



Universiteit
Leiden

The Netherlands

La triade dans le champ de l'âme: la structure triadique dans la psychologie de Jamblique et la réception de la tripartition platonicienne de l'âme humaine

Neola, B.

Citation

Neola, B. (2024). La triade dans le champ de l'âme: la structure triadique dans la psychologie de Jamblique et la réception de la tripartition platonicienne de l'âme humaine. *Chôra*, 22, 129-150. doi:10.5840/chora2023/202421/227

Version: Publisher's Version

License: [Licensed under Article 25fa Copyright Act/Law \(Amendment Taverne\)](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/4304840>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

LA TRIADE DANS LE CHAMP DE L'ÂME:
LA STRUCTURE TRIADIQUE DANS LA PSYCHOLOGIE
DE JAMBlique ET LA RÉCEPTION DE LA TRIPARTITION
PLATONICIENNE DE L'ÂME HUMAINE

Benedetto Neola
(Universiteit Leiden)

Abstract. This article delves into two triadic structures associated with the doctrine περὶ ψυχῆς, initially formulated by Iamblichus and later embraced by two of his successors, Proclus and Hermias of Alexandria. The goal is to provide two distinct analytical perspectives. In the first section, the article presents a precise classification of human souls, categorizing them as first-class souls, second-class souls, and third-class souls. This classification will be referred to as the “triad of souls”. Within this context, particular emphasis is placed on the first-class souls, which Iamblichus, in his work De anima, describes as “pure and perfect souls.” These souls possess a unique ontological status, making them a central focus throughout the text.

In the second part, we outline what we call the “upper mereology” of the soul, focusing on the three “parts”, “aspects”, or “components” of the human soul, namely διάνοια, νοερόν, ἔν. This forms a triadic structure that we refer to as the “triad within the souls”. Finally, considering the discussions on the two Neoplatonic triads, the last part of the text introduces Plato’s “triad within the souls”, which comprises λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν. This serves to demonstrate how Iamblichus and the later Neoplatonists approached and incorporated it, yielding original insights within their doctrine of the triad of souls.

Cet article aborde premièrement deux structures triadiques concernant la doctrine περὶ ψυχῆς forgée d’abord par Jamblique et adoptée ensuite par deux de ses successeurs, Proclus et Hermias d’Alexandrie. En particulier, nous voudrions proposer deux moments d’analyse. Dans une première partie, nous essayerons de dresser un tableau précis de la classification triadique des âmes humaines en âmes de première classe, âmes de deuxième classe et âmes de troisième classe: nous désignerons cette classification sous le nom de «triade des âmes». Dans ce cadre, une attention particulière sera accordée à la première

classe d'âmes, appelées «âmes pures et parfaites». Celles-ci occuperont une place de choix tout au long de ce texte en raison de leur statut ontologique *sui generis*. Dans une seconde partie, nous essayerons ensuite d'esquisser ce que nous proposerions de définir comme la «méréologie supérieure» de l'âme, c'est-à-dire la méréologie de l'âme concernant les trois «parties», les trois «aspects» ou les trois «composantes» supérieures de l'âme humaine, à savoir διάνοια, νοερόν, εἶν: il s'agit d'une structure triadique que nous désignerons comme «triade *dans* les âmes». Enfin, à la lumière des considérations sur les deux triades néoplatoniciennes, nous mobiliserons dans la dernière partie du texte «la triade *dans* les âmes» chez Platon, à savoir λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν, dans le but de montrer comment Jamblique et les Néoplatoniciens tardifs l'ont abordée et intégrée avec des résultats originaux dans leur doctrine de la triade *des* âmes.

La triade des âmes

Dans le *De anima*, après avoir brièvement présenté les doctrines psychologiques de certains philosophes platoniciens¹, Jamblique expose son opinion en la matière, laquelle repose sur l'hypothèse fondamentale qu'il existe différents types de descente dans le sensible en fonction de différents buts (τέλη) de la descente elle-même. En d'autres termes, comme les fins pour lesquelles les âmes s'incarnent dans le monde sensible différent, les modalités de leur descente varient également. Ainsi, selon Jamblique, les âmes sont distinguées en trois catégories, cette distinction étant fondée sur le dessein de leur incarnation dans le sensible. Les âmes de première classe, ailleurs définies dans le *De anima* comme «pures et parfaites»², descendent dans le sensible pour accomplir une mission salvifique (ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ καθάρσει καὶ τελειότητι τῶν τῆδε

1. Voir Iambl. *De an.* 28 Finamore-Dillon (*apud* Stob. *Anth.* I, 49, 40, 2-20 Wachsmuth-Hense), où, toutefois, Atticus est le seul à être cité explicitement. Atticus ainsi que «d'autres Platoniciens» soutiennent à tort, d'après Jamblique, qu'il n'existe qu'un seul mode d'association des âmes avec les corps: au moment de la conjonction, une âme irrationnelle, désordonnée et matérielle serait déjà en place, et l'âme rationnelle viendrait s'y ajouter pour y instaurer l'ordre. Sur le *De anima* de Jamblique, cf. B. Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalchis. Exégète et philosophe*, Aarhus, Universitetsforlaget i Aarhus, 1972, p. 197-212; J.F. Finamore et J.M. Dillon, *Iamblichus. De Anima. Text, Translation, and Commentary* by J. F. Finamore and J. M. Dillon, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002; C. D'Ancona, «À propos du *De anima* de Jamblique», dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 90, 4 (2006), p. 617-640; L.I. Martone, *Giamblico, De Anima: i frammenti, la dottrina*. Prefazione di Henri Dominique Saffrey, Pisa, Pisa University Press, 2014.

2. Voir Iambl. *De an.* 28, 10-11 (*apud* Stob. *Anth.* I, 49, 40, 12-13).

κατιούσα)³; les âmes de second ordre se retrouvent dans le sensible pour s'entraîner et corriger leurs propres mœurs (διὰ γυμνάσιαν καὶ ἐπανόρθωσιν τῶν οἰκειῶν ἡθῶν); enfin, les âmes de troisième classe descendent dans le sensible pour expier une peine et sont complètement empêtrées dans le sensible (ἐπὶ δίκῃ καὶ κρίσει)⁴. Dans le chapitre 30 du *De anima*, en tout cas, Jamblique présente une double distinction. D'une part, il envisage des âmes impassibles (ἀπαθής) et non contaminées (ἀκήρατοι), en utilisant un vocabulaire clairement emprunté à la palinodie du *Phèdre*⁵. D'autre part, il décrit les âmes sujettes aux passions dans le sensible, puisqu'avant même de s'incarner, celles-ci étaient remplies de désirs et de passions: dans cette dernière catégorie sont inclus les deux groupes inférieurs de *De an.* 29, selon le degré de contamination⁶. La théorie des trois classes psychiques apparaît également dans un passage célèbre du *De mysteriis*:

Le grand troupeau des hommes est subordonné à la nature, il est gouverné par des puissances naturelles et regarde en bas vers les œuvres de la nature, il exécute ce qui est disposé par la fatalité, se range dans ce qui est achevé par la fatalité, et toujours produit le raisonnement pratique au sujet des seules choses conformes à la nature. Quelques-uns, en petit nombre, faisant usage d'une certaine puissance surnaturelle de l'intellect, s'écartent de la nature pour aller vers l'intellect séparé et sans mélange: lesquels deviennent du même coup supérieurs aux puissances naturelles. Certains, intermédiaires entre ces deux groupes, se portent vers ce qui est au milieu entre la nature et l'intellect pur, et les uns suivent l'un et l'autre, les autres mènent une vie qui est un mélange des deux, d'autres enfin se détachent des [biens] inférieurs pour se transporter vers les supérieurs⁷.

3. Sur les âmes pures chez Jamblique, cf. D.J. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 37-39 et 149-152; G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania State University Press, 1995, p. 143-147; J.F. Finamore et J.M. Dillon, *Iamblichus. De Anima, op. cit.*, p. 159-163; J.F. Finamore, «Iamblichus's Interpretation of the *Parmenides*' Third Hypothesis», dans J.D. Turner et K. Corrigan (eds.), *Plato's Parmenides and Its Heritage. Volume II: Its Reception in Neoplatonism, Jewish, and Christian Texts*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, p. 119-132.

4. Voir Iambl. *De an.* 29 (*apud Stob. Anth.* I, 49, 40, 21-29).

5. Voir Plat. *Phaedr.* 248b4; 250c1-3; 250e1; 251a2.

6. Nous reviendrons à *De an.* 30 (*apud Stob. Anth.* I, 49, 40, 34-44) *infra*, p. 149-150.

7. Iambl. *Myst.* 5, 18, p. 166, 18 – p. 167, 6 Saffrey-Segonds: ...ἡ πολλὴ μὲν ἀγέλη τῶν ἀνθρώπων ὑποτέτακται ὑπὸ τὴν φύσιν, φυσικαῖς τε δυνάμεσι διοικεῖται, καὶ κάτω πρὸς τὰ τῆς φύσεως ἔργα βλέπει, συμπληροῖ τε τῆς εἰμαρμένης τὴν διοίκησιν, καὶ τῶν καθ' εἰμαρμένην ἐπιτελουμένων δέχεται τὴν τάξιν, πρακτικὸν τε λογισμὸν αἰε ποιεῖται περὶ μόνων τῶν κατὰ φύσιν. Ὀλίγοι δὲ τινες ὑπερφυεῖ δὴ τινι δυνάμει τοῦ νοῦ χρώμενοι, τῆς φύσεως μὲν ἀφιστάνονται, πρὸς δὲ τὸν χωριστὸν καὶ ἀμιγῆ νοῦν περιάγονται, οἵτινες ἅμα καὶ τῶν φυσικῶν δυνάμεων γίνονται κρείττονες. Ἐνιοὶ δὲ μετὰ τούτων φέρονται περὶ τὰ μέσα τῆς φύσεως τε καὶ τοῦ καθαροῦ νοῦ, οἱ μὲν ἀμφοτέρω ἐφεπόμενοι, οἱ δὲ συμμικτόν τινα ἀπ' αὐτῶν ζῶν μετιόντες, οἱ δὲ ἀπολυόμενοι μὲν τῶν ὑποδεστέρων

Une anthropologie manifestement élitiste se dégage de ce texte, surtout lorsque l'accent est mis sur les indicateurs quantitatifs qui introduisent les trois classes: πολλή ἀγέλη τῶν ἀνθρώπων pour les âmes de troisième classe; ὀλίγοι pour les âmes de première classe; ἕνιοι pour celles de seconde classe⁸. Cette anthropologie va faire école, car celle-ci sera adoptée par les héritiers de Jamblique.

Si on se tourne vers le *Commentaire sur le Phèdre* d'Hermias d'Alexandrie⁹ tout en gardant à l'esprit la triade jambliquéenne qui vient d'être esquissée, il est aisé de se rendre compte qu'Hermias reflète et actualise dans les figures de Socrate, Phèdre et Lysias la théorie jambliquéenne de *De anima* 29: c'est-à-dire que Socrate représente la classe des âmes pures et immaculées, lesquelles sont descendues pour le salut, la purification et la perfection d'autrui; Phèdre, à son tour, représente la classe des âmes qui descendent pour s'améliorer; enfin, Lysias représente la classe des âmes totalement empêtrées dans le sensible, grossissant le troupeau (ἀγέλη) de *Myst.* 5, 18, auquel Hermias fait, d'ailleurs, allusion¹⁰. En effet, le chevauchement entre les trois

ἐπὶ δὲ τὰ ἀμείνονα μεθιστάμενοι (trad. H.D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, *Jamblique. Réponse à Porphyre (De Mystériis)*. Texte établi, traduit et annoté par H. D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, avec la collaboration de A. Lecerf, Paris, Les Belles Lettres, 2013). La même tripartition, qui dans le *De anima* sert à justifier l'hétérogénéité de la *καθοδος*, est également utilisée dans le *De mysteriis* pour établir une tripartition des modes théurgiques. Voir Iambl. *Myst.* 5, 18, p. 167, 6 – p. 168, 3: les âmes de première classe s'adonnent à une ritualité immatérielle et intellective; les âmes de troisième classe ne dépassent pas une *θηρησκεία* matérielle; les âmes intermédiaires, quant à elles, oscillent entre les deux modalités.

8. Sur le «petit nombre» des âmes pures Jamblique insiste ailleurs aussi: cf. Iambl. *Myst.* 5, 15, p. 163, 25 – p. 164, 3; 5, 22, p. 172, 1-10.

9. Dans le cadre de notre objectif, il n'est pas pertinent de trancher sur la paternité du *Commentaire sur le Phèdre de Platon*, que la tradition manuscrite attribue à Hermias d'Alexandrie (c. 415-455 après J.C.). Cependant, la *communis opinio* l'attribue à Syrianus, diadoque de l'Académie néoplatonicienne d'Athènes entre 430 et 433 après J.C., qui fut également le maître de Proclus et d'Hermias. Selon cette vue, Hermias aurait transcrit les enseignements de Syrianus sur le *Phèdre*, dispensés à Athènes. Nous renvoyons, pour la *vulgata*, à E. Zeller, *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig, Reiland, 1914, p. 375-383, et à C.-P. Manolea, *The Homeric Tradition in Syrianus*, Ant. Stamoulis 2004, p. 42-58; pour l'attribution à Hermias, cf. C. Moreschini, «Alla scuola di Siriano: Ermia nella storia del Neoplatonismo», dans A. Longo (éd.), *Syrianus et la Métaphysique de l'Antiquité Tardive*. Actes du Colloque International, Université de Genève, 29 Septembre – 1^{er} Octobre 2006, Napoli, Bibliopolis, 2009, p. 515-578; S. Fortier, «The Nature of the Scholia on Plato's Phaedrus», dans *Phronesis*, 63 (2018), p. 449-476; B. Neola, *Il Platonismo di Ermia di Alessandria. Uno studio sugli In Platonis Phaedrum Scholia*. Prefazione di Claudio Moreschini, Napoli, Loffredo Editore, 2022.

10. Voir Herm. *In Phaedr.* 71, 14-23 Lucarini-Moreschini. Une dynamique tout à fait similaire à celle esquissée par Hermias se retrouve également dans le *Commentaire sur le Premier Alcibiade* par Proclus, qui interprète ainsi la relation entre Socrate, Alcibiade et les amants vulgaires de ce dernier: voir N. D'Andrès, *Socrate Néoplatonicien. Une science de l'amour*

personnages du *Phèdre* et les trois classes d'âmes pourrait constituer l'une des raisons pour lesquelles le *Phèdre* platonicien a reçu un rang si prestigieux au sein du *curriculum* établi par Jamblique, c'est-à-dire au sein de cet ensemble des textes qui représentait dans l'Antiquité tardive «les Écritures de l'Hellénisme»¹¹ : en plus de révéler, au moyen de la palinodie de Socrate, les notions théologiques les plus sublimes¹², ce dialogue met aussi en scène plastiquement, avec les trois personnages qui l'animent, la conceptualisation théorique de la psychologie jambliquienne. De surcroît, la circonstance pour laquelle le lexique jambliquéen de *De anima* 29-30 est profondément redevable à la palinodie de Socrate¹³ laisse croire que Jamblique voyait dans le *Phèdre* non seulement et pas tant un réservoir lexical utile à sa théorisation, mais aussi et surtout sa mise en scène. D'ailleurs, il est bien connu que, dans le *Phèdre*, Platon expose des théories (sur l'amour, sur l'âme, sur la rhétorique, etc.) et, en même temps, les met en scène¹⁴ : Jamblique devait être tout aussi bien conscient de cet aspect, sauf que, bien sûr, il superpose sa propre doctrine psychologique sur le texte platonicien, comme nous le verrons par la suite.

Il est éclairant d'analyser successivement l'exégèse jamblichéenne en *In Phaedr.* fg. 5b et celle d'Hermias en *In Phaedr.* 35, 1-4, et cette analyse confirmera le fait que Socrate était vu comme une âme pure de première

dans le *Commentaire de Proclus sur le Premier Alcibiade*, Paris, Vrin, 2020. D'ailleurs, Proclus lui-même renvoie à Jamblique pour cette lecture : voir Iambl. *In Alc.* fg. 5 Dillon.

11. P. Athanassiadi, «The Oecumenism of Iamblichus: Latent Knowledge and Its Awakening», dans *The Journal of Roman Studies*, 85 (1995), p. 244-250, p. 249. Sur le canon de Jamblique, voir A.-J. Festugière, «L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V^e/VI^e siècles», dans *Museum Helveticum*, 26, 4 (1969), p. 281-296; Ph. Hoffmann, «What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators», dans M.L. Gill et P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden – Oxford – Carlton, Blackwell Publishing, 2006; H. Tarrant, «Platonist Curricula and Their Influence», dans P. Remes et S. Slaveva-Griffin (eds.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, London – New York, Routledge 2014, p. 15-19.

12. D'après Proclus, par exemple, les révélations de Socrate dans la palinodie concernent τὰ μυστικὰ πράγματα : voir Procl. *Theol. Plat.* 4, 5, p. 18, 23-25 Saffrey-Westerink. Le livre IV de sa *Théologie platonicienne* est consacré à l'ordre des dieux intelligibles-intellectifs, que Socrate aurait révélé de façon énigmatique dans la palinodie. Son condisciple Hermias, par contre, fait de ce qui est unifié, de l'intellect, et de l'un des dieux l'objet de la palinodie : voir Herm. *In Phaedr.* 85, 14 – 86, 20. Sur le *Phèdre* comme dialogue théologique voir également Anon. *Proll.* 26, 12-34 Westerink.

13. Cf. J.F. Finamore et J.M. Dillon, *Iamblichus. De Anima*, cit., *ad loc.*; C. D'Ancona, «À propos du *De anima* de Jamblique», art. cit.; L.I. Martone, *Giamblico, De Anima*, cit., *ad loc.*

14. La bibliographie sur ce sujet est désormais trop riche pour être énumérée dans une note en bas de page de façon exhaustive. Nous nous limitons donc à renvoyer à l'analyse récente de A. Vasiliu, *Montrer l'âme. Lecture du Phèdre de Platon*, Paris, Sorbonne Université Presses, 2021.

classe¹⁵ et que la *quaestio* de la *κάθοδος* jouait un rôle majeur dans le débat philosophique de l'Antiquité tardive. Damascius, qui nous transmet l'opinion de Jamblique sur la question épineuse de la (nécessité de la) descente de l'âme dans le monde sensible, se demande comment Jamblique peut, d'une part, accepter l'axiome de la nécessité de la descente, selon lequel l'âme en tant que telle doit descendre de l'intelligible¹⁶, et, de l'autre, le rejeter lorsqu'il s'agit des âmes qui retournent à l'ancien état de perfection¹⁷. Damascius relate les trois solutions proposées par Jamblique: soit les âmes pures ne descendent pas durant une certaine période, où la nécessité de la descente n'est pas contraignante; soit parce que le mode de vie qui leur est propre ne penche pas vers le devenir; soit pour autant que la forme de leur vie n'est pas altérée par le devenir et ne rompt jamais son lien avec les entités d'en haut. Parmi ces explications, Jamblique aurait penché pour la troisième, du moins dans ses *Lettres*¹⁸. Ainsi, les âmes pures descendent, il est vrai, dans le monde sensible en tant qu'âmes, mais d'une certaine manière, du fait de leur vie inaccessible au devenir (*ἀγέννητος*) et de leur connexion ininterrompue (*ἀδιάκοπος*) avec l'intelligible, on pourrait dire qu'elles ne descendent pas réellement¹⁹. Cet état des choses semble parfaitement reflété dans l'exégèse qu'Hermias propose dans un passage de son *Commentaire sur le Phèdre*. Phèdre souligne ironiquement que, bien qu'Athénien, Socrate semble méconnaître les environs d'Athènes,

15. Sur la figure de Socrate dans l'Antiquité tardive, cf. A. Motta, «Socratismo neoplatonico o neoplatonismo socratico? Alcune considerazioni sulla figura di Socrate nella tarda antichità», dans F. De Luise et A. Stavru (eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013, p. 354-361; D. Layne et H. Tarrant (eds.), *The Neoplatonic Socrates*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2014; N. D'Andrès, *Socrate Néoplatonicien*, cit.; B. Neola, *Il Platonismo di Ermia di Alessandria*, op. cit., p. 155-278.

16. Voir Iambl. *In Phaed.* fg. 5a (*apud* Damasc. *In Phaed.* 492, 1-2 Westerink): «Ὅτι οὐκ ἔστιν αἰεί τινα μένειν οὔτε ἐν τῷ νοητῷ, ὥς Ἰάμβλιχος· εἴπερ γὰρ κατῆλθεν, πέφυκεν κατιέναι ποτέ.

17. Voir Iambl. *In Phaed.* fg. 5b (*apud* Damasc. *In Phaed.* 548, 1-2): Πῶς ὁ Ἰάμβλιχος τὸ ἐναντίον φησὶ περὶ τῶν τελέως ἀποκαθισταμένων;

18. Iambl. *In Phaed.* fg. 5b (*apud* Damasc. *In Phaed.* 548, 2-6): «Ἡ τὰ ἀντίστροφα πάντα ἐροῦμεν, οὐδέποτε κατιέναι αὐτάς, ἢ κατὰ τινα περίοδον καθόδων αἰτίαν οὐκ ἔχουσιν ἀναγκαίαν, ἢ ὅσον γε ἐπὶ τῇ οἰκείᾳ ζωῇ μὴ ῥεπούση πρὸς γένεσιν, ἢ τὸ γε κατὰ τὸ εἶδος τῆς ζωῆς ἀγέννητον ποιουμένης τὴν κάθοδον καὶ πρὸς τὰ ἐκεῖ ἀδιάκοπον, ὥς καὶ αὐτὸς ἐν Ἐπιστολαῖς γράφει, ὑπὲρ τοῦ οἰκείου λόγου ἀπολογούμενος τὸν τρίτον ῥηθέντα τρόπον.

19. Voir aussi Damasc. *In Parm.* 259, 1-7 Ruelle, qui revoie à un autre ouvrage de Jamblique malheureusement perdu, le Περὶ ψυχῆς μεταναστάσεως ἀπὸ σώματος. Il est bien connu que, dans son commentaire à Iambl. *In Phaed.* fg. 5b, John Dillon proposait de comparer ces âmes aux Bodhisattvas: voir J. Dillon, *Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden, Brill, 1973, *ad loc.*

puisqu'il n'a pas l'habitude de sortir des murs de la ville²⁰. Le commentaire d'Hermias est assez parlant.

L'asty et le fait que Socrate ne quitte jamais la cité montrent qu'il est toujours attaché à ses propres origines et causes et aux dieux intelligibles qui lui sont propres; car la véritable patrie des âmes est le cosmos intelligible.²¹

Il nous semble qu'il y ait un parallélisme frappant entre l'exégèse d'Hermias et la théorie jamblichéenne de la descente des âmes pures, selon laquelle celles-ci ne descendent pas véritablement, dans la mesure où elles maintiennent un lien ininterrompu avec les réalités d'en haut tout en pénétrant dans le monde sensible²². La descente dans le monde sensible sans rupture avec le monde intelligible, ainsi que le lien ininterrompu avec l'intelligible, concepts formalisés par Jamblique en réponse à des passages ambigus du *Phèdre* lui-même²³, sont symbolisés par Hermias par l'habitude de Socrate de ne jamais quitter l'*asty* d'Athènes, représentant ainsi l'image de la patrie intelligible. Le contact (συνάφεια) avec l'intelligible, maladroitement assuré, selon Proclus, par la doctrine plotinienne de l'âme non descendue²⁴, se traduit précisément

20. Voir Plat. *Phaedr.* 230c6-d2: «Et toi, mirifique ami, tu es bien le plus extraordinaire quidam qui se voie! C'est réellement ce que tu dis: tu fais l'effet d'un étranger qu'on guide, et non pas d'un indigène. Le fait est que tu ne quittes jamais la ville, ni pour voyager au-delà de la frontière, ni tout compte fait, si je m'en crois, pour sortir hors les Murs!» (trad. L. Robin, *Platon. Œuvres complètes. Tome IV – 3e partie: Phèdre*. Texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1933).

21. Herm. *In Phaedr.* 35, 1-4: Τὸ δὲ ἄστου καὶ τὸ μηδέποτε ἐξίεναι τοῦ ἄστεος τὸν Σωκράτη δηλοῖ τὸ αἰετῶν οἰκείων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν, καὶ τῶν νοητῶν καὶ οἰκείων ἑαυτοῦ θεῶν ἔχεσθαι αὐτόν· ἡ γὰρ ἀληθὴς πατρὶς τῶν ψυχῶν ὁ νοητός ἐστι κόσμος (notre traduction).

22. Hermias aurait pu découvrir la doctrine de Jamblique dans les *Lettres*, où elle était apparemment défendue selon Damascius. Il est également possible que son exégèse de *Phaedr.* 230c6-d2 reflétait la pensée de Jamblique déjà, qui, entre autres, aurait écrit le tout premier *Commentaire* néoplatonicien sur le *Phèdre* de Platon – un texte qui, malheureusement, n'a pas survécu. En tout cas, même si l'exégèse spécifique de *Phaedr.* 230c6-d2 pourrait effectivement être issue du *Commentaire* de Jamblique, la doctrine sous-jacente à cette exégèse aurait pu être présente dans d'autres œuvres quasiment perdues de Jamblique, telles que le *De anima* et le *Περὶ ψυχῆς μεταναστάσεως ἀπὸ σώματος*, en plus des *Lettres*.

23. En fait, en *Phaedr.* 248c3-5, Platon laisse la possibilité ouverte que certaines âmes puissent ne pas (ou ne plus) descendre dans le sensible, à condition qu'elles parviennent à maintenir leur regard constamment tourné vers les Formes.

24. Voir Procl. *In Parm.* 948, 18-20 Cousin. Il va sans dire, par contre, que les Platoniciens après Plotin, avec la seule exception de Théodore d'Asinè, refusèrent catégoriquement la doctrine plotinienne: cf. Herm. *In Phaedr.* 167, 3-6; Procl. *Elem. Theol.* 211, 1-2 Dodds; *In Tim.* 3, 333, 28-30 Diehl; cf. C. Steel, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism; Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Bruxelles,

dans le lien ininterrompu (ἀδιάκοπος) postulé par Jamblique et reconnu par Hermias à Socrate (τὸ ἀεὶ ἔχουσιν). D'ailleurs, il faut insister sur la circonstance qu'au moment où il s'entretient avec Phèdre, Socrate se trouve *hors* les murs de la ville. En fait, les âmes pures sont justement envoyées depuis la dimension intelligible (la ville d'Athènes) à celle du sensible (hors les murs d'Athènes)²⁵ pour sauver, purifier et rendre parfaites les âmes de seconde classe, représentées par Phèdre, lesquelles se trouvent dans le sensible (encore, hors les murs d'Athènes) pour s'améliorer et se corriger²⁶. Bref, Socrate, en tant qu'âme pure, apporte son aide à Phèdre, une âme intermédiaire, pour remonter vers l'intelligible en s'affranchissant de l'influence néfaste de son vil amant, Lysias, une âme de troisième ordre: cette structure conceptuelle, selon les Néoplatoniciens, est ce qui sous-tend la scène dépeinte dans le dialogue, où Socrate rencontre Phèdre dans la campagne d'Athènes et le ramène vers la cité.

Maintenant, pour mieux comprendre comment Jamblique envisageait une présence ἀγέννητος dans la γένεσις, il nous faut nous pencher sur la caractéristique la plus saillante des âmes pures: leur activité intellectuelle. Si nous revenons au *De anima* de Jamblique, en particulier le paragraphe 28, nous constatons qu'il décrit les âmes pures et parfaites (αἱ καθαρὰὶ ψυχὰὶ καὶ τέλειαι) comme venant habiter les corps d'une manière pure (καθαρώς),

Palais der Academiën, 1978; H.J. Blumenthal, «The Psychology of Plotinus and Later Platonism», dans J.J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, 1997, p. 269-290; A. Longo, «Note sulla dottrina plotiniana dell'anima non discesa», dans M. Bonelli et A. Longo (a cura di), *Quid est veritas? Hommage à Jonathan Barnes*, Napoli, Bibliopolis, 2010, p. 219-231; B. Neola, «L'«uno» e l'«intelletto» dell'anima umana: ricezioni neoplatoniche del *Fedro* di Platone», dans *Méthexis*, 33, 1 (2021), p. 197-222.

25. En effet, une caractéristique des âmes pures est qu'elles ne sont pas simplement descendues dans le sensible, mais, plus précisément, elles y ont été envoyées, pour accomplir une mission sotériologique à l'égard des âmes de seconde classe. Sur la doctrine de l'envoi des âmes pures, cf. Iambl. *Vit. Pit.* 2, 8, 1-6 Klein; Herm. *In Phaedr.* 1, 5-6; B. Neola, «Divine Sending and Ontological Models in Late Antiquity», dans *Studia graeco-arabica*, 13 (2023), p. 25-48.

26. Cette disposition vers le haut, cette aspiration anagogique à l'ἐπιστροφή des âmes intermédiaires trouve son expression dans l'interprétation qu'Hermias donne à *Phaedr.* 227a3, où le jeune homme déclare «je vais de ce pas me promener hors des Murs». Selon Hermias, cette déclaration de Phèdre illustre son choix d'aller vers «une vie supérieure et meilleure», s'éloignant ainsi de la masse et de la voie commune (*In Phaedr.* 15, 6-19). Cependant, il est important de noter qu'en dernière analyse, les âmes pures descendent également pour le salut des âmes de troisième classe. Cela est démontré non seulement par le fait que, selon Hermias et Proclus, parfois Socrate tente de sauver et de faire bénéficier même ceux qui ne sont pas dignes de son activité divine, mais également par le fait qu'Hermias affirme *expressis verbis* que Socrate sauve Phèdre et fait en sorte que Phèdre fasse profiter à son tour Lysias: cf. Herm. *In Phaedr.* 71, 24-33; 85, 2-5; Procl. *In Alc.* 1 82, 1-4 Westerink.

sans être en proie aux passions ni privées de leur activité intellectuelle (ἀνευ παθημάτων καὶ τῆς στέρησεως τοῦ νοεῖν), contrairement aux autres âmes. Dans ce bref passage, Jamblique énonce une notion fondamentale: contrairement à toutes les autres âmes, les âmes de première classe ne subissent aucune privation d'activité intellectuelle (στέρησις τοῦ νοεῖν). Ceci n'est pas une information anodine, ni isolée au sein du *corpus* jambliquéen. Non seulement, comme nous l'avons déjà évoqué, Jamblique insiste pour que les âmes pures soient dotées d'une puissance intellectuelle surnaturelle (ὑπερφύης τις δύναμις τοῦ νοῦ), mais il soutient également qu'elles sont les seules à mener une existence *exclusivement* intellectuelle et à suivre le mode de vie de l'intellect (κατὰ νοῦν μόνον καὶ τὴν τοῦ νοῦ ζωὴν τὸν βίον διάγοντες)²⁷. L'absence d'une στέρησις τοῦ νοεῖν sert à Jamblique pour étayer sa doctrine de la descente des âmes pures, car, étant donné que, en tant qu'âmes, elles doivent *physiquement* descendre, leur intacte activité intellectuelle brouille leur présence dans le sensible de façon que, dans leur cas, la dimension intelligible et celle sensible finissent par se chevaucher. Cet effondrement des bornes ontologiques répond à une nécessité de σωτηρία envers les autres âmes, lesquelles ne sont pas en mesure de se procurer par elles-mêmes le salut, c'est-à-dire, l'ἐπιστροφή²⁸.

Il ne sera donc pas surprenant de voir que, selon Hermias, Socrate est l'image des trois mouvements que la raison attribue à l'intellect, à savoir le mouvement circulaire (κίνησις κατὰ κύκλον), le mouvement hélicoïdal (κίνησις ἐλικοειδής) et celui en ligne droite (κίνησις κατ' εὐθύ)²⁹. L'autoréflexivité, c'est-à-dire se tourner vers soi-même (πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφειν), correspond au mouvement circulaire de l'intellect. Donc, Socrate incarne le mouvement intellectif par excellence. Encore une fois, il est important de souligner que, quand il s'agit des âmes pures, les bornes ontologiques restent fluides: qu'il soit dans ou hors de la dimension sensible, Socrate se tourne tout autant vers lui-même, soutient Hermias³⁰. Toutefois, étant donné que l'activité socratique

27. Voir Iambl. *Myst.* 5, 18, p. 167, 19-20.

28. Pour l'identification entre σωτηρία, d'une part, et ἀναγωγή ou ἐπιστροφή, de l'autre, voir déjà Porph. *Ad Marc.* 24, 6 Pötscher; M.B. Simmons, *Salvation in Late Antiquity. Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

29. Voir Herm. *In Phaedr.* 22, 1-9; B. Neola, *Il Platonismo di Ermia di Alessandria*, op. cit., p. 247-254. Les concepts ici exploités par Hermias sont développés systématiquement par Proclus dans son *Commentaire* au premier livre des *Eléments* d'Euclide: voir A. Lernoùld (éd), *Études sur le Commentaire de Proclus au premier livre des Eléments d'Euclide*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2010; M. Rashed, *L'héritage aristotélicien. Textes inédits de l'Antiquité*. Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 303-325.

30. Voir Herm. *In Phaedr.* 22, 5-7: ὁ δὲ καὶ ὅπου ποτ' ἤ καὶ ἐκτὸς καὶ ἐντὸς τῶν αἰσθητῶν, ὁμῶς πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρεφόμενος.

est aussi une activité relationnelle en tant qu'évergétique, l'exégète ne pouvait pas se contenter de souligner uniquement l'aspect autoréflexif de l'activité intellectuelle de Socrate, mais il devait également en montrer son lien avec l'autre: c'est pourquoi Socrate est également l'image du mouvement hélicoïdal et du mouvement en ligne droite. Le mouvement hélicoïdal se manifeste par le fait que l'intellect se donne à la pensée discursive, qu'il guide pour la conduire à l'état cognitif authentique. Cette relation est rendue explicite par la relation entre Socrate et Phèdre: dès que Socrate saisit Phèdre, personnage qu'Hermias assimile à la *διάνοια*, le jeune homme commence à se tourner vers lui-même. Enfin, Socrate est image également du mouvement en ligne droite, car il s'occupe toujours de la pensée discursive, c'est-à-dire de Phèdre, mais non plus en la considérant en elle-même, mais plutôt en examinant ses objets: c'est-à-dire qu'à la pensée discursive l'intellect offre ses prémisses immédiates, lui permettant ainsi de discerner si une opinion est correcte ou fausse. Cette dynamique est symbolisée, encore une fois, par la relation entre Socrate, Phèdre et Lysias: Socrate (intellect selon le mouvement en ligne droite) ne s'adresse plus directement à Phèdre (pensée discursive), mais il examine la thèse de Lysias (objet de la pensée discursive)³¹. Donc, de la même manière que l'âme immaculée de *Myst.* 5, 18, Socrate est une expression de l'intellect et se distingue des âmes intermédiaires, lesquelles oscillent entre le raisonnement pratique (*πρακτικὸς λογισμός*) – auquel se limitent seulement les âmes de troisième classe comme Lysias – et l'intellect pur (*καθαρὸς νοῦς*) – auquel se limitent seulement les âmes de premier ordre comme Socrate.

Or, nous avons également vu que, dans *Myst.* 5, 18, Jamblique mentionne l'absence de privation d'activité intellectuelle conjointement avec un autre aspect, à savoir, l'absence de passion: *ἄνευ παθημάτων*. Ces deux caractéristiques, l'apathie et l'intellection, sont étroitement liées. C'est encore une fois Hermias qui met en évidence cette relation. Il prend soin de clarifier l'expression «passion divine» (*θεῖον πάθος*) qui apparaît dans le *Phèdre* en référence à Socrate³². La justification d'Hermias repose entièrement sur la coexistence de l'adjectif «divin» (*θεῖος*) et du nom «passion» (*πάθος*). Mieux, tout en mettant l'accent sur l'adjectif, Hermias justifie le choix du nom. La passion de Socrate n'a rien à voir avec les passions humaines, comme celle dissolue de Lysias, mais elle satisfait à la nature évergétique et providentielle de Socrate. Dès lors, la passion de Socrate peut être interprétée soit comme un zèle fervent pour le salut des autres, soit comme une disposition favorable à recevoir les illuminations divines³³. Bref, Hermias suit encore une fois Jamblique, selon lequel les âmes

31. Voir Herm. *In Phaedr.* 22, 8-21.

32. Voir Plat. *Phaedr.* 238c5-6: Ἀτάρ, ὃ φίλε Φαῖδρε, δοκῶ τι σοί, ὥσπερ ἐμαντῶ, θεῖον πάθος πεπονθέναι;

33. Voir Herm. *In Phaedr.* 58, 58, 5-11; 33-59, 5.

de première classe restent à l'abri des passions (ἄνευ παθημάτων) et sans privation d'activité intellectuelle (ἄνευ στερήσεως τοῦ νοεῖν), même lorsqu'elles se trouvent sur terre. En tant qu'âmes salvifiques, les âmes de première classe ne peuvent pas se restreindre au seul mouvement autoréflexif de l'intellect, mais elles doivent expérimenter une forme de passion (divine), laquelle ne doit cependant pas être entendue comme une passion humaine, mais plutôt comme une volonté de se donner à l'autre (mouvement hélicoïdal et en ligne droite) afin d'accomplir une mission de salut. Ainsi, la fonction unique et véritablement divine de ces âmes consiste à remplir la fonction de l'intellect qui amène l'âme à la perfection ou, selon l'analogie géométrique, qui insuffle à l'âme son mouvement circulaire. L'âme pure agit alors comme un véritable intellect externe qui descend pour permettre à autrui d'entamer son mouvement circulaire et, de ce fait, perfectionne l'âme de seconde classe: car celle-ci, dont l'intellect n'est pas actif ou du moins est entravé par l'implication dans le monde sensible favorisée par les contacts avec les âmes de troisième classe, est incapable d'amorcer par elle-même son propre mouvement autoréflexif.

La triade dans les âmes

Pour mieux comprendre comment les rapports à l'intérieur de la triade des âmes s'entrelacent, le moment est désormais venu d'aborder la deuxième triade de cette étude, à savoir la triade *dans* les âmes. Pour clarifier tout de suite ce que nous entendons par «triade dans les âmes», nous proposons de partir d'un passage très éclairant tiré du *Commentaire* d'Hermias. Celui-ci affirme sans ambiguïté que, dans la mesure où l'âme tire son existence des dieux, elle possède l'un; ensuite, dans la mesure où elle tire son existence de l'Intellect, elle possède une composante intellectuelle; enfin, dans la mesure où elle tire son existence d'elle-même, l'âme possède également la pensée discursive qui, *ipso facto*, représente l'ἰδίωμα de l'âme³⁴. Voilà la deuxième triade que nous avons l'intention d'aborder³⁵. La triade διάνοια-νοερόν-ἐν représente le sommet de la structure ontologique de l'âme humaine.

34. Voir Herm. *In Phaedr.* 89, 1-8: Καθὸ μὲν οὖν ἐκ θεῶν ὑφίσταται, ἔχει τὸ ἐν, ὃ καὶ πάσας αὐτῆς τὰς δυνάμεις καὶ πᾶν τὸ πλῆθος ἐνίξει καὶ ἐνοῖ εἰς ἐν, καὶ πρῶτον δέχεται τὰ ἀγαθὰ ἐκ θεῶν καὶ ἀγαθοειδῆ ποιεῖ τὴν πᾶσαν τῆς ψυχῆς οὐσίαν, καθὸ καὶ συνάπτεται τοῖς θεοῖς καὶ ἐνοῦται πρὸς αὐτούς. Καθὸ δὲ ἐκ νοῦ ὑφίσταται, ἔχει τὸ νοερόν, καθὸ ἀπλαῖς ἐπιβολαῖς καὶ οὐ διεξοδικῶς αἰρεῖ τὰ εἶδη, καθὸ καὶ συνάπτεται τῷ ὑπὲρ ἑαυτὴν νῷ. Καθὸ δὲ καὶ ἑαυτὴν ὑφίστησιν, ἔχει τὸ διανοητικόν, καθὸ ἐπιστήμας τε καὶ θεωρήματα πολλὰ γεννᾷ καὶ διεξοδικῶς ἐνεργεῖ καὶ συλλογίζεται ἀπὸ τῶν προτάσεων τὸ συμπέρασμα.

35. Nous avons déjà traité de cette triade dans B. Neola, «'Upper' Mereology of Human Soul and Salvation according to Hermias of Alexandria», dans *Vox Patrum*, 82

La *διάνοια* est proprement l'*ἰδίωμα* de l'âme, ce qui signifie que l'essence même de l'âme est constituée par la pensée discursive. Il s'agit d'une pensée transitive, qui passe d'un objet à un autre et qui a continuellement besoin de recourir aux prémisses immédiates de l'intellect, ce dernier étant la composante la plus élevée de la *διάνοια*. Si elle est correctement entraînée, ses opérations cognitives doivent viser à la projection (*προβολή*) des principes rationnels éternels et innés, dont l'âme est dotée depuis l'éternité en tant que don du Démonstrateur³⁶. Par «projection», il faut entendre un processus cognitif très proche de l'articulation (*διάρθρωσις*) stoïcienne³⁷, selon lequel l'âme «projette», c'est-à-dire, devient pleinement consciente du bagage de connaissances qu'elle possède³⁸. Bien entendu, l'articulation stoïcienne ne se fonde pas sur l'innéisme des Formes dû à la vision prénatale de l'intelligible, comme c'est le cas pour les Platoniciens³⁹, mais sur l'idée que l'âme, en tant que rationnelle, possède des conceptions communes (*κοινὰ ἔννοιαι*) et naturelles (*φυσικὰ ἔννοιαι*) qu'elle doit articuler – une tâche que le sage seulement est en mesure de mener à bien. Pourtant, ce processus dianoétique est très souvent empêché par des *ἐμπόδια*, des obstacles sensibles qui entravent la «projection». Or, en tant qu'intellect relationnel, Socrate délivre Phèdre, en tant que pensée discursive, de ces *ἐμπόδια* en réveillant la *δύναμις αὐτοκίνητος* de Phèdre lui-même pour que le jeune homme franchisse le pas envers le niveau cognitif supérieur, celui de l'intellection⁴⁰. Il n'en reste pas moins que

(2022), p. 31-52, où notre objectif était de démontrer les répercussions de cette structure ontologique sur le plan éthique et déontologique.

36. Cf. Herm. *In Phaedr.* 67, 17-34; Procl., *Elem Theol.* 194 Dodds; Olymp. *In Phaed.* 4, 2, 7-8 Westerink; C. Helmig, *Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012.

37. Voir R. Chiaradonna, «Platonismo e teoria della conoscenza stoica tra II e III secolo d. C.», dans C. Helmig et M. Bonazzi (eds.), *Platonic Stoicism – Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven, Leuven University Press, 2008, p. 209-242.

38. L'âme est censée rendre cette gnose intérieure «stable» (*μένουσα*) et «inoubliable» (*ἀνεπίληστον*): voir Herm. *In Phaedr.* 28, 18-20; B. Neola, «Sulla gnoseologia neoplatonica: ovvero sull'integrazione dell'articolazione stoica e dell'universale aristotelico», dans *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 2/21 (2021), p. 475-484.

39. Voir G. Boys-Stones, «Alcinous, *Didaskalikos* 4: In Defence of Dogmatism», dans M. Bonazzi et V. Celluprica (a cura di), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 203-234, en partic. p. 213.

40. C'est ainsi qu'Hermias interprète *Phaedr.* 241e5-6: «Je le dis donc d'un seul trait: tout ce que nous avons vilipendé chez l'un, le contraire en revient à l'autre à titre de biens». Avec ces mots, Socrate met un terme à son premier discours, qui précède la palinodie; Phèdre, cependant, s'attendait à ce qu'il continue pour décrire les bienfaits associés à celui qui n'aime pas. D'après Hermias, donc, ce discours sert simplement à délivrer Phèdre des obstacles (*τὰ ἐμπόδια μόνον ὑπεξαίρει*), les *λήματα* qui bloquent la vue des yeux de son âme, «afin que le jeune homme projette lui-même la vérité de par

la *διάνοια*, cette partie si faible et instable, est l'*ιδίωμα* de l'âme, car celle-ci tire une parcelle de son existence de soi-même, de sorte que la pensée discursive relève à proprement parler du *ψυχικόν*⁴¹.

Ensuite, vient le *νοερόν*, dont l'activité surnaturelle, comme nous l'avons déjà vu, représente la caractéristique particulière des âmes pures. Cette composante permet à l'âme d'atteindre, par le truchement d'intuitions simples et immédiates, les formes intelligibles et d'entrer en contact avec l'intellect au-dessus d'elle. La composante intellectuelle de l'âme, laquelle, en tant que sommet de la pensée discursive et, donc, de l'âme rationnelle, peut bien être entendue comme un *λόγος* rendu intellectif (*νοοειδής*) permet à l'âme de partager les objets de l'intellect substantiel qui la précède immédiatement, à savoir l'intellect particulier⁴². Cette participation intellectuelle est conçue comme une irradiation lumineuse, où une lumière plus petite est comme enveloppée par une lumière plus grande⁴³. Pour atteindre ce niveau, il faut purifier préalablement l'âme de toutes accréions sensibles et se dépouiller même de la pensée discursive: ce qui se produit non sans la médiation de certains êtres supérieurs, tels que les anges et les démons⁴⁴. Enfin, l'*ἀεὶ νοεῖν* n'appartient pas à l'âme, contrairement à ce que Plotin semblait enclin à penser⁴⁵. La *δύναμις γνωστική* la plus haute de l'âme est le *δυνάμει νοῦς*⁴⁶, une *διάθεσις* intellectuelle⁴⁷

soi-même»: voir Herm. *In Phaedr.* 67, 8-17. Cette dynamique a toutefois une portée historique, en ce sens qu'elle maintient l'image d'un Socrate «sage-femme» qui n'implante pas des notions mais se limite à faciliter l'accouchement de l'âme d'autrui: «c'est pour cette raison qu'il dit ne pas être le maître de qui que ce soit, car quant à lui, tel un médecin, il se limite à éliminer les obstacles et les sécrétions des yeux, et le reste, c'est l'âme elle-même, grâce à sa puissance automotrice, qui projette la vérité qu'elle possède essentiellement depuis toujours, de la part du Démon» (*In Phaedr.* 67, 22-26).

41. L'âme tire une partie de sa subsistance de soi-même en procurant à elle-même l'*εὔ εἶναι* – l'*ἐαυτὴν τελειοῦν* – et, si l'on considère, comme c'est effectivement le cas, que l'*εὔ εἶναι* dépasse axiologiquement le simple *εἶναι*, alors l'âme doit également procurer à elle-même l'être: voir Herm. *In Phaedr.* 89, 10-14. Le *ψυχικόν ιδίωμα* apparaît au moment où l'âme s'avance du domaine intellectif pour embrasser le psychique, tandis que, quand elle s'éloigne ensuite de ce degré de l'être, l'âme s'approprie la vie irrationnelle dans le devenir: voir Herm. *In Phaedr.* 93, 22-27.

42. Voir Procl. *In Tim.* 1, 245, 13-25; S. Fortier, «Proclus on the Climax of the *Phaedrus* (247c6-d1)», dans S. Delcomminette, P. D'Hoine et M.-A. Gavray (eds.), *The Reception of Plato's Phaedrus from Antiquity to the Renaissance*, Leiden-Boston, Brill, 2020, p. 199-218.

43. Voir Procl. *In Alc.* 1 44, 11-17; *In Tim.* 1, 245, 22-31; 246, 5-9; D.G. MacIsaac, «The Nous of the Partial Soul in Proclus' *Commentary on the First Alcibiades of Plato*», dans *Dionysius*, 29 (2011), p. 29-60.

44. Voir Procl. *In Tim.* 1, 245, 13-22.

45. Voir Procl. *Elem. Theol.* 184.

46. Voir Herm. *In Phaedr.* 88, 24-26.

47. Voir Iambl. *De an.* 31 (*apud* Stob. *Anth.* I, 49, 41, 2-14); 48 (*apud* Stob. *Anth.* I, 49, 67, 7-16).

susceptible d'être activée, mais sûrement pas un μέρος de l'âme engagé dans une contemplation éternelle de l'intelligible.

Finalement, chaque âme est également dotée d'une composante que l'on peut comprendre soit comme le sommet du νοερόν soit comme quelque chose au-dessus de l'intellect: il s'agit de l'«un de l'âme» ou de la «fleur de l'intellect»⁴⁸. Conçu comme étant «au-delà de la pensée discursive et au-delà de l'intellect en elle»⁴⁹, cette «partie» de l'âme est d'une nature qui n'est pas proprement psychique, car elle ne relève pas du ψυχικόν, mais plutôt du θεϊόν⁵⁰. Il s'agit de la partie que Jamblique considère comme étant le dieu à l'intérieur des âmes⁵¹. Comme l'un de l'âme est divin, il est toujours uni au divin⁵². Néanmoins, l'âme n'est pas toujours consciente de son un. Hermias le décrit comme quelque chose qui semble normalement endormi et relâché⁵³. Quand il est réveillé, par contre, l'âme éprouve la ἐνωσις. À ce stade, les concepts d'appréhension et de connaissance, qui constituent l'aboutissement de l'activité de la pensée discursive aussi bien que de l'intellection pure, sont dépassés pour laisser place aux concepts d'union et de conjonction intime. Le domaine de l'éros remplace celui de la gnose et dévoile le divin comme un objet d'amour et de désir plutôt que de connaissance et de démonstration⁵⁴. L'un de l'âme définit l'espace de la mystique néoplatonicienne. Il est le lieu de la lumière divine⁵⁵, laquelle est perçue par le véhicule lumineux de l'âme, à savoir, le «corps» premier, incorruptible et éternel⁵⁶ parmi ceux qu'une âme peut – et doit –

48. Cf. G. Shaw, *Theurgy and the Soul*, op. cit., p. 118-119; R. Chlup, *Proclus. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 163-169; C. Addey, «The Role of Divine Providence, Will and Love in Iamblichus' Theory of Theurgic Prayer and Religious Invocation», dans E. Afonasin, J. Dillon et J.F. Finamore (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden-Boston, Brill, 2012, p. 133-150, en partic. p. 136-140.

49. Herm. *In Phaedr.* 89, 15-16.

50. Tandis que la pensée discursive est la nature essentielle de l'âme, c'est-à-dire que l'âme est intrinsèquement ainsi, l'un de l'âme est qualifié comme ὑπαρξίς de l'âme, un principe pré-ontologique et pré-essentiel à l'intérieur de l'âme: cf. Herm. *In Phaedr.* 158, 24 – 159, 1; Procl. *Theol. Plat.* 1, 3, p. 15, 4; G. Shaw, *Theurgy and the Soul*, cit., p. 118-119.

51. Voir Iambl. *Vit. Pit.* 33, 240, 5-6.

52. Voir Herm. *In Phaedr.* 157, 10-11.

53. Voir Herm. *In Phaedr.* 89, 16-17.

54. Voir Herm. *In Phaedr.* 94, 11-13: ἡ δὲ Ἑρωτική λοιπὸν ἡνωμένην παραλαβοῦσα τὴν ψυχὴν τοῦτο τὸ ἐν τῆς ψυχῆς τοῖς θεοῖς καὶ τῷ νοητῷ ἀλλὰ συνάπτει.

55. Sur l'illumination comme dispositif pour rendre les dieux immanents, voir J.F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Chico, Scholars Press, 1985, p. 125-155; *idem*, «Iamblichus on Light and the Transparent», dans H.J. Blumenthal et E.G. Clark (eds.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, London, Bristol Classical Press, 1993, p. 55-64.

56. Voir, e.g., Procl. *Elem. Theol.* 196; 208.

revêtir⁵⁷. C'est le corps lumineux qui accueille l'illumination des dieux et amorce le processus mystique de l'enthousiasme de l'un de l'âme. Ce moment marque la disparition du gouffre entre le divin et le non-divin, où l'ἐτερότης s'efface dans la ταυτότης et où la distance entre sujet et objet est comblée et disparaît⁵⁸. Ainsi l'enthousiasme de l'un représente-t-il le dépassement ontologique de l'âme, voire sa dissolution dans un sens, car, dans cet état, celle-ci se contraint, se réduit, se dépouille de sa multiplicité intrinsèque pour s'identifier avec une seule parcelle d'elle-même, la plus unifiée et donc divine: l'âme, si on peut encore l'appeler ainsi, plonge dans la mer métaphysique⁵⁹.

Or, les spécialistes modernes diraient que Platon ne connaissait pas l'«un de l'âme». En fait, la description que nous avons brièvement donnée de l'exercice de la pensée discursive et de la composante intellectuelle de l'âme d'après les Néoplatoniciens tardifs reflète des mécanismes que Platon lui-même incluait dans la «partie» rationnelle, le λογιστικόν, de l'âme et qui, dans l'image de la ligne divisée de la *République*, sont justement partagés entre la διάνοια et la νόησις⁶⁰. Certains aspects de cette épistémologie, comme l'articulation des principes rationnels éternels et leur projection, tout comme l'identification exacte des formes intuitivement comprises par l'intellection, sont, certes, des avancements et des systématisations propres aux Néoplatoniciens, non sans une intégration irénique de quelques aspects de la théorie aristotélicienne

57. Comme l'âme, en tant que telle, ne peut qu'animer, elle doit être toujours liée à un corps, même avant la descente dans le sensible. De ce fait, les Néoplatoniciens forgent la doctrine des trois véhicules de l'âme. Le premier est le véhicule ou corps lumineux (αὐροειδής), éternellement conjoint à l'âme. Ensuite, lors de la descente, elle s'approprie des éléments, dont elle se revêt comme s'il s'agissait de chitons: ils forment le véhicule pneumatique (πνεῦμα), qui permet à l'âme de pénétrer dans le sensible et accueillir la vie irrationnelle. Une fois sur terre, l'âme anime un corps terreux, le σῶμα γήινον, avec lequel elle interagit dans le monde matériel. Après la séparation du corps, dans son chemin à rebours vers l'intelligible dont elle provient, l'âme se débarrasse de deux derniers corps et demeure seulement avec le véhicule lumineux. Cf. E.R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary* by E.R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1963 (I ed. 1933); I. Tanaseanu-Döbler, «Synesius and the Pneumatic Vehicle of the Soul in Early Neoplatonism», dans D.A. Russell et H.G. Nesselrath (eds.), *On Prophecy, Dreams and Human Imagination: Synesius, De insomniis*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 125-156; J.F. Finamore, «Proclus and the Conjunction of Soul and Body», dans S. Slaveva-Griffin et I.L.E. Ramelli (eds.), *Lovers of the Soul, Lovers of the Body. Philosophical and Religious Perspectives in Late Antiquity*, Harvard, Harvard University Press, 2022, p. 155-169.

58. Il est vrai que l'enthousiasme peut toucher tous les μέρη de l'âme, même ceux relevant de l'âme irrationnelle. Pourtant, l'enthousiasme qui provient πρώτως καὶ κυρίως καὶ ἀληθῶς ἐκ θεῶν est celui qui se manifeste dans l'espace de l'un de l'âme, car il entraîne l'union avec les dieux: voir Herm. *In Phaedr.* 89, 14 – 90, 3.

59. Le divin s'unit à soi-même, comme Jamblique lui-même le dit très clairement: voir Iambl. *Myst.* 1, 15, p. 35, 25 – p. 36, 4.

60. Voir Plat. *Resp.* 509d-511e.

des universaux⁶¹ ou de la gnoséologie stoïcienne. Mais le fond demeure fondamentalement platonicien⁶². Par contre, l'«un de l'âme», quant à lui, ne figure nulle part dans les dialogues, même pas *in nuce*. C'est ce point que Jamblique contesterait. Nous savons que la formule «fleur» de l'intellect ou de notre substance, avec laquelle Proclus nomme l'un de l'âme, est issue des *Oracles Chaldaïques*⁶³. Il est donc possible que Jamblique ait repéré dans les *Oracles* la pièce manquante de sa construction mystique. Néanmoins, à en croire Psellos, ces oracles étaient considérés comme des révélations données par les dieux et l'âme de Platon lui-même à Julien le théurge, le fils de Julien le chaldéen⁶⁴. Une nécessité devait alors s'imposer à Jamblique, celle de repérer dans le *corpus* platonicien lui-même des indices ou au moins des mentions vagues qui, à l'aide d'une exégèse orientée, pourraient soutenir la révélation chaldaïque. Jamblique serait parvenu à trouver cet indice, d'après Hermias.

Dans la palinodie de Socrate, en *Phèdre* 247c6-d1, Socrate déclare que le κυβερνήτης («pilote») de l'âme est le seul capable de contempler l'être-qui-réellement-est. Le texte du *Phèdre* tel qu'il est généralement édité aujourd'hui ajoute en effet une apposition à la phrase de Socrate, une apposition saillante, car elle lève tout doute interprétatif: νῶ⁶⁵. En d'autres termes, Socrate dirait que le pilote de l'âme, le seul capable de contempler l'être, est l'intellect. La contemplation de l'intelligible relèverait, donc, du domaine de l'intellect et de l'intellection, en accord avec ce que Socrate déclare dans la *République* à propos du sommet de l'âme, là aussi qualifié en termes d'activité intellectuelle. Or, Hermias témoigne que le divin Jamblique n'était pas de cet avis. Le pilote de l'âme ne représente pas l'intellect, que Socrate aille dans la palinodie

61. Voir L. Cardullo, «Come le frecce dei Traci...». Siriano contro Aristotele a proposito di due aporie di *Metafisica* B sul Soprasensibile», dans V. Celluprica (a cura di), *Il libro B della Metafisica di Aristotele*. Atti del colloquio, Roma 30 Novembre – 1 Dicembre 2000, Napoli, Bibliopolis, 2003, p. 159-226; A. Longo, «La réécriture analytico-syllogistique d'un argument platonicien en faveur de l'immortalité de l'âme (Plat. *Phaedr.* 245c5-246a2). Alcinoos, Alexandre d'Aphrodise, Hermias d'Alexandrie», dans *Philosophie antique*, 9 (2009), p. 145-164.

62. C. Helmig, *Forms and Concepts*, *op. cit.*, a brillamment montré comment la théorie de la projection intègre et développe la «doctrine», pour ainsi dire, de la réminiscence chez Platon.

63. Cf. Procl. *Theol. Plat.* 1, 3, p. 15, 1-7; *In Alc.* 1 247, 9-11; 248, 3; *In Parm.* 1044, 26-29; *Orac. Chald.* fg. 1 des Places. Voir R. Majercik, «Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations», dans *The Classical Quarterly*, 51, 1 (2001), p. 265-296; J.M. Dillon, «The One of the Soul and the 'Flower of the Intellect'». Models of Hyper-intellection in Later Neoplatonism», dans J.M. Dillon et M.-E. Zovko (eds.), *Platonism and Forms of Intelligence*, Berlin, Akademie Verlag, 2008, p. 247-258.

64. Voir Psell. *Op. phil.* 46, 42-51 Duffy.

65. Voir Plat. *Phaedr.* 247c6-d1: ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον.

nomme «aurige» (ἡνίοχος) au lieu de «pilote» (κυβερνήτης)⁶⁶, mais justement l'un de l'âme (τὸ ἐν τῆς ψυχῆς). Lorsque l'on dit alors que cet intelligible est «contemplé», nous ne devrions pas entendre que ceci fait l'objet d'une intuition intellectuelle à l'intérieur d'une dynamique relationnelle *ipso facto* d'altérité entre l'objet contemplé et le sujet qui contemple⁶⁷, mais que ce sujet est *uni* à l'intelligible. Le pilote représente ainsi quelque chose de plus parfait que l'aurige et les chevaux ailés qui forment l'attelage de l'âme, car sa nature est d'être en union avec les dieux⁶⁸. Alors que la pensée discursive se nourrit de façon scientifique et transitive, et que l'intellect se nourrit de manière intellectuelle, l'un de l'âme se nourrit de façon divine⁶⁹. Cette exégèse s'appuie sur un texte du *Phèdre* où l'apposition νῶ est omise⁷⁰. Sans cette précision susceptible de limiter les possibilités de l'exégète, Jamblique réussit à repérer dans un dialogue de Platon l'indice dont il avait besoin pour confirmer l'oracle divin. La «fleur de l'intellect» est ainsi le τελειότερόν τι τοῦ ἡνίοχου – καὶ τῶν ἵππων, bien sûr –, dont l'activité n'est plus une appréhension, mais plutôt une union. Nous avons affaire à un dépassement de la méréologie platonicienne, car cela franchit les limites de la ligne divisée de la *République* – et du *Phèdre* lui-même par ailleurs⁷¹, dont le sommet est représenté par l'intellect. Pourtant, nous devrions hésiter à parler également d'un dépassement de la gnoséologie ou de l'épistémologie platonicienne, parce que, comme Hermias le laisse clairement entendre, l'un de l'âme et sa nourriture ne sont liés ni à la γνῶσις ni à l'ἐπιστήμη. Par conséquent, il serait peut-être plus approprié de définir la doctrine de l'un de l'âme comme un *ajout* à l'épistémologie de Platon, touchant à un niveau intrinsèquement différent de celui de la connaissance et qui ne peut être atteint que lorsque le sujet a préalablement gravi l'échelle gnostique et épistémologique⁷².

66. Voir Plat. *Phaedr.* 246a6-8.

67. Cette altérité est reconnue *ex professo* par Proclus: voir par exemple Procl. *Theol. Plat.* 1, 25, p. 111, 3-4.

68. Voir Iambl. *In Phaedr.* fg. 6 (*apud* Herm. *In Phaedr.* 157, 7-11): 'Ο θεῖος Ἰάμβλιχος κυβερνήτην τὸ ἐν τῆς ψυχῆς ἀκούει· ἡνίοχον δὲ τὸν νοῦν αὐτῆς· τὸ δὲ θεατηρὸν ὅτι καθ' ἑτερότητα ἐπιβάλλει τούτῳ τῷ νοητῷ ἀλλ' ὅτι ἐνοῦται αὐτῷ καὶ οὕτως αὐτοῦ ἀπολαύει· τοῦτο γὰρ δηλοῖ τὸν κυβερνήτην τελειότερόν τι τοῦ ἡνίοχου καὶ τῶν ἵππων· τὸ γὰρ ἐν τῆς ψυχῆς ἐνοῦσθαι τοῖς θεοῖς πέφυκεν.

69. Voir Herm. *In Phaedr.* 157, 14-16: ἕκαστον οἰκείως τρέφεται, καὶ ἡ διάνοια ἐπιστημονικῶς καὶ διανοητικῶς, καὶ ὁ νοῦς νοερῶς, καὶ τὸ ἐν αὐτῆς θεῖως.

70. Voir B. Neola, «L'«uno» e l'«intelletto» dell'anima umana», art. cit., p. 203-207, où l'exégèse orientée de Jamblique est comparée à celle de Plotin sur le même passage du *Phèdre*.

71. Sur l'identification du pilote de l'attelage ailé avec l'intellect, voir, par exemple, M. Dicksaut, *Platon. Le désir de comprendre*, Paris, Vrin, 2018 (III éd.), p. 198.

72. La possession érotique, qui établit un lien entre l'un de l'âme et les dieux, agit sur une âme qui est déjà active sur le plan intellectif, c'est-à-dire une âme possédée par Dionysos, puis unifiée par Apollon: voir Herm. *In Phaedr.* 94, 8-13.

La tripartition de l'âme chez Platon et la triade des âmes chez Jamblique

Dans la première partie de ce texte, nous avons examiné comment les Néoplatoniciens tardifs, à partir de Jamblique, ont élaboré une anthropologie élitiste en structurant les âmes humaines en trois classes distinctes: les âmes de première classe, de deuxième classe et de troisième classe. Nous avons vu également dans quelle mesure les âmes pures et parfaites s'éloignent axiologiquement des autres âmes et quel est le but de leur divine présence dans la dimension sensible. Dans la seconde partie, nous avons brièvement esquissé la structure ontologique supérieure de chaque âme, en mettant l'accent sur la triade psychique *διάνοια-νοερόν-έν*. Or, dans ce dernier paragraphe, en guise de conclusion, nous voulons mobiliser la célèbre tripartition de l'âme en *λογιστικόν-θυμοειδές-ἐπιθυμητικόν* chez Platon et voir comment, à partir d'elle, Jamblique et ses successeurs ont su tirer leur doctrine des trois classes d'âmes⁷³.

Il ne fait aucun doute que la pensée discursive et la composante intellectuelle forment ensemble ce que Platon appelait le *λογιστικόν* et qui, dans les siècles suivants jusqu'aux Néoplatoniciens, a été nommé «âme rationnelle» (*λογικὴ ψυχὴ*). Hermias, par exemple, nous dit que l'âme rationnelle se compose de deux parties, la pensée discursive et l'opinion⁷⁴. En laissant de côté cette dernière faculté de connaissance, le premier champ cognitif se distingue à son tour en une composante inférieure, c'est-à-dire la pensée discursive proprement dite, et en une composante supérieure, c'est-à-dire l'intellect ou, comme on le dit, l'intellect en puissance⁷⁵. Le recours à cette perspective montre bien que l'un de l'âme ne fait pas partie de l'âme rationnelle, car l'idée même de rationalité ou de *λόγος* ne s'applique pas à sa nature et, donc, à son activité – tout comme elle ne s'applique d'ailleurs pas aux causes divines non plus. Pourquoi est-il important d'insister sur cette distinction entre l'un de l'âme et l'âme rationnelle? Parce que notre thèse consiste à soutenir que Jamblique a pris la triade platonicienne *λογιστικόν-θυμοειδές-ἐπιθυμητικόν*,

73. Dans la suite, notre intention n'est pas de fournir un aperçu de la tripartition de l'âme chez Platon, dont la description excède le cadre de cette contribution. En revanche, nous allons nous concentrer sur sa réception dans l'Antiquité tardive, à partir de Jamblique. Sur l'âme tripartite chez Platon, cf., e.g., M. Dixsaut, *Platon et la question de l'âme*, Paris, Vrin, 2013; R. Kamtekar, *Plato's Moral Psychology: Intellectualism, the Divided Soul, and the Desire for Good*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 129-185.

74. *Per incidens*, notons que, d'après Hermias, c'est l'âme rationnelle, et elle seule, qui est ce à quoi Socrate se réfère lorsqu'il fait commencer la preuve de l'immortalité de l'âme en *Phaedr.* 245c5 avec le célèbre *ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος*: voir Herm. *In Phaedr.* 107, 26 – 108, 6.

75. Voir Herm. *In Phaedr.* 88, 23-26.

laquelle a trait à *toutes* les âmes humaines, et l'a décomposée pour forger sa propre triade *des* âmes, en l'appuyant sur sa construction mystique centrée sur l'un de l'âme au-delà même du λογιστικόν. En d'autres termes, Jamblique prend la triade platonicienne, qui était censée représenter la nature de toute âme humaine, et en tire trois classes d'âmes distinctes: le λογιστικόν en tant que νοερόν constitue la nature des âmes pures et parfaites; le λογιστικόν en tant que διάνοια, ayant affaire au θυμοειδές et à l'ἐπιθυμητικόν, constitue la nature des âmes de deuxième classe; le θυμοειδές et l'ἐπιθυμητικόν, qui tyrannisent le λογιστικόν, constituent la nature des âmes de troisième classe. L'axiologie accordée à chaque classe psychique repose sur le degré de proximité avec les dieux et sur la possibilité d'éveiller l'«un de l'âme» suprarationnel. Prenons le temps d'explorer cette thèse plus en détail.

Une âme de troisième classe, telles peut-être que celle de Lysias, de Phalaris dans la *Vie pythagoricienne* de Jamblique, ainsi que les amants vulgaires d'Alcibiade dans le *Commentaire* de Proclus, s'identifie à *une partie seulement*, à savoir la partie désidérative ou colérique, parmi celles envisagées par Platon comme constituant la nature psychique. Il s'agit d'âmes qui n'ont pas accès à l'intellection pure et immédiate. Elles ne peuvent pas aller au-delà de la raison pratique (λόγος πρακτικός), car leur attachement au monde sensible est si profondément enraciné que le νοερόν demeure en elles une simple disposition inerte, une διάθεσις gangrenée. L'existence corporelle des πάθη bouleverse leurs facultés psychiques les plus hautes de façon à en faire des âmes unidimensionnelles, voire, plus précisément, des âmes unidimensionnelles à polarité négative. Car, en fait, la triade des âmes de Jamblique comprend une autre catégorie d'âmes unidimensionnelles, celles de première classe.

Une âme pure et parfaite, telle que celle de Pythagore ou Socrate, s'identifie elle aussi à une partie seulement parmi celles envisagées par Platon, à savoir la composante intellectuelle, la plus haute de l'âme rationnelle⁷⁶. Comme nous l'avons vu précédemment, d'après Jamblique, les âmes pures vivent κατὰ νοῦν μόνον⁷⁷. Il faut donner à l'adverbe μόνον l'importance qu'il mérite. Ce

76. Sur la figure de Pythagore dans l'Antiquité tardive, voir les travaux de Constantin Macris, notamment: C. Macris, «Jamblique et la littérature pseudo-pythagoricienne», dans S.C. Mimouni (éd.), *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du livre*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 77-129; *idem*, «Becoming Divine by Imitating Pythagoras?», dans *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 4 (2006), p. 297-329; *idem*, «Porphyry's *Life of Pythagoras*», dans C.A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 381-398; *idem*, «Pythagore de Samos», dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, VII (2018), p. 681-850.

77. Le syntagme du *De mysteriis* est cité presque *ad verbum*, et surtout dans le même contexte qui définit le caractère des âmes pures, par Herm. In *Phaedr.* 172, 12-14, ce qui prouve que, malgré la perte de nombreuses œuvres de Jamblique, dans ce cas comme dans beaucoup d'autres (voir C. Moreschini, «Alla scuola di Siriano», art. cit.), Hermias s'inspire de Jamblique.

μόνον dévoile la décomposition de la triade platonicienne, car il montre que θυμοειδές et ἐπιθυμητικόν demeurent inactifs dans le σύνθετον d'un corps γήινον et d'une âme καθαρά⁷⁸. Surtout, le μόνον signale une restriction dans l'espace même du λογιστικόν. Même quand elles sortent du champ de la contemplation intellectuelle *stricto sensu*, les âmes pures continuent néanmoins d'opérer à l'intérieur de l'espace intellectif. La circularité intellectuelle, qui est celle de la connaissance de soi-même et, donc, de la divinité, est l'activité ordinaire de l'âme pure: que Socrate soit ou non parmi les αἰσθητά, il se tourne vers lui-même. Il est vrai que le τέλος salvifique requiert un détournement de l'autoréflexivité, une transition du solipsisme au πρὸς τι, dans la mesure où l'activité salvifique est *ipso facto* relationnelle et non autonome (ou αὐτοκίνητος) dans le cas des âmes de deuxième et troisième classe. Toutefois, ce mouvement ne signifie pas pour autant une sortie du νοερόν, mais, bien plutôt, un pivotement de l'intellect, un pivotement ayant un double aboutissement. D'une part, en axe descendant, l'encadrement intellectif d'une activité non-autoréflexive, à savoir celle relationnelle et salvifique (hélicoïdale et en ligne droite), désamorce la chute dans l'ἐπιθυμητικόν, le terrain des désirs et des passions. Dans ce sens, il est révélateur de voir que, en faisant l'exégèse de Socrate qui exprime son «désir» (ἐπιτεθύμηκα) d'entendre le discours de Lysias au point d'être prêt à faire l'aller-retour à pied jusqu'à Mégare⁷⁹, Hermias explique que Socrate «désire» dans le sens où, profondément mû par Éros, il a la possibilité d'agir de façon divine, c'est-à-dire (καί ἐπεξέγétique) de sauver le jeune homme⁸⁰. Ce souci de la part d'Hermias d'appliquer la référence platonicienne à l'ἐπιθυμία de Socrate et d'en clarifier le sens en orientant le lecteur vers le τέλος salvifique va de pair avec l'exégèse du θεῖον πάθος que nous avons discutée précédemment⁸¹. Le désir et la passion constituent le noyau dur de ce que Platon regroupait sous les «parties» appelées θυμοειδές et ἐπιθυμητικόν. Les exégèses d'Hermias, ainsi que la description de Pythagore par Jamblique dans sa *Vie pythagoricienne*⁸², libèrent de ce carcan les âmes pures et parfaites, les transformant en âmes unidimensionnelles (μόνον) à polarité positive (κατὰ νοῦν). D'autre part, dans une perspective ascendante, l'éviction du θυμοειδές et de l'ἐπιθυμητικόν, qui fait des mouvements non-autoréflexifs des κινήματα intellectifs de type relationnel

78. Comme Jamblique nous l'a indiqué, l'association des âmes avec les corps n'est pas toujours la même: voir *supra*, p. 130.

79. Voir Plat. *Phaedr.* 227d2-5: ἔγωγ' οὖν οὕτως ἐπιτεθύμηκα ἀκοῦσαι, ὥστ' ἐὰν βαδίῃων ποιῇ τὸν περίπατον Μέγαράδε καὶ κατὰ Ἡρόδικον προσθᾶς τῷ τείχει πάλιν ἀπίης, οὐ μὴ σου ἀπολειφθῶ.

80. Voir Herm. *In Phaedr.* 26, 15-16: Ἐπιθυμεῖ Σωκράτης ἀκοῦσαι, ὅτι σφόδρα ἐρωτικῶς ἔχει θεοειδῶς ἐνεργῆσαι καὶ σῶσαι τὸν νέον.

81. Voir *supra*, p. 138-139.

82. Voir par exemple Iambl. *Vit. Pit.* 2, 10, 10 – 11, 1.

et salvifique, œuvre à la réduction des âmes pures en des âmes exclusivement λογικάι et supra-discursives. La conjonction éternelle (l'ἀδιάρκοπον chez Jamblique et l'ἀεὶ ἔχουσθαι chez Hermias) au domaine intelligible fixe ces âmes au niveau du νοερόν, la partie la plus haute de la διάνοια et, donc, de l'âme rationnelle. Cet état des choses explique pourquoi les âmes pures font l'expérience de la possession divine, de l'enthousiasme de l'un : déjà fixées au niveau intellectif, elles n'ont qu'un seul pas à franchir pour éveiller l'un de l'âme. Prononcer des discours, ou même des oracles, en proie à la possession des dieux est un trait qui caractérise les âmes pures : Orphée, Pythagore, Platon, Socrate profèrent tous des discours sacrés en tant qu'inspirés par les dieux eux-mêmes⁸³.

La seule classe d'âmes qui conserve la triade platonicienne λογιστικόν-θυμοειδές-ἐπιθυμητικόν est celle intermédiaire, la classe des âmes de second ordre telle que Phèdre ou Alcibiade. Dans son oscillation entre intellect, pensée discursive et irrationalité, ce type d'âme peut faire le choix de la hauteur ou de l'abîme. Nous avons déjà évoqué *De anima* 30, mais il faut le rappeler ici. Jamblique y décrit non plus une triade des âmes, mais une dyade. D'une part, il conçoit des âmes « tout accomplies » (παντελεῖς) et qui englobent (περιέχοντες) les formes de l'âme « parfaites » ou « complètes » (δλόκληρα) et, d'autre part, toutes les autres âmes, lesquelles sont implantées dans les corps et assiégées par les passions dans la mesure où elles étaient accablées par les désirs (ἀπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν) et les autres affections (καὶ ἄλλων παθῶν) avant même la descente dans le sensible. Ce passage est fort intéressant et nous permet de confirmer notre thèse. D'abord, la *reductio* intellectuelle des âmes pures explique le sens qui se cache derrière l'affirmation selon laquelle ces âmes englobent « les formes de l'âme » parfaites ou complètes. Ces εἶδη τῆς ψυχῆς sont justement les « parties » de l'âme rationnelle et irrationnelle qui restent inertes au profit du νοερόν toujours actif. Ceci est davantage montré par le fait que, alors que les âmes pures sont dites « impassibles » (ἀπαθεῖς), les autres âmes sont livrées aux ἐπιθυμίαι et aux πάθη, qui font tous deux l'objet des exégèses orientées d'Hermias lorsque le texte platonicien semble autoriser à imputer à Socrate un désir (ἐπιτεθύμηκα) et une passion (θεῖον πάθος). Le λόγος des âmes pures est donc νοοειδής, tandis que les « formes » colérique et désidérative sont exclues (« parfaites ») de leur nature, formes dont l'emprise, plus ou moins forte, est responsable de la différence entre âmes de seconde classe et âmes de troisième classe. Les âmes de deuxième classe sont des âmes dianoétiques précisément parce que la pensée discursive est une pensée corporelle, en ce qu'elle doit son instabilité cognitive aux influences de la matière, qui l'empêche de se fixer sur l'intellect et, donc, de devenir

83. Cf., e.g., Iambl. *Vit. Pyth.* 32, 215, 5 – 217, 9; Herm. *In Phaedr.* 68, 14-20; 77, 15-17; 92, 28 – 93, 8; Procl. *Theol. Plat.* 1, 4, p. 18, 2; 1, 5, p. 24, 7-8.

durablement νοερόν. Ces âmes ne constituent pas la majorité des âmes, elles sont ἔνιοι. Elles se portent vers ce qui est intermédiaire entre la nature et l'intellect pur, dit Jamblique, «et les uns suivent l'un et l'autre, les autres mènent une vie qui est un mélange des deux, d'autres enfin se détachent des [biens] inférieurs pour se transporter vers les supérieurs». La majorité des âmes, d'après le philosophe syrien, est celle des âmes de troisième classe. Si les âmes pures, les ὀλίγοι, sont issues de la décomposition de la triade platonicienne avec une *reductio* intellectuelle, les âmes du troupeau des hommes incarnent le pôle corporel de la triade avec une *reductio* passionnelle⁸⁴.

En conclusion, à la lumière de ces considérations, nous pouvons affirmer que la tripartition de l'âme chez Platon a subi dans l'Antiquité tardive une profonde réélaboration de la part de Jamblique, lequel l'a décomposée pour en faire une triade *des* âmes. L'anthropologie élitiste qui en est issue se fonde, à son tour, sur un dépassement de toute épistémologie et conçoit un moment où même la νόησις, sommet de l'activité psychique chez Platon, est rejetée ou «dédaignée»⁸⁵ au nom d'un τελειότερόν τι conçu comme une abolition de l'ἑτερότης et un retour aux origines divines: ce moment est désigné sous le nom d'ἔνωσις et le moyen par lequel celle-ci se réalise s'appelle ἐν τῇ ψυχῇ, à savoir le «pilote de l'âme».

84. Procl. *In Alc.* 1 43, 4-18, vient renforcer davantage notre thèse. En interprétant les conditions psychiques dont Socrate, Alcibiade et les amants de ce dernier sont les modèles, Proclus explique que Socrate réside dans l'intellect, tandis que les amants d'Alcibiade sont assimilés à un θηρίῳ πολυκεφάλῳ, et qu'Alcibiade se trouve dans une situation intermédiaire. Cette interprétation, soutenue par une citation explicite de Platon (*Resp.* 588c7-8), repose sur le principe selon lequel chaque âme *est* la partie selon laquelle elle vit, et que cette partie est celle qui la définit dans son ensemble (πᾶσα γὰρ ψυχὴ τοῦτο ἐστὶ τὸ μόνον ὃ ζῇ καὶ κατὰ τοῦτο ἀφώρισεν ἑαυτήν).

85. Voir, e.g., Procl. *Theol. Plat.* 1, 25, p. 111, 14-15: τὸ μὲν νοεῖν ἀφίησιν εἰς τὴν ἑαυτῆς ὑπαρξιν ἀναδραμοῦσα.