toutefois rappeler que la source ultime est, sans aucun doute, Platon, *Alc.* I 130 C 1-5, et que la locution *χρησθαι ὄργανῳ τῷ σώματι* est déjà attestée chez Aspasius, *In Eth. Nic.*, p. 21. 30-31 Heylbut, et chez Alexandre d'Aphrodise, *De An.*, p. 23. 25-26 Bruns. De même, la discussion de la *χρήσις* τοῦ σώματος à la p. 60. 14-22 F-D dépend de I 1[53], mais la comparaison textuelle est trop longue pour être faite ici.

26. Dans le commentaire (p. 102), F-D renvoient, comme Festugière (*op. cit.*, p. 192, n. 2), au *De Mysteriis*, III 3, et à un autre passage plus loin dans le *De Anima* (p. 370. 3-4 Wachsmuth = p. 38. 9-10 F-D). Le passage du *De Mysteriis* s'inspire clairement de Plotin, IV 8[6], 4. 31-35 (passage cité ci-dessus). Jamblique dit : λέγουσι δὲ τὰδε : τῆς ψυχῆς διττὴν ἐχούσης ζωὴν, τὴν μὲν σὺν τῷ σώματι τὴν δὲ χωριστὴν παντός σώματος ... (p. 106. 3-4 Parthey).

24. Cette relation avait été bien comprise par BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin*, p. 631, n. 1 : « Tout en critiquant la psychologie de Plotin, Jamblique lui emprunte le fond des définitions qu'il donne ici ».

25. Le *κοινόν* est l'un des trois candidats à être le sujet des *πάθη* en 5. 1-2 (ἀλλὰ τὸ ζῶν ἢ τὸ σῶμα δεῖ λέγειν τὸ τοῖόνδε, ἢ τὸ κοινόν, ἢ ἕτερόν τι τρίτον ἐξ ἀμφοῖν γεγεννημένον) et est à nouveau mentionné lorsque Plotin soulève la question de la responsabilité morale de l'âme (9. 1-4) : Ἔσται τοίνυν ἐκείνης ἡμῖν τῆς ψυχῆς ἡ φύσις ἀπηλλαγμένη αἰτίας κακῶν, ὅσα ἀνθρώπος ποιεῖ καὶ πάσχει· περὶ γὰρ τὸ ζῶν ταῦτα, τὸ κοινόν, καὶ κοινόν, ὥς εἴρηται. Par conséquent, le *κοινόν* est le véritable sujet de l'effort moral qui consiste à élever sa vie psychique au niveau des véritables vertus ; il est aussi le responsable moral des actions mauvaises : αἱ δ' ἀρεταὶ αἱ μὴ φρονήσῃ, ἔθῃσι δὲ ἐγγνώμεναι καὶ ἀσκήσῃ, τοῦ κοινοῦ· τούτου γὰρ αἱ κακίαι (10. 11-13). Une autre allusion

ἡ ψυχὴ διττὴν ζωὴν ζῆ, qu'elle crée, avec le corps, un κοινόν, et que certaines de ses δυνάμεις seraient tout simplement inutiles sans ce κοινόν et la vie de ce dernier; comment peut-il dire alors sans se contredire qu'elle partage la nature des intelligibles?

La présence de IV 8[6] dans le *De Anima* de Jamblique est tacite, mais très substantielle. Que l'on considère ce passage (p. 40. 1-3 F-D) : οἱ δ' ἀπὸ Πλάτωνος καὶ Πυθαγόρου παρεῖναι μὲν καὶ ἐν τοῖς ἀρτιγενέσι τὸν λόγον φασίν, ἐπισκοτεῖσθαι γέ μὴν [ἐν] τοῖς ἔξωθεν καὶ μὴ ἐνεργεῖν τὴν οἰκείαν ἐνέργειαν, ἀλλ' ἡσυχάζειν, « Selon les disciples de Platon et de Pythagore, la raison, bien que présente même dans les nouveau-nés, est obscurcie, au vrai, par les impressions venues du dehors et n'exerce pas son activité propre, mais demeure inactive », (trad. Festugière, p. 198). Le contexte immédiat²⁷ de cette affirmation est l'analyse de la question : « comment la raison surgit-elle en nous ? ». Jamblique rapporte d'abord l'opinion des Stoïciens, qui font naître la raison à quatorze ans, ensuite celle de ces Platoniciens et Pythagoriciens selon lesquels la raison est présente d'emblée dans le nouveau-né, même si elle n'est pas active. Dans leur commentaire, F-D (p. 118) renvoient au *Timée*, 43 D-44 A, et à un passage de Proclus qui évoque clairement l'expression utilisée ici par Jamblique, ἡσυχάζειν²⁸. Toutefois ni Platon ni Proclus ne sont à même d'expliquer la *doxa* que Jamblique est en train de rapporter ici : Platon ne le peut pas, parce que Jamblique parle clairement de *disciples* de Platon; Proclus ne le peut pas non plus pour d'évidentes raisons de chronologie. F-D observe que « it is not clear what Iamblichus has in mind here in the *De Anima* when he refers to Pythagoras » et constatent que cette doctrine n'apparaît pas chez le ps. *Timée* de Locres. Or si l'on ouvre le traité IV 8[6] de Plotin, on trouve la source probable de la *doxa* de Jamblique : Plotin adresse à la tradition philosophique de la Grèce ancienne la question « pourquoi l'âme s'unit-elle au corps ? » et présente les opinions d'Héraclite, d'Empédocle et de Pythagore, en les approuvant, mais aussi en affirmant que Platon est de loin plus clair et plus convaincant. Son exposé de la doctrine de Platon se termine par l'observation qu'il n'y a pas de contradiction si Platon souligne, tantôt les aspects positifs de la descente de l'âme, tantôt les aspects négatifs. Dans son abrégé des thèses du *Phèdre* et du *Phédon*, Plotin remarque aussi que l'âme, une fois tombée ici-bas et emprisonnée dans le corps, ne peut pas utiliser la raison dès le début, mais doit commencer par la perception : εἰληπται οὖν πεσοῦσα καὶ πρὸς τῷ δεσμῷ οὖσα καὶ τῇ αἰσθήσει

27. Le contexte général n'est pas clair, car le texte résulte d'une transposition proposée par Festugière et reprise par F-D. Festugière avait placé ce passage ici, c'est-à-dire entre les pages 369 et 370 Wachsmuth, alors que, chez Stobée, il était la première citation du *De Anima* (= p. 317. 21-318. 4 Wachsmuth). Festugière insère ce passage dans la section que Stobée a intitulée *περὶ δυνάμεων ψυχῆς*, et le rattache à un autre passage, tiré du troisième livre de Stobée (p. 608. 25-609. 3 Wachsmuth), et intitulé (par Festugière) « Sur la mémoire ». Cette transposition, qui est tout à fait raisonnable, demeure néanmoins hypothétique : lorsque l'on revient à la page 370 Wachsmuth, on ne peut pas dire « Iamblichus now turns from the soul's powers [...] to its activities » (F-D, p. 119), sans rappeler que l'ordre du texte est le résultat d'une reconstruction moderne.

28. Ces passages de Platon et de Proclus sont cités par Festugière, *op. cit.*, p. 198, n. 2.

ἐνεργοῦσα διὰ τὸ κωλύεσθαι τῷ νῷ ἐνεργεῖν καταρχάς (IV 8[6], 4. 26-27)²⁹. Ce que Jamblique rapporte de l'opinion des « disciples de Platon et de Pythagore » qui veulent que la raison soit présente dès le début mais inactive dans le nouveau-né, semble s'inspirer de ce passage de Plotin.

Un autre exemple intéressant de la présence tacite de IV 8[6] et I 1[53] se trouve dans la discussion des *ἔργα* qui découlent des différentes puissances de l'âme. Jamblique attribue à Platon une doctrine typiquement néoplatonicienne tirée, comme F-D le remarque à juste titre (p. 131), de la *Sent.* 7 de Porphyre. Mais la source principale, ce sont les deux traités de Plotin. Jamblique soutient que, selon Platon (en réalité, Porphyre), ces *ἔργα* qui appartiennent aux puissances corporelles de l'âme, bien qu'ils ne soient pas liés au corps κατ' οὐσίαν, peuvent communiquer avec celui-ci par conversion (κατ' ἐπιστροφὴν ... κοινωνεῖν), alors que les *ἔργα* qui appartiennent aux puissances séparées de l'âme sont affranchis « de toute tendance vers le corps » (trad. Festugière, p. 205). Il distingue par la suite entre les *ἔργα* des différents genres d'âmes : les *ἔργα* des âmes « universelles et plus divines » n'ont aucune communion avec le corps, alors que ceux des âmes individuelles et immanentes dans la matière communiquent avec le corps. Ceux des âmes qui s'élèvent, s'éloignent des corps, alors que ceux des âmes qui descendent, sont « entrelacés et entremêlés aux corps de plus d'une manière (συμπλέκεσθαι αὐτοῖς πολυειδῶς καὶ συνυφαίνεσθαι) ». Ceux des âmes qui « ont pour support des corps pneumatiques [...] exécutent aisément ce qu'elles ont décidé de faire (τιθεμένων εὐκόλως, ἅπερ ἂν ἔλωσιν [*scil.* les âmes]) » (p. 46. 19-22 F-D, trad. Festugière, p. 205-206), alors que ceux des âmes semées dans des corps plus solides sont contaminés dans une certaine mesure par la nature de ces derniers (ἀναμίμπλασθαι ἀμωσγέπως τῆς τούτων φύσεως)³⁰. Enfin, les *ἔργα* des âmes universelles « convertissent vers elles les choses gouvernées; en revanche les âmes particulières se convertissent elles-mêmes vers les objets dont elles ont la charge (ἐπιστρέφειν πρὸς ταῦτα ὧν ἐπιμελοῦνται) ».

Le συμπλέκεσθαι de Jamblique peut, bien sûr, s'inspirer directement du διαπλακεῖσα de *Tim.* 36 E 2; toutefois, le contexte suggère qu'il vient plutôt de la discussion que Plotin consacre à la possibilité que l'âme soit entremêlée avec le corps, en I 1[53], 3. 18-19 (ἀλλὰ εἰ ἐμέμικτο, ἢ κράσις τις ἦν, ἢ ὡς διαπλακεῖσα) et, dans le même traité, 4. 12-18 (τὸ δὲ διαπλακεῖσα οὐ ποιεῖ ὁμοιοπαθεῖ τὰ διαπλακέντα, ἀλλ' ἔστιν ἀπαθὲς εἶναι τὸ διαπλακέν καὶ ἔστι ψυχὴν διαπεφοιτηκυῖαν μήτοι πάσχειν τὰ ἐκείνου πάθη, ὥσπερ καὶ τὸ φῶς, καὶ μάλιστα, εἰ οὕτω, δι' ὅλου ὡς διαπεπλέχθαι οὐ παρὰ τοῦτο οὖν πείσεται τὰ σώματος πάθη, ὅτι διαπέπλεκται). C'est Plotin, et non pas Platon, qui pose la question de savoir si l'âme, dans le cas où elle est

29. Plotin s'inspire de *Tim.* 44 A 8-B 1 : καὶ διὰ δὴ ταῦτα πάντα τὰ παθήματα νῦν κατ' ἀρχάς τε ἄνους ψυχὴ γίγνεται τὸ πρῶτον, ὅταν εἰς σῶμα ἐνδεθῇ θνητόν, si bien que Jamblique a raison de dire que c'est là la position de certains *disciples* de Platon.

30. F-D traduisent ἀναμίμπλασθαι par « are suffused », mais le passage IV 8[6], 2. 30 (voir les passages parallèles cités ci-dessous) montre que ce verbe fait plutôt allusion à *Phaed.* 67 A 5, μηδὲ ἀναμιπλώμεθα τῆς τούτου (le corps) φύσεως, οὐ ἀναμίπλημι signifie « contaminer » (C. Rowe, dans son commentaire *ad loc.*, renvoie à Thucydide, chez qui le sens est « to be infected by disease »).

διαπλακείσα avec le corps, partage ses affections : exactement le point soulevé par Jamblique dans le passage que l'on vient de citer.

Pour ce qui concerne les échos de IV 8[6], ils sont encore plus forts, comme le montre la comparaison des deux passages :

Plotin, IV 8[6], 2. 19-30

διὸ καὶ φησι καὶ τὴν ἡμετέραν, εἰ μετ' ἐκείνης γένοιτο τελέας, τελεωθεῖσαν καὶ αὐτὴν μετεωροπορεῖν καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖν, ὅτε ἀφίσταται εἰς τὸ μὴ ἐντὸς εἶναι τῶν σωμάτων μηδὲ τινος εἶναι, τότε καὶ αὐτὴν ὥσπερ τὴν τοῦ παντός συνδιοικήσειν ῥαδίως τὸ πᾶν [...]. διττὴ γὰρ ἐπιμέλεια παντός, τοῦ μὲν καθόλου κελεύσει κοσμοῦντος ἀπράγμονι ἐπιστάσι βρασιλικῇ, τὸ δὲ καθέκαστα ἤδη αὐτουργῶ τινι ποιήσει συναφῇ τῇ πρὸς τὸ πραττόμενον τὸ πρᾶττον τοῦ πραττομένου τῆς φύσεως ἀναμιμλάσα.

C'est pourquoi [Platon] dit que notre âme, si elle est unie à cette âme parfaite, possède, elle aussi, la perfection ; elle voyage dans le ciel et elle gouverne le monde entier. Tant qu'elle ne la quittera pas (de manière à ne pas entrer dans le corps ou dans un objet matériel), elle gouvernera facilement l'univers comme l'âme du tout [...]. Il y a un double gouvernement, celui de l'ensemble qui organise les choses avec une autorité royale par des ordres qu'il n'exécute pas, et celui des êtres particuliers qui s'exerce par une action personnelle et par un contact avec le sujet de l'action, où l'agent s'imprègne de la nature du sujet sur lequel il agit (trad. Bréhier).

Le passage célèbre où Plotin, développant son exégèse du *Phèdre* et du *Phédon*³¹, soutient que le fait de prendre soin d'un inférieur ne souille pas nécessairement le supérieur, est repris par Jamblique. Toutefois, la doctrine de ce dernier est différente. Plotin compare les deux manières dont l'âme individuelle peut gouverner (διοικεῖν) les corps : ou bien en demeurant unie à l'âme universelle — dans ce cas, la nature inférieure des choses sensibles ne peut pas la souiller, dans la mesure où l'âme individuelle partage l'épimélεια parfaite de l'âme universelle —, ou bien par un contact direct avec le corps, ce qui fait qu'elle est

Jamblique, *De Anima*, p. 46. 19-25 F-D

καὶ τὰ μὲν τῶν ἐποχομένων τοῖς αὐτοειδέσι πνεύμασι καὶ δι' αὐτῶν πιθεμένων εὐκόλως, ἅπερ ἂν ἔλωσιν, ἄνωθεν ἀπραγμόνως ἐκφαίνειν τὰ σφῶν ἔργα τὰ δὲ τοῖς στερεωτέροις σώμασιν ἐνσπειρόμενα καὶ κατεχόμενα ἐν αὐτοῖς ἀναμίπλασθαι ἀμωσγέπως τῆς τούτων φύσεως. καὶ τὰ μὲν τῶν ὄλων ἐπιστρέφειν εἰς αὐτὰ τὰ διοικούμενα, τὰ δὲ τῶν διηρημένων αὐτὰ ἐπιστρέφειν πρὸς ταῦτα ὧν ἐπιμελοῦνται.

Les âmes qui ont pour support des corps pneumatiques de nature toujours identique à elle-même, et qui, par le moyen de ces corps, exécutent aisément ce qu'elles ont décidé de faire, n'ont pas de peine à produire, dès le début, leurs actes ; mais les âmes ensemencées dans des corps plus solides et emprisonnées en eux sont remplies, d'une façon ou de l'autre, de la nature de ces corps. De plus, les âmes universelles convertissent vers elles les choses gouvernées ; en revanche les âmes particulières se convertissent elles-mêmes vers les objets dont elles ont la charge (trad. Festugière, p. 206).

31. L'expression de Plotin μετεωροπορεῖν καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖν vient de *Phaedr.* 246 B 7-C 3. L'épimélεια de l'âme vient de *Phaedr.* 246 B 6. Pour ἀναμιμλάσα et le *Phédon* voir note précédente.

souillée (ἀναμιμλάσα) par cette nature inférieure. Jamblique, quant à lui, énumère les différentes classes d'âmes, universelles et individuelles, pourvues d'un véhicule pneumatique ou corporel, qui montent ou descendent, qui se tournent vers les διοικούμενα ou les convertissent vers le haut. Si l'on se demande à laquelle de ces classes appartient l'âme humaine, il sera aisé de répondre avec Jamblique que l'âme humaine est individuelle, pourvue d'un véhicule corporel, qu'elle descend dans un corps et, ce faisant, se tourne vers la nature inférieure. Cela dit, la conclusion s'impose : un point essentiel de doctrine — celui-là même qui autorise les conclusions de F-D quant au rôle que la théurgie joue dans la pensée de Jamblique — provient de la refonte par Jamblique de la doctrine plotinienne de la descente de l'âme. En effet, la théurgie offre à l'âme humaine la possibilité d'entrer en contact avec le monde intelligible et divin auquel elle n'appartient pas par nature. Ce développement, qui caractérise la théologie de Jamblique et de Proclus, s'enracine dans la doctrine psychologique de Jamblique, qui n'est au fond qu'une réponse à Plotin.

Que la doctrine de Jamblique soit, sous plusieurs aspects, une réélaboration des thèses essentielles de IV 8[6], cela apparaît clairement dans un autre passage où, encore une fois, Jamblique transforme l'analyse plotinienne du comportement de l'âme en une classification de différents types d'âmes. Après avoir exposé les opinions de certains platoniciens (Plotin et Atticus) à propos de la κοινωνία πρὸς τὰ σώματα de l'âme³², Jamblique présente ainsi son opinion (p. 56. 18-24 F-D) :

Davantage, à mon sentiment, la diversité des buts met aussi une différence dans les modes de descente des âmes. En effet, si l'âme vient ici-bas pour conserver, purifier et perfectionner les choses terrestres, c'est sans souillure qu'elle accomplit sa descente. Si l'âme se tourne vers les corps pour former par l'exercice et corriger ses propres mœurs, elle n'est pas absolument impassible ni ne jouit d'une entière indépendance, isolée en elle-

32. L'exposé de Jamblique concernant l'union de l'âme et du corps, p. 56. 1-12 F-D, est un bon exemple de sa manière de combiner ses sources plotiniennes. Festugière, *op. cit.*, p. 220, n. 3 (suivi par F-D, p. 157) cite IV 3[27], 9. Ce chapitre des *Apories sur l'âme* (IV 3-5[27-29]), consacré à la κοινωνία πρὸς τὰ σώματα de l'âme, discute la question πῶς ἐγγίγνεται σώματι ψυχὴ et distingue deux modes de κοινωνία. Toujours de ce chapitre provient, comme Festugière l'avait remarqué, le thème du *Timée* selon lequel ce n'est pas l'âme qui est entourée par le corps, mais l'inverse : comparer Jamblique, τὸ σῶμα ἔχει ἐν αὐτῇ, ἀλλ' οὐκ αὐτὴ πρόσεισι τῷ σώματι, οὐδὲ περιέχεται ὑπ' αὐτοῦ (p. 56. 3-4 F-D) et Plotin 9. 34-36 : ἔμψυχος (le cosmos) τῷ τοιοῦτῳ τρόπῳ, ἔχων ψυχὴν οὐχ αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτῷ, κρατούμενος οὐ κρατῶν, καὶ ἐχόμενος ἀλλ' οὐκ ἔχων. Toutefois, les deux modes d'incarnation distingués par Plotin, IV 3[27], 9, sont la πρώτη κοινωνία entre l'âme et le corps et la μετενσωμάτωση, tandis que Jamblique distingue entre l'union de l'âme universelle à son corps (le cosmos) et celle des âmes individuelles : οὐχ ἡ αὐτὴ ἐστὶ πασῶν τῶν ψυχῶν κοινωνία πρὸς τὰ σώματα, ἀλλ' ἢ μὲν ὅλη, ὥσπερ καὶ Πλωτίνῳ δοκεῖ ... οἱ δὲ μεριστοί ... Ce thème provient de IV 8[6], 2-3, où Plotin compare la relation de l'âme universelle à son corps (qui, étant parfait, est gouverné sans difficulté) et la relation de l'âme individuelle à son corps (qui, à cause de sa faiblesse, est toujours cause de difficultés). Encore une fois, Jamblique adapte l'idée de Plotin à sa hiérarchie des âmes : « En outre, les âmes pures et parfaites vont loger dans les corps d'une manière pure, sans être affectées de passions et sans être privées de la fonction intellectuelle ; pour les âmes de nature contraire, c'est le contraire » (p. 56. 10-12 F-D ; trad. Festugière, p. 221).

même. Si l'âme se rend ici-bas par punition et en raison d'un jugement, elle semble de quelque manière entraînée de force et poussée malgré elle (trad. Festugière, p. 222).

Voilà une tripartition des âmes, comme le remarquent F-D dans leur commentaire (p. 159) : « Iamblichus believes, following the *Timaeus*, that all souls descend of necessity. The highest two classes of human souls recognize that their descent is for the best and make the necessary descent willingly. The lowest class of human souls does not see that the descent for punishment is a good thing and thus descends unwillingly ». Néanmoins, si l'on se rapporte au passage de Plotin que Jamblique a dans l'esprit, on s'aperçoit qu'encore une fois Jamblique est en train de tirer une classification des âmes, tripartite en ce cas, de l'analyse souple et quelque peu déconcertante que Plotin consacre aux raisons pour lesquelles Platon ne se contredit pas lorsque tantôt il blâme, tantôt il approuve l'union de l'âme avec le corps.

En IV 8[6], 5. 1-15, Plotin dit :

Il n'y a donc pas de divergence entre toutes ces expressions : la semence des âmes dans le devenir, leur descente destinée à l'achèvement de l'univers, le châtement, la caverne, la nécessité et la liberté de cette descente, puisque la nécessité implique la liberté ; l'existence dans le corps, comme en une chose mauvaise ; pas plus qu'avec les expressions d'Empédocle : l'exil qui la sépare de Dieu, le voyage errant, la faute ; ni avec celle d'Héraclite : le repos dans l'exil ; et en général, la liberté dans la descente n'est pas contradictoire avec la contrainte. C'est toujours involontairement qu'on va au pire ; mais comme on y va par son mouvement propre, on peut dire que l'on subit la peine de ce que l'on a fait. D'autre part, puisqu'une loi éternelle de la nature nécessite ces actions et ces passions, puisque l'être qui se joint au corps en descendant de la région supérieure vient, par son arrivée, au-devant des besoins d'un autre être, on n'est en désaccord ni avec soi-même ni avec la vérité, en disant que c'est Dieu qui l'a envoyé (trad. Bréhier).

Comme la première et la dernière phrase le montrent clairement, la préoccupation de Plotin ici est d'expliquer pourquoi Platon ne se contredit pas en considérant tantôt l'incarnation de l'âme comme une punition, tantôt comme l'accomplissement d'un dessein providentiel de Dieu. La tripartition jambliquienne des âmes dépend de toute évidence de ce passage³³, mais la différence, encore une fois, est frappante : ce qui était chez Plotin une analyse ambivalente et, pour certains aspects, problématique d'un *seul* fait, c'est-à-dire la descente de l'âme humaine dans le corps, devient chez Jamblique une liste de trois classes d'âmes.

33. Le thème de la γοιμνάσια (Jamblique, p. 56. 21 F-D) provient, lui aussi, de IV 8[6], 5. 25-34 : « Ainsi l'âme, cet être divin, issu des régions supérieures, vient à l'intérieur d'un corps : elle qui est la dernière des divinités vient ici par inclination volontaire, pour exercer sa puissance et mettre de l'ordre en ce qui est après elle ; et si elle fuit au plus vite, elle ne subit aucun dommage pour avoir pris connaissance du mal, pour avoir connu la nature du vice, pour avoir manifesté ses puissances et avoir produit des actes et des actions : toutes ces forces, inactives dans le monde incorporel, seraient vaines si elles ne passaient toujours à l'acte ; l'âme même ignorerait qu'elle les possède, si elles ne se manifestaient et ne procédaient pas d'elle » (trad. Bréhier). Le lien entre ce passage et le *De Anima* de Jamblique a été vu par BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin*, p. 631, n. 3.

Peu auparavant, le passage plotinien que je viens de citer avait déjà été utilisé tacitement par Jamblique, qui l'avait présenté comme une *ἄλλη διαίρεσις* : là aussi l'analyse plotinienne des implications de la descente de l'âme était transformée en une distinction entre les modes de la descente qui sont volontaires et ceux qui sont l'effet d'une contrainte. Il est utile de comparer les deux passages³⁴ :

Plotin, IV 8[6], 5. 1-8

Οὐ τοίνυν διαφωνεῖ ἀλλήλοις ἡ τε εἰς γένεσιν σπορά, ἡ τε εἰς τελείωσιν κάθοδος τοῦ παντός, ἡ τε δίκη τὸ τε σπῆλαιον, ἡ τε ἀνάγκη τὸ τε ἐκούσιον, ἐπειπερ ἔχει τὸ ἐκούσιον ἡ ἀνάγκη, καὶ τὸ ἐν κακῷ τῷ σώματι εἶναι οὐδ' ἡ Ἐμπεδοκλέους φυγὴ ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ πλάνη οὐδ' ἡ ἁμαρτία, ἐφ' ἡ δίκη, οὐδ' ἡ Ἡρακλείτου ἀνάπαυλα ἐν τῇ φυγῇ, οὐδ' ὅλως τὸ ἐκούσιον τῆς καθόδου καὶ τὸ ἀκούσιον αὐτῇ.

Jamblique, *De Anima*, p. 54. 27-30 F-D

Κατ' ἄλλην τοίνυν διαίρεσιν οἱ μὲν ἐκούσιοι τρόποι νοοῦνται τῆς καθόδου ἡ ἐλομένης αὐτῆς τῆς ψυχῆς τὴν διοίκησιν τῶν περὶ γῆν, ἡ πειθαρχούσης τοῖς κρείττοσιν, οἱ δὲ ἀκούσιοι βιαζομένης ἐπὶ τὸ χεῖρον ἔλκεσθαι.

Il n'y a donc pas de divergence entre toutes ces expressions : la semence des âmes dans le devenir, leur descente destinée à l'achèvement de l'univers, le châtement, la caverne, la nécessité et la liberté de cette descente, puisque la nécessité implique la liberté ; l'existence dans le corps, comme en une chose mauvaise ; pas plus qu'avec les expressions d'Empédocle : l'exil qui la sépare de Dieu, le voyage errant, la faute ; ni avec celle d'Héraclite : le repos dans l'exil ; et en général, la liberté dans la descente n'est pas contradictoire avec la contrainte (trad. Bréhier).

Maintenant, selon une autre manière de diviser, les modes de la descente des âmes sont considérés ou bien comme volontaires, soit que l'âme ait choisi elle-même d'administrer les choses terrestres, soit qu'elle obéisse aux commandements des dieux, ou bien comme involontaires, l'âme étant entraînée par force vers ce qui est inférieur (trad. Festugière, p. 219-220).

Puisque ce passage de Jamblique s'ouvre sur une citation de IV 8[6] qui, bien que tacite, est immédiatement reconnaissable — c'est-à-dire le mot célèbre sur la prétendue doctrine d'Héraclite — de la descente nécessaire de l'âme³⁵ — on peut conclure que pour Jamblique le traité

34. À la lumière de ces textes, je ne suis pas d'accord avec F-D lorsqu'ils affirment (préface, p. X) que les citations de Plotin chez Jamblique « are actually rather non-specific and confused ». On a, au contraire, l'impression que certaines de ses citations tacites au moins jouent un rôle capital, toutefois la perte du traité dans sa structure originale invite à la prudence.

35. Il faut être prudent, je crois, avant d'attribuer à Héraclite une *doxa* sur la descente de l'âme. Festugière (et Bouillet avant lui) avait vu clairement que Jamblique tirait sa doxographie sur Héraclite de Plotin, IV 8[6], 1. 12-15 : la simple comparaison des textes montre que « Jamblique a copié Plotin » (*op. cit.*, p. 71). Pour Bouillet, voir *Les Ennéades de Plotin*, p. 613, n. 1 ; p. 645, n. 1 ; p. 649, n. 5.

IV 8[6] n'est pas une source à côté des autres, mais l'inspiration principale de ses idées sur l'incarnation de l'âme.

Nous avons vu que Jamblique interprète le traité IV 7[2] de Plotin à la lumière de la *Sent.* 22 de Porphyre, en reliant la thèse porphyrienne de la *νοερά οὐσία* déclarée *ὁμοιομερής* et la doctrine plotinienne de l'affinité de nature entre l'âme et le monde intelligible³⁶; Jamblique tirait de tout cela la thèse centrale de son *De Anima*, c'est-à-dire la nécessité de garder la distinction de nature entre l'âme et le monde intel-

Plotin, IV 8[6], l. 12-15

ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος, ὃς ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο, ὁμοιῶς τε ἀναγκαίως τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδὸν τε ἄνω κάτω εἰπὼν καὶ μεταβάλλον ἀναπαύεται καὶ κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι εἰκάζειν ἔδωκεν ἀμελήσας σαφῇ ἡμῖν ποιῆσαι τὸν λόγον.

Héraclite, qui nous invite à le rechercher, pose la nécessité d'échanges entre les contraires; il parle d'une « route vers le haut et vers le bas »; il dit : « en changeant il reste en repos » et : « il est pénible de recommencer le même effort »; telles sont les images qu'il emploie; mais il a négligé d'éclaircir ses paroles (trad. Bréhier).

Jamblique, *De Anima*, p. 54. 17-20 F-D

Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ὁμοιῶς ἀναγκαίως τίθεται ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδὸν τε ἄνω καὶ κάτω διαπορεύεσθαι τὰς ψυχὰς ὑπέληφε καὶ τὸ μὲν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν κάματον εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαυσιν.

Héraclite pose en principe qu'il se fait nécessairement des échanges de contraire à contraire, il présume que les âmes parcourent le chemin en haut et en bas et que, pour elles, rester aux mêmes lieux est une fatigue, changer de lieu procure un repos (trad. Festugière, p. 219).

Le passage de Plotin, et par conséquent celui de Jamblique, est à l'origine des fragments 90 DK (= 54 Marcovich), 60 DK (= 33 Marcovich), B 84a DK (= 56a Marcovich) et B 84b DK (= 56b Marcovich). Aucun de ces fragments, tels qu'ils nous sont parvenus, ne traite de la descente de l'âme : c'est Plotin qui réfère au voyage de l'âme les affirmations d'Héraclite sur les « échanges », la « voie vers le haut et vers le bas », etc. En particulier, relier le terme *ἀνταμοιβή* du fr. 90 DK à la « nécessité » et aux « contraires » est le fait de Plotin (le fr. 90 DK dit que le feu est *ἀνταμοιβή* universelle de toutes choses). C'est pourquoi j'hésite à dire, comme F-D, p. 154, que « since Plotinus refers the fragments to the soul, it is clear enough that the kind of descent hinted at is a necessary descent (*ὁμοιῶς τε ἀναγκαίως*) ». Cf. aussi J. Mansfeld, *Here-siography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden 1992, p. 302 et n. 206.

36. Je ne peux pas entrer ici dans les détails, mais je voudrais remarquer brièvement que ce n'est pas du tout la même chose de dire, avec Plotin, IV 7[2], que l'âme appartient par sa nature au monde intelligible et, avec Porphyre, *Sent.* 22, que la *νοερά οὐσία* est *ὁμοιομερής*. En simplifiant les choses, on pourrait dire que les êtres du monde intelligible de Plotin sont de deux sortes, les Formes et les âmes, et il peut y avoir des différences entre elles, bien que les unes et les autres fassent partie du domaine de l'être véritable qui n'est pas soumis au devenir. En revanche, les Platoniciens après Plotin vont faire une distinction de plus en plus nette entre l'intelligible et les principes capables de connaissance intellectuelle. Je crois que cette distinction, qui s'annonce chez Jamblique et est essentielle chez Proclus, est née de la réaction à la thèse porphyrienne de l'uniformité de la *νοερά οὐσία*. En effet, une fois la *νοερά οὐσία* déclarée *ὁμοιομερής*, il s'ensuit que tout caractère des intelligibles doit être attribué, sans gradation ni différence, aux âmes aussi : la distinction de différents niveaux, le *νοητόν* au vrai sens du mot et le *νοερόν*, est une réponse à cette conséquence.

ligible. Maintenant, il lit dans l'analyse plotinienne du statut ambivalent de la descente de l'âme sa propre classification des âmes et des modes de la descente. Encore une fois, la bipartition schématique de Porphyre, concernant la possibilité pour l'âme de se convertir soit vers le haut, soit vers le bas (*ψυχή καταδεῖται πρὸς σῶμα τῇ ἐπιστροφῇ τῇ πρὸς τὰ πάθη τὰ ἀπ' αὐτοῦ καὶ λύεται δὲ πάλιν διὰ τῆς ἀπαθείας*, *Sent.* 7) a joué un rôle dans l'interprétation jambliquienne de IV 8[6].

S'il en est ainsi, il est aisé de comprendre pourquoi Jamblique pense devoir remplacer la doctrine plotinienne de l'âme non descendue, qu'il critique, comme on sait³⁷, par sa propre doctrine de l'âme *entièrement* descendue dans le devenir. La thèse de Plotin selon laquelle la partie ou la faculté supérieure de l'âme est toujours et immuablement en acte de connaître les intelligibles, découle de principes épistémologiques auxquels Jamblique ne veut ni ne peut plus souscrire.

Plotin enlève à l'âme les puissances irrationnelles, les sensations, les représentations sensibles, les souvenirs, les raisonnements : il n'y a que la pure raison qu'il fasse se tendre jusqu'à la pure essence de l'âme, en tant que possédant une nature apparentée à la forme même de l'essence (de l'âme) (p. 38. 3-6 F-D, trad. Festugière, p. 194-195).

Les lecteurs du traité I 1[53] de Plotin, où les conséquences aporétiques de la nature amphibie de l'âme apparaissent dans toute leur richesse philosophique, ne manqueront pas de trouver que ce sommaire constitue une simplification et un appauvrissement de la psychologie plotinienne; il est pourtant foncièrement exact : selon Plotin, l'âme, considérée en elle-même, est capable de contempler les intelligibles tels qu'ils sont; s'il n'en était pas ainsi, Platon se tromperait. En ce qui concerne les actions que l'âme accomplit et les passions qu'elle subit lorsqu'elle est unie au corps, elles appartiennent à cette irradiation de l'âme (pour reprendre l'image de I 1[53]) qu'est notre identité psychique : cette irradiation est en continuité avec notre « moi » véritable, mais ne coïncide pas avec lui ni ne dure pas plus que le temps de notre vie sur terre. Quant à ce « moi » véritable, cet *Αὐτοσωκράτης* (V 7[18], l. 4) qui « demeure » toujours dans le monde intelligible, il s'agit, pour Plotin, d'une âme humaine dont la vie consiste dans la vision éternelle des *ὄντως ὄντα*, selon le modèle du *Phèdre*, qu'il fait sien. Voilà ce que Jamblique a vu très clairement. Il ne lui a pas échappé que Plotin plaçait l'âme au même niveau que les intelligibles qu'elle connaît; peut-être a-t-il aussi compris que cette thèse épistémologique assurait le bien-fondé de la doctrine plotinienne selon laquelle l'âme, sans pour cela cesser d'être une âme, peut atteindre non seulement le monde intelligible, mais aussi τὸ ἐπέκεινα. En effet, pour Plotin la doctrine de l'âme non descendue permet à l'âme humaine non seulement de connaître les Formes de façon adéquate, mais aussi d'avoir en elle les trois principes Un, Intellect et Âme, si bien qu'elle peut contempler l'Un lui-même à condition que, pendant sa vie sur terre, elle s'adonne à la philosophie³⁸.

37. Selon le témoignage de Proclus, *In Tim.* III, p. 333. 28-334. 27 Diehl.

38. Le passage final de VI 9[9], dont Porphyre a fait le passage final de toutes les *Ennéades*, énonce précisément la capacité qu'a l'âme de « voir » l'Un directement, en fonction de sa capacité d'exercer l'activité théorétique. La décision de Porphyre de

Jamblique, on le sait, est bien loin d'octroyer une telle possibilité à l'âme humaine : une fois purifiée par la théurgie, l'âme ne peut atteindre que le niveau le plus infime des ordres divins, celui des anges. Comme F-D le remarquent à juste titre dans l'introduction, « Souls that are successfully purified rise to the sphere of the angels and assist the gods in administering the universe » (p. 18), ou plus précisément (commentaire, p. 226) : « In *De Myst.* 2. 6, Iamblichus situates purified souls at this angelic level (ἐν ἀγγελῶν τάξει, 83. 3) and gives them the role of raising mortal souls upwards toward the gods. This is not quite a demiurgic role, but one can see how angels and purified souls, by their very proximity to the gods, would come to be seen as 'syndemiurgic' in Iamblichus' philosophy. [...] This new, active role is the final reward for souls of theurgists ».

Pour terminer, je voudrais aborder la question de la structure du traité de Jamblique, structure qui, étant donné le caractère fragmentaire de l'ouvrage, ne peut faire l'objet que d'une reconstruction hypothétique. Festugière pensait que le *De Anima* de Jamblique était essentiellement une doxographie³⁹. Enraciné dans le « cadre purement scolaire »⁴⁰ des questions traditionnellement soulevées à propos de l'âme à partir du deuxième siècle ap. J.-C., le *De Anima* de Jamblique rapportait, selon Festugière, les opinions soutenues par les philosophes de l'Antiquité, selon l'ordre des thèmes suivi dans le *De Anima* de Tertullien. Selon la reconstruction proposée par Festugière, Tertullien témoigne de la manière scolaire de traiter de l'âme dans la période entre Aétius et Plotin⁴¹. Comme le *De Anima* de Tertullien, qui se divise en quatre parties principales — nature de l'âme, incarnation, destinée de l'âme incarnée, eschatologie — le *De Anima* de Jamblique aurait rassemblé et discuté les δόξαι sur la nature de l'âme, les raisons et les modes de son incarnation, sa vie avec le corps et sa séparation d'avec lui, son destin dans l'au-delà. Festugière remarquait l'« absence de tout élément vraiment néoplatonicien » des écrits hermétiques; or ceux-ci formaient, avec les écrits médio-platoniciens, le dossier traditionnel des traités *De Anima* dont étaient issus, selon sa reconstruction, aussi bien celui de Tertullien que celui de Jamblique. Cela n'a évidemment pas empêché Festugière de mettre en parallèle telle ou telle doctrine ou

faire terminer les *Ennéades* sur la proclamation que le salut et l'ascension vers le divin sont possibles *seulement* à travers la philosophie, est probablement dictée par une visée anti-jambliquéenne, voir H. D. SAFFREY, « Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? Réponse provisoire », dans Porphyre. *La Vie de Plotin* II, Paris 1992, p. 31-57 (repris dans *Le néoplatonisme après Plotin* II, Paris 2000, p. 3-48).

39. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 21 : « D'une manière générale, on peut dire que le Περὶ ψυχῆς de Jamblique n'est qu'une suite de δόξαι, à l'exemple des *Placita* d'Aétius et de quantité d'autres manuels hellénistiques. C'est seulement à l'occasion de l'une ou l'autre δόξα, par une voie détournée et toujours discrète, que Jamblique fait connaître sa propre opinion [...] Le ton est partout empreint de la sérénité du sage; la polémique, quand il y en a, reste modérée. Il semble qu'on entende déjà un historien moderne de la philosophie qui se borne à décrire toutes les voies diverses que les hommes ont tentées pour atteindre à la vérité, sans prendre parti, sinon, de loin en loin, par quelques mots d'approbation ou de blâme ».

40. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 2.

41. Voir *supra*, p. 617, n. 4.

opinion de Jamblique avec Plotin; mais, telle étant sa vision d'ensemble, il concentrait son attention sur la « *koinè* philosophique » médio-platonicienne qui, à son sens, déterminait les lignes maîtresses aussi bien du *De Anima* de Tertullien que de celui de Jamblique.

L'interprétation générale du *De Anima* de Jamblique proposée par F-D est bien différente :

Iamblichus has decided to set forth clearly and in no uncertain terms his own theory of soul. Throughout the work, Iamblichus is at pains to maintain two basic « truths ». First, in his theory of the soul he is following the true philosophical tradition that included not only Plato and Aristotle but also a whole host of ancient sources from the Egyptians and Chaldaeans through to Orpheus. Second, all philosophers since Aristotle have misconstrued this true psychology. The *De Anima*, therefore, is a polemical work aimed against a host of writers (Peripatetics, Stoics, Epicureans, Middle Platonists, and in particular his own immediate predecessors Plotinus, Amelius, and Porphyry), but one that aims to place in clear light Iamblichus' doctrine of soul (p. 10).

Dans cette perspective, on doit se demander s'il ne faut pas reprendre à nouveaux frais la question de la structure du traité, en tenant compte de la présence de Plotin et de Porphyre et en essayant de reconstruire la suite des arguments, non plus seulement dans la perspective doxographique pré-plotinienne (malgré son importance indéniable), mais surtout à la lumière des textes de Plotin et de Porphyre, que Jamblique vise dans sa polémique⁴².

Cela invite donc à revoir le *De Anima* de Jamblique et son rôle, qui s'avère important dans le développement du néoplatonisme après Plotin. Il est probable qu'une discussion de la théorie de l'âme chez Jamblique pourra jeter de la lumière aussi sur la *vexata quaestio* des « écoles » post-plotiniennes⁴³. En lisant ce *De Anima*, on est en effet amené à conclure que Jamblique ne s'est pas borné à augmenter le nombre des intermédiaires entre l'Un et le multiple, mais a ouvert un nouveau chemin sur plusieurs questions cruciales. Ainsi, sa doctrine de l'âme humaine offre un bon point de départ pour examiner les modifications qui caractérisent le platonisme à la fin de l'Antiquité.

dancona@etrurianet.it

Università degli Studi di Pisa
Dipartimento di Filosofia
Piazza Torricelli 3/A
I-56126 Pisa

42. Malgré cela, F-D (p. 13) affirment que « Iamblichus moves from the doctrines of Aristotle and others, [...] to a consideration of the soul's journey in and out of the body, and finally to its post-corporeal reward », ce qui est exactement l'ordre que Festugière avait reconstruit à l'aide de sa comparaison avec le *De Anima* de Tertullien.

43. Le volume de F-D contribue à cet examen, grâce aussi à la présence des fragments du commentaire sur le *De Anima* d'Aristote attribué à Simplicius et de la *Metaphrasis in Theophrastum* de Priscien de Lydie. Il faut toutefois dire que le volume contient un certain nombre d'inexactitudes qu'il serait par ailleurs peu intéressant de signaler, sauf pour ce qui concerne le *De Anima* d'Alexandre d'Aphrodise, qui est dit être le « commentaire » d'Alexandre *In De An.* (p. 104, 109, 118, 120).

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE. — À propos du *De Anima* de Jamblique. Par Cristina D'ANCONA.

Le platonisme post-plotinien a refusé la doctrine propre à Plotin de l'âme non totalement descendue. Pour ces philosophes, l'âme n'appartient pas de plein droit au monde intelligible. Pour s'élever jusqu'à lui, l'âme doit s'en remettre au pouvoir de la théurgie. Le *De anima* de Jamblique joue un rôle important dans le développement de cette nouvelle doctrine. Ce traité nous a été transmis partiellement dans l'Anthologie de Stobée et son importance a été soulignée par Festugière dans la Révélation d'Hermès Trismégiste. Le traité de Jamblique a été considéré par Festugière comme un témoin de la manière dont, un siècle plus tôt, Tertullien avait traité son *De anima*. On peut montrer toutefois que la démarche de Jamblique se comprend mieux dans le contexte de la philosophie de Plotin et de son interprétation par Porphyre. C'est pourquoi on s'est efforcé de lire Jamblique en comparant son texte aux traités IV 7[2], IV 8[6] et I 1[53] des *Ennéades* de Plotin et aux *Sentences* de Porphyre.

SUMMARY OF THE ARTICLE. — Concerning the *De Anima* of Iamblichus. By Cristina D'ANCONA.

Post-Plotinian Platonism rejected Plotinus' doctrine of the not totally fallen soul. For philosophers of this sort, the soul by all rights does not belong to the intelligible world. To rise up to it, it must hand itself over to the power of the theurgy. Iamblichus' *De Anima* plays an important role in the development of this new doctrine. His treatise has been partially transmitted to us in Stobaeus' Anthology and its importance has been underscored by A.-J. Festugière in *Révélation d'Hermès Trismégiste*. Festugière considered Iamblichus' treatise a witness to the manner in which, a century earlier, Tertullian had scored by *De anima*. Yet it can be shown that Iamblichus' approach is best understood in the context of Plotinus' philosophy and its interpretation by Porphyry. This is why Iamblichus in comparing his text to the treatises IV 7[2], IV 8[6] and I 1[53] of the *Ennéades* of Plotinus and Porphyry's *Sentences*.