

# Ancient Readings of Plato's *Phaedo*

*Edited by*

Sylvain Delcomminette

Pieter d'Hoine

Marc-Antoine Gavray



BRILL

LEIDEN | BOSTON

# Contents

List of Contributors VII

Introduction 1

*Sylvain Delcomminette, Pieter d'Hoine and Marc-Antoine Gavray*

Aristote et le *Phédon* 17

*Sylvain Delcomminette*

Strato of Lampsacus as a Reader of Plato's *Phaedo*: His Critique of the Soul's Immortality 37

*Han Baltussen*

Le *Phédon* dans le Stoïcisme hellénistique et post-hellénistique 63

*Francesca Alesse*

Sextus, the Number Two and the *Phaedo* 90

*Lorenzo Corti*

Plutarch's Reception of Plato's *Phaedo* 107

*Geert Roskam*

The *Phaedo* in Numenian Allegorical Interpretation 134

*Harold Tarrant*

Plotin lecteur du *Phédon*: l'âme et la vie en IV 7 [2] 11 154

*Riccardo Chiaradonna*

Syrianus and the *Phaedo* 173

*Pieter d'Hoine*

Damascius, Olympiodore et Proclus sur les attributs « divin » (θεῖον) et « intelligible » (νοητόν) en *Phédon* 80a10–b1 dans l'argument dit « de la similitude » 212

*Alain Lernould*

**From 'Immortal' to 'Imperishable': Damascius on the Final Argument in Plato's *Phaedo*** 240

*Sebastian Gertz*

**La théorie de l'âme-harmonie chez les commentateurs anciens** 256

*Franco Trabattoni*

**« Nombreux sont les porteurs de thyrses, mais rares les Bacchants ».**

**Olympiodore et Damascius sur le *Phédon*** 270

*Bram Demulder et Gerd Van Riel*

**Au terme d'une tradition: Simplicius, lecteur du *Phédon*** 293

*Marc-Antoine Gavray*

**Bibliography** 311

**Index locorum** 336

**Index nominum** 357

**Index rerum** 360

# Au terme d'une tradition : Simplicius, lecteur du *Phédon*

Marc-Antoine Gavray

## 1 Un commentaire dans le commentaire

Une qualité indéniable des Commentaires de Simplicius tient à leur utilisation abondante de la tradition philosophique. Ils comportent quantité de citations des Présocratiques, des Platoniciens et des Péripatéticiens, mais surtout d'Aristote et de Platon. Or c'est notamment à l'usage de ces références que se mesure l'originalité (ou la particularité) philosophique de Simplicius<sup>1</sup>. Les thèses de ce dernier s'élaborent au fil d'une exégèse qui croise les textes et tisse patiemment la synthèse de la culture païenne. Dès lors, c'est dans une certaine pratique de l'intertextualité que se joue sa contribution à l'histoire de la philosophie et que se dessine une interprétation parfois novatrice de quelques classiques de la tradition.

Or, pour le peu que nous en sachions, Simplicius n'a pas écrit de commentaire sur le *Phédon*. En tant que membre de l'École d'Athènes, il a certes dû lire et interpréter ce dialogue, partie du canon de lecture. Disciple de Damascius, il a peut-être même assisté à l'une (au moins) des deux séries de cours dispensées par son maître. À tout le moins a-t-il dû en connaître l'existence et a-t-il pu se situer par rapport à une telle lecture. Aussi, pour retrouver son interprétation du *Phédon*, faut-il emprunter un chemin de traverse, c'est-à-dire l'examen des citations et allusions liées à ce dialogue au travers de ses différents Commentaires. Comment surgissent les renvois au *Phédon* et à quelle fin ?

Dans cette étude, je souhaiterais poursuivre trois objectifs, tous relativement modestes. Tout d'abord, j'aimerais examiner l'apport personnel de Simplicius à l'interprétation du *Phédon*, vis-à-vis de la tradition à laquelle il s'intègre. Ensuite, plus particulièrement, je voudrais évaluer la distance de Simplicius à l'égard des Commentaires de Damascius, afin d'en mesurer l'impact au sein de l'École platonicienne en exil. Enfin, et plus largement, j'espère participer à la compréhension de la méthode et de l'originalité de Simplicius, à titre de philosophe et de commentateur.

---

1 Comme le conclut de son enquête H. Baltussen, *Philosophy and Exegesis in Simplicius. The Methodology of a Commentator*, London : Duckworth, 2008, 196–209.

## 2 Quelques données factuelles

Un premier examen, superficiel, mène à plusieurs constats et soulève déjà quelques questions. Par rapport à d'autres dialogues, les références au *Phédon* s'avèrent peu nombreuses. Simplicius le mentionne une fois dans le Commentaire sur le *Manuel* d'Épictète<sup>2</sup>, six fois dans celui sur le traité *Du Ciel*<sup>3</sup>, huit fois dans celui sur la *Physique*<sup>4</sup>, et il s'y référerait une fois dans celui sur les *Catégories*<sup>5</sup>. Ce rapide relevé montre en outre la répartition inégale des lieux invoqués : Simplicius se focalise, d'une part, sur la question de la recherche des causes et sur l'essai manqué d'Anaxagore de poser la *cause finale* (cinq occurrences, toutes dans l'*In Physica*)<sup>6</sup> ; d'autre part, sur la cosmologie qui surgit dans le mythe final (six références dans l'*In De cælo*, et une dernière, voilée, dans l'*In Physica*)<sup>7</sup>.

Il serait abusif de déduire de ces simples données que l'interprétation de Simplicius prendrait un tour cosmologique ou doxographique, au détriment du questionnement relatif à l'immortalité de l'âme et à la réminiscence. Si à nos yeux les arguments d'Aristote sur l'éternité et les contraires auraient pu davantage éveiller le souvenir du Commentateur, il faut cependant se rappeler que ses Commentaires s'inscrivent dans le contexte d'un *cursus* d'étude où chaque dialogue correspond à un exercice destiné à développer un type déterminé de vertu. En l'occurrence, le *Phédon* est censé enrichir les vertus *cathartiques* du

2 *In Ench.* 28.37 (= *Phd.* 62a).

3 *In De c.* 369,6 (= *Phd.* 106d) ; 517.11 (référence sans équivalence réelle chez Platon) ; 517.20 (= *Phd.* 109a) ; 518.6 (= *Phd.* 109a ; dans une citation d'Alexandre d'Aphrodise) ; 531.34 (= *Phd.* 109a) ; 646.11 (= *Phd.* 109b–c et 110b). Il faut ajouter deux références, en 535,6 et 535,28–29, qui cite ou paraphrase *Phd.* 108e–109a, mais sans plus mentionner le nom du dialogue.

4 *In Phys.* 7.5 (= *Phd.* 98b) ; 177.10 (= *Phd.* 97b) ; 308.27 (= *Phd.* 97c) ; 351.29 (= *Phd.* 58a) ; 369.28 (= *Phd.* 97b) ; 388.21 (= *Phd.* 99b) ; 440.36 (= *Phd.* 70d–71a) ; 464.26 (erreur pour *Phdr.* 245d).

5 *In Cat.* 70.14 (= *Phd.* 74a). La référence, repérée par Kalbfleisch et reprise par M. Chase (*Simplicius. On Aristotle's Categories 1–4*, London : Duckworth, 2003, 151 n. 783), se limite néanmoins à la mention de Socrate qui, « dans une discussion, semble exprimer le beau qui est en toutes choses et l'égal qui est en toutes choses » (*In Cat.* 70.14–15 ; trad. P. Hoffmann). Or, du beau, il n'est pas question dans ce passage du *Phédon*. De plus, dans la suite immédiate, Simplicius parle de la méthode dialectique, qui discerne dans la pensée (ἔννοιαι) entre le commun et le propre – but dont il trouve la mention dans la *République* (v 476b). Enfin, il ne renvoie nullement à la réminiscence : quand il dit qu'il « fallait les faire se ressouvenir (ὑπομνήσκειν) aussi bien du caractère commun qui est dans les individus, que de la cause commune de ceux-ci » (*In Cat.* 70.23–24), il use d'un mot qui évoque plus la fin d'aide-mémoire (ὑπόμνημα) du commentaire que la réminiscence (ἀνάμνησις).

6 Ces références offrent cependant peu de prise pour évaluer l'interprétation de Simplicius.

7 *In Phys.* 666.23–26 (= *Phd.* 109a), sous le titre de *Timée*.

lecteur – là où le *Sophiste* et le *Politique* sont supposés aiguïser ses vertus *physiques*<sup>8</sup>. Par conséquent, en vertu de la bijection que Simplicius réalise entre les dialogues de Platon et les traités d'Aristote, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il néglige de renvoyer à un texte associé à des vertus inférieures lorsqu'il explique des traités de *physique*<sup>9</sup>. Dès lors, il ne faut rien conclure sur la seule base de ces citations quant au *skopos* que Simplicius aurait attribué au *Phédon*, dans la mesure où leur présence éparse résulte déjà d'une organisation générale du *curriculum*. Sans doute Simplicius liait-il en effet au *Phédon* un objectif semblable à celui formulé par Damascius: la *purification*, c'est-à-dire la séparation entre l'âme et le corps<sup>10</sup>. Par conséquent, ce point ne devait simplement *pas encore* ou *plus* être d'à-propos dans des Commentaires d'ordre logique ou physique. Dans ces conditions, néanmoins, le choix des textes cités sert très certainement un but précis, en puisant là où il le faut le meilleur argument ou la meilleure expression de la doctrine.

Plus intéressantes sont les erreurs commises dans les citations. Deux références sont en effet incorrectes. Une première fois, le texte renvoie au *Phédon*, alors que Simplicius cite en réalité un extrait du *Phèdre* (245d; *In Phys.* 464.25–29). Cette faute n'est pas en elle-même significative, dans la mesure où elle s'explique aisément par des facteurs paléographiques (la proximité graphique de ΦΑΙΔΩΝ et de ΦΑΙΔΡΟΣ). La seconde erreur est peut-être plus riche de sens, lorsque le texte renvoie au *Timée*, alors qu'il cite un extrait du *Phédon*: « Car si une chose bien équilibrée est placée au centre d'un milieu ... »<sup>11</sup>. La confusion étonne, étant donné que ce passage est justement celui auquel Simplicius renvoie le plus souvent: trois références *expressis verbis*, avec discussion, dans l'*In De caelo* – un Commentaire dont la composition est du reste antérieure aux autres<sup>12</sup>. Dès lors, comment interpréter cette erreur, puisqu'il ne peut pas seulement s'agir d'un défaut imputable à la tradition manuscrite ?

8 Sur l'ordre de lecture des dialogues dans le *cursus* néoplatonicien, voir *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, éd. par L.G. Westerink et trad. par J. Trouillard, Paris: Les Belles Lettres, 1990, xlvii–lxxiv.

9 Sur cette mise en parallèle, voir mon livre *Simplicius lecteur du Sophiste. Contribution à l'étude de l'exégèse néoplatonicienne tardive*, Paris: Klincksieck, 2007, 36–45.

10 Damascius, *In Phd.* I 49; 100; 147. Voir aussi Olympiodore, *In Phd.* II 14.2; IV 11.2–3. C'est d'ailleurs en ce sens que se comprend la citation dans l'*In Ench.* 28.37.

11 *Phd.* 109a4 (toutes les traductions du *Phédon* sont empruntées à M. Dixsaut); *In Phys.* 666.23–26. La citation se retrouve en *In De c.* 517.20–22; 532.1–2; 535.28–29.

12 I. Hadot, *Le Problème du néoplatonisme alexandrin. Hieroclès et Simplicius*, Paris: Études augustiniennes, 1978, 27–32; et 'La Vie et l'Œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes', in: I. Hadot (éd.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlin: de Gruyter, 1987, 22–23.

À côté de ces interversions, Simplicius s'écarter du texte d'une autre manière. Il trouve en effet dans le *Phédon* les traces d'une doctrine qui en est absente<sup>13</sup>:

Chez Platon, les significations de *pôle* sont au nombre de trois. Dans le *Phédon*, il appelle en effet *pôle* le ciel et les limites de l'axe autour duquel le ciel gravite (πολεύει), et à présent, dans le *Timée* [40c1], il appelle également *pôle* l'axe.

SIMPLICIUS, *In De c.* 517.11–13

Le terme *pôle* apparaît rarement chez Platon, mais surtout nulle part dans le *Phédon*. En dehors de l'extrait du *Timée*, il survient seulement dans l'étymologie d'Apollon dans le *Cratyle* (405c–d), où il renvoie à la rotation harmonieuse du ciel. Il est encore possible d'y ajouter une occurrence dans l'*Epinomis*, où il désigne le circuit à parcourir par les dieux célestes dans leur révolution (986c4), et une autre enfin dans l'*Axiochos*, dialogue apocryphe (371b2), où il qualifie le Ciel, sphérique, par opposition à la Terre qui occupe le centre. En d'autres termes, Platon ne semble jamais attribuer à *πόλος*, ni de près ni de loin, les trois sens que Simplicius lui prête, puisqu'il lie toujours ce mot au Ciel lui-même et à son mouvement. Par conséquent, pourquoi imputer cette thèse au *Phédon*, si rien dans le texte original ne la justifie ? Quelle fin vient-elle servir ?

### 3 Le rapport au contexte exégétique

Afin de répondre à toutes ces questions, je commencerai par examiner le rapport de Simplicius à la tradition exégétique platonicienne relative au *Phédon*. De façon générale, il semble directement redevable de l'interprétation consignée dans les leçons de Damascius. Ce constat ressort tout d'abord de son jugement sur *l'argument des opposés*: ce dernier ne viserait pas à prouver *l'immortalité de l'âme*, mais bien *sa préexistence* et *sa survie* à la vie ici-bas<sup>14</sup>.

13 Relevée par Heiberg, cette étrangeté a également surpris, plus récemment, G. Guldenstern, 'Plato's *Timaeus* in Simplicius' *In de Caelo*. A Confrontation with Alexander', in: T. Leinkauf – C. Steel (eds.), *Plato's Timaeus and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, Leuven: Leuven University Press, 2005, 195–212 (ici pp. 209–210).

14 *In Phys.* 440.35–441.2: ὁ ἀπὸ τῶν ἐναντίων ἐν Φαιδῶνι λόγος οὐ τὴν ἀθανασία ἀυτόθεν ἐπαγγέλλεται καταδείξει τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τὸ προὔπαρχειν μόνον τοῦ τῆδε βίου τὴν ψυχὴν καὶ τὸ ἐπιδιαμένειν.

Sur ce point, Simplicius prolonge implicitement le reproche de ses prédécesseurs, Damascius et Syrianus, à l'encontre de Jamblique, pour qui chacun des arguments du *Phédon* tendait à prouver l'immortalité de l'âme<sup>15</sup>. Toutefois, il les dépasse en ce que tous deux, sans s'accorder sur son sens, estimaient que l'argument des opposés établissait seulement la survie de l'âme à la mort du corps<sup>16</sup>. En outre, il utilise l'argument à une fin originale, qui met la solution de ses autorités en contexte – non pas commenter le *Phédon*, mais répondre à une objection soulevée par Alexandre d'Aphrodise, d'après laquelle l'argument serait purement *verbal* (λογική)<sup>17</sup>. Simplicius distingue dès lors entre la valeur de deux preuves de l'immortalité de l'âme : l'une, valide, parce qu'elle procède à partir de l'essence de l'âme (ἀπὸ τῆς οὐσίας) et de sa nature automotrice (ἐκ τοῦ αὐτοκινήτου); l'autre, *verbale*, parce qu'elle procède de prémisses générales, qui ne sont pas spécifiquement associées à l'âme, et vaudrait tout aussi bien pour des réalités différentes. Aussi, selon Simplicius, si l'objection d'Alexandre s'avère pertinente dans l'absolu, elle n'atteint pas l'argument des opposés tel que formulé dans le *Phédon*, puisqu'il ne s'y agit pas de prouver l'immortalité de l'âme. Simplicius ne s'étend toutefois pas davantage sur la question, mais se contente d'« indiquer cela en raison de ceux qui désirent la vérité » (440.35). Autrement dit, ce rappel sert seulement à dissiper une erreur et à restreindre la portée d'une objection d'Alexandre<sup>18</sup>.

Ce rapport de prolongement doublé d'un complément à l'égard de la tradition exégétique se retrouve dans l'analyse que Simplicius offre du reproche de Socrate à l'encontre d'Anaxagore. Il reprend en effet à Damascius l'idée que, selon Socrate, le νοῦς est une *cause productrice* (ποιητικόν), trop peu exploitée par Anaxagore<sup>19</sup>. L'inspiration ne laisse aucun doute, au vu notamment de la similitude du lexique<sup>20</sup>. Aussi l'originalité se situe-t-elle dans l'appui qu'il apporte à cette lecture, par le recours à des citations et à des passages parallèles. En premier, Simplicius met ce reproche en regard des fragments B 8 et

15 Voir Olympiodore, *In Phd.* X 1.11–14. Damascius, *In Phd.* I 183 (un avis qui, selon Westerink, peut aussi être attribué à Syrianus); I 252; II 1 (ces deux derniers passages reflètent l'avis de Damascius).

16 Sur Damascius et Syrianus, je renverrai simplement à l'article de Pieter d'Hoine dans ce volume.

17 *In Phys.* 440.18–34.

18 Pour trouver ce qui devait être sa lecture, il faut se reporter au *monobiblos* de Damascius, *In Phd.* I 207–252.

19 *In Phys.* 7.3–6; 369.26–29. Cf. Damascius, *In Phd.* I 410 et 412. Voir *Phd.* 97b–98b.

20 Comme Damascius, Simplicius désigne les explications physiques d'Anaxagore par ἐν ταῖς ἀποδόσεσιν et il emploie également le verbe ἐγκαλέω pour marquer le reproche.



B 12 DK, qui confirment son opportunité<sup>21</sup>. Ensuite, il trace l'accord entre le *Phédon*, le *Timée* et Aristote, sur la nécessité en physique de rechercher avant tout la cause finale<sup>22</sup>. Enfin, sur cette base, il révèle le parallèle avec le *Timée* (68e), sur la distinction entre cause nécessaire et cause accessoire, et l'accord sur ce point avec Aristote<sup>23</sup>. En résumé, Simplicius tisse, au fil du commentaire et textes à l'appui, un triple faisceau de cohérence sur la notion de cause : entre le jugement de Socrate dans le *Phédon* et les propres fragments d'Anaxagore, au sein même de l'œuvre de Platon, enfin entre Platon et Aristote.

Outre prolonger la tradition, Simplicius y contribue par quelques subtilités inédites. Il note par exemple, au détour d'un lemme dévolu à la signification du *hasard*, l'accord sur le vocabulaire de Platon et d'Aristote, qui ont tous deux appelé *τύχη* ce qui se produit *ἀπὸ τύχης*<sup>24</sup>. Dans la mesure où l'extrait cité du *Phédon* survient dans le prologue, où il concerne le *sort* qui a décidé de l'issue de Socrate (58a), ce point lexical ne livre rien sur l'interprétation du dialogue. Il instruit seulement sur la méthode de Simplicius et sur son attention portée aux détails, aussi insignifiants puissent-ils paraître. Du reste, cette dernière s'exprime encore ailleurs, quand notre exégète relève une nuance sémantique, latente dans le *Phédon*, entre ce qui est *immortel*, qui concerne l'ininterruption de la vie, et ce qui est *impérissable*, qui concerne l'ininterruption de l'être (106d4)<sup>25</sup>. En dehors du fait que Simplicius transpose au *cosmos* ce que Platon dit à propos de l'âme, ce cas révèle à nouveau que sa motivation première dans le choix des textes est de traduire l'harmonie entre Platon et Aristote, puisqu'il s'agit de montrer que l'accord doctrinal entre les deux autorités, relatif à l'immortalité et à l'éternité du *cosmos*, passe également par les mots qu'ils utilisent (les adjectifs *ἀθάνατον* et *ἀίδιον* chez Platon, les substantifs *ἀθανασία* et *ἀϊδιότης* chez Aristote, *De c.* II 1, 284a1).

Pour le dire de façon concise, Simplicius intègre l'exégèse platonicienne du *Phédon* à sa lecture d'Aristote. Il y contribue néanmoins à sa manière, par l'introduction de nouveaux matériaux utiles à la lecture et par un souci d'harmoniser les thèses de Platon et d'Aristote. Dès lors, sur cette toile de fond, comment expliquer ses deux errements ?

21 *In Phys.* 177.9–12.

22 *In Phys.* 308.25–27 (sur *Phys.* II 2, 194b9–15).

23 *In Phys.* 386.21–30.

24 *In Phys.* 351.29. Sur *Phys.* II 6, 197b22–32.

25 *In De c.* 369.4–6. Ce point a été très bien étudié par D. O'Brien, « Immortel » et « Impérissable » dans le *Phédon* de Platon', *International Journal of the Platonic Tradition* 1/2, 2007, 252–255. Voir aussi l'article de S. Gertz dans ce volume.

#### 4 Suivre un double modèle (*In De c.* 517.1–519.11)

Simplicius introduit la théorie des trois pôles dans le cadre de l'exégèse du lemme suivant:

Certains disent encore que la Terre, sise au centre, est enroulée et se meut autour de l'axe étendu au travers du Tout (ἴλλεσθαι καὶ κινεῖσθαι περὶ τὸν διὰ παντὸς τεταμένον πόλον), comme c'est écrit dans le *Timée*.

ARISTOTE, *De c.* II 13, 293b30–32; trad. P. Moraux, modifiée

Aristote vient de réfuter la thèse selon laquelle la Terre ne siège pas au centre de l'univers mais en est éloignée de la distance d'un demi-diamètre et se meut circulairement autour de cet axe. Il évoque alors le *Timée*, afin d'attribuer également à Platon l'idée que la Terre est en mouvement – contrairement à ce qu'il va lui-même établir plus avant dans le *De caelo* (II 14, 296b26–297a6). À juste titre, Simplicius renvoie l'allusion d'Aristote au passage suivant du *Timée*:

Quant à la Terre, notre nourrice, enroulée autour de l'axe qui traverse le tout (ἴλλομένην δὲ περὶ τὸν διὰ παντὸς τεταμένον πόλον), le dieu l'a établie pour être gardienne et démiurge de la nuit et du jour, elle qui est la première et la plus ancienne de toutes les divinités qui sont nées à l'intérieur du ciel<sup>26</sup>.

*Tim.* 40b8–c3; trad. L. Brisson

Comment s'organise ensuite l'argumentation de Simplicius, qui vise à restaurer l'accord entre Aristote et Platon sur le point du (non-)mouvement de la Terre?

- 1) Citation et résumé du contexte général de la démonstration d'Aristote (517.1–6)
- 2) Citation du *Timée* (40b–c) et référence à la notion de *pôle* dans le *Phédon* (517.6–13)
- 3) Examen de ἴλλομένην et différence sémantique par rapport à εἴλλομένην, appuyés par des citations d'Apollonios (*Argonautiques* I 129), d'Homère (*Il.*, XIII 572), du *Phédon* (109a) et de Timée de Locres (§ 31) (517.13–27)

26 Le texte de Simplicius diffère de celui édité par Burnet sur deux points mineurs, qui n'affectent ni le sens ni la traduction: l'omission d'un τήν, absent aussi des manuscrits FV de Platon et chez Plutarque, et l'inversion de deux termes, soit ἴλλομένην δὲ περὶ τὸν διὰ παντὸς τεταμένον πόλον au lieu de ἴλλομένην δὲ τήν περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον dans le texte édité de Platon.

- 4) Citation et discussion d'une objection d'Alexandre d'Aphrodise (518.1–21)
- 5) Réponse de Simplicius (518.21–519.8)
- 6) Mention de l'hypothèse d'Héraclide du Pont (519.9–11)

Ce qui frappe le lecteur, c'est la similitude entre cette structure et celle observée par Proclus dans son propre commentaire de ce passage du *Timée* (*In Tim.* III 136.29–139.20):

- 1) Citation du *Timée* (136.29–32)
- 2) Examen de la notion de *pôle* dans le *Timée* (136.32–137.6)
- 3) Référence à Aristote (*De c.* II 13, 293b30–32), puis citation du *Phédon* (109a), d'Homère (*Il.* XI 572), du *Phèdre* (247a) et de Timée de Locres (§ 31), afin d'approfondir le sens de *ἰλλομένην* (137.6–138.9)
- 4) Réfutation de l'hypothèse d'Héraclide du Pont, qui suit la variante *εἰλουμένην* (138.9–17)
- 5) Examen de la notion de *pôle* comme puissance stabilisatrice (138.17–139.2)
- 6) Confirmation par Jamblique du Ciel comme « pôle étendu de part en part » (139.2–20)

Le parallèle est manifeste. Les deux auteurs citent *grosso modo* les mêmes textes: le *De cælo*, le *Timée*, le *Phédon*, Timée de Locres, l'*Iliade*. Simplicius donne simplement de Timée un texte un peu plus long, tandis que Proclus invoque le *Phèdre*. En outre, ils mentionnent tous deux Héraclide du Pont. Enfin, ils soulèvent la question des variations sémantiques autour des termes proches de *ἰλλομένην*. Pour le dire clairement, la proximité rend difficile de refuser soit de voir en Proclus la première source de Simplicius, soit de leur attribuer une source commune.

Le parallèle confère en outre du sens à plusieurs points qui paraissent obscurs à la lecture de Simplicius. En effet, que dit exactement ce dernier? Après avoir mentionné les trois acceptions de *πόλος*, Simplicius passe à l'examen de la signification d'*ἰλλομένην* et à l'intérêt de recourir à ce terme (517.13–27). Écrit avec un *iota*, le mot indique selon lui que la Terre est *liée* ou bien *enchaînée* (*δεδεσμημένην*), et non enfermée (*ειργομένην*). Aussi Simplicius semble-t-il souligner la nécessité du *lien* qui empêche la Terre d'incliner dans l'une ou l'autre direction, tirant argument du *Phédon*:

Car si une chose bien équilibrée est placée au centre d'un milieu en tous points semblable à lui-même, il n'y a aucune raison pour qu'elle penche plus ou moins d'aucun côté.

*Phd.* 109a4–5

À ce stade, cependant, il se contente d'énoncer un ensemble de citations destinées à confirmer sa position. Et c'est seulement avec l'intervention d'Alexandre d'Aphrodise dans le débat que les contours de sa thèse se dessinent :

Alexandre dit que, « puisque Aristote soutient que c'est en ce sens qu'est exprimée l'idée dans le *Timée* et que le texte lui-même signifie 'enroulée' (ἰλλομένην), déclarer par la force que ce n'est pas en ce sens que l'idée est exprimée est le propre de ceux qui orientent le texte en vue de leur propre hypothèse. Et, en effet, le sens de 'tourné' (στρεφομένην) », continue-t-il, « vers lequel ils orientent le terme 'enroulée' (ἰλλομένην), est lui-même indicateur de mouvement. Et si », ajoute-t-il, « Platon parle d'une autre façon ailleurs », et il pointe manifestement par là ce qu'il dit dans le *Phédon*, « cela n'a aucune pertinence quant à l'argument. Aristote corrige en effet ce qui se trouve dans le *Timée*, que Platon se complaise dans ses propres affirmations ou qu'il rapporte l'opinion de Timée ».

SIMPLICIUS, *In De c.* 518.1–8

Alexandre adopte deux postulats contraires à ceux de Simplicius. D'une part, il s'inscrit dans la continuité d'Aristote, auquel il donne toujours raison contre Platon<sup>27</sup>, là où Simplicius cherche à réconcilier les deux auteurs. D'autre part, il ne présuppose pas l'harmonie interne de Platon, à la différence de Simplicius qui attribue pour tâche à l'exégète de dégager l'unité générale de l'œuvre d'un auteur<sup>28</sup>. Il ne voit dès lors aucune difficulté à ce que Platon soutienne dans des dialogues différents des positions différentes, de sorte qu'Aristote puisse critiquer l'une, celle du *Timée*, sans nullement se soucier des autres. Simplicius, en revanche, ne peut consentir à l'existence de tels désaccords et il s'emploie à restaurer l'harmonie. Comment procède-t-il ?

Pour Simplicius, l'extrait de *Timée* de Locres, affirmant que la Terre, racine de tout le reste, est fermement sise au centre, confirme que ἰλλομένην signifie ici *liée* (δεδεμένην), selon un premier sens du terme. Mais, suivant un second sens, il peut également signifier *enroulée* (συστρεφομένην). Dans ce cas, il s'écrit plutôt εἰλλομένην et se dit de figures circulaires, même immobiles (518.9–19). Aussi, bien que le terme admette les deux significations, *enroulée* ou *liée*, dans la mesure où Platon emprunte les mots de *Timée* et démontre par ailleurs, dans le *Phédon*, que la Terre est immobile, laquelle est-il le plus raisonnable de choisir pour interpréter ce passage du *Timée* ?

27 Baltussen, *Philosophy and Exegesis in Simplicius*, 132–135.

28 Sur ces points, *In Cat.* 7.23–32.

Pour Alexandre, il n'y a pas de doute à avoir sur la validité de l'interprétation aristotélicienne: Aristote ne peut se tromper, parce qu'il ne peut avoir ignoré la signification du texte ni l'intention de Platon. Simplicius formule quant à lui deux hypothèses *personnelles* de lecture (qui sont en effet introduites par le marqueur μήποτε οὐν, 518.21–22) pour expliquer le désaccord:

- 1) Il invoque son principe exégétique, récurrent dans l'*In De caelo*, selon lequel Aristote ne réfute pas Platon, mais seulement une interprétation *superficielle* de son texte, parce qu'il s'adresse à des débutants en philosophie incapables d'accéder à la signification véritable, habitués qu'ils sont à l'usage ordinaire des mots (518.21–28)<sup>29</sup>. Selon cette hypothèse, Aristote lirait le *Timée* en un *sens possible*, au vu duquel ἰλλομένην signifierait *enroulée*, et il adresserait sa réfutation à ceux qui tirent de cette acception la thèse suivant laquelle la Terre se meut au centre. Cette thèse apparaîtrait comme une alternative, tout aussi bancale, à celle selon laquelle la Terre se meut autour du centre. Aristote, toutefois, n'ignorerait pas qu'elle est *purement factice et maladroitement attribuée à Platon*.
- 2) Simplicius suggère de voir en καὶ κινεῖσθαι une interpolation, dont la suppression atténue l'idée de *mouvement* et plaide en faveur de la notion de *lien*. Dans cette hypothèse, Aristote pourrait avoir voulu conclure son parcours historique par la thèse du *Timée* qui affirme que la Terre est au centre, liée et stationnaire (518.30–519.8). Invoquer Platon viserait dès lors à produire un contraste historique, de la même manière qu'Aristote procède dans les lignes suivantes, quand il oppose les partisans de la sphéricité de la Terre à ceux qui lui attribuent la forme d'un tambour (voir *De c.* II 13, 293b33–294a10).

Les deux hypothèses tendent à prouver que Platon soutient la stabilité de la Terre au centre de l'univers. Elles visent également à restaurer une harmonie, non seulement avec Aristote qui paraît s'opposer au *Timée*, mais également avec Platon lui-même, puisqu'il semblerait possible de trouver des affirmations contraires dans le *Phédon* et dans le *Timée*.

Bien que similaire, l'interprétation de Proclus passe cependant par des médiations différentes. Premièrement, commentant le propos du *Timée*, il définit le *pôle* comme un *axe pourvu d'une extension*, à la façon d'un point qui a coulé (*In Tim.* IV 136.29–137.6). Il est dès lors possible de lui attribuer des limites,

29 Voir *In De c.* 296.6–12; 301.8–12; 352.27–29; 377.20–27; 518.21–30; 563.26–564.3; 640.27–32; 712.31–731.7.

par extension du sens initial de la notion d'*axe*. Ensuite, Proclus cite le *Cratyle* (405d3), où Platon identifie le Ciel au *pôle* (139.5–9). Autrement dit, au fil de son exégèse, il énumère ou, à tout le moins, suggère les trois sens attribués à *πόλος* par Simplicius: le ciel, l'*axe* et ses limites. Il ne commet pourtant pas l'erreur d'en déceler la trace dans le *Phédon*. En d'autres termes, tout se passe comme si Simplicius avait télescopé les textes utilisés par sa source et pris un raccourci maladroit, attribuant au *Phédon* un point de doctrine qui en est résolument absent.

Deuxièmement, parce qu'il ne se sent pas tenu par l'obligation de manifester l'accord profond entre Aristote et Platon, Proclus suit un chemin sans détour pour établir la signification correcte d'*ἰλλομένην* (137.6–138.9). Il utilise en effet quatre arguments, qui répondent tous à une finalité propre. Le premier, d'ordre *logique*, attribue *explicitement* au *Phédon* la démonstration de la cause de l'immobilité de la Terre: l'absence de raison d'incliner en un sens plutôt qu'en un autre, en vertu de l'homogénéité du tout. Le deuxième, d'ordre *lexical* (ἀπὸ τῆς Ἑλληνικῆς χρήσεως), souligne qu'*ἰλλεσθαί* véhicule l'idée de *contraction* (*συναγομένην*), et non celle de mouvement, à l'instar des cheveux qui bouclent et s'enroulent sur eux-mêmes (il cite *Tim.* 76c; *Il.* XIII 572). Le troisième, d'ordre *théologique*, renvoie au rôle de gardienne du foyer divin qu'exerce Hestia (*Phdr.* 247a): tout comme elle s'avère «gardienne du foyer», la Terre maintient les pôles. Le dernier argument, d'*autorité* cette fois, renvoie à Timée de Locres, qui soutient que «la Terre est solidement fondée au centre». À la suite de cela, Proclus approfondit l'étude de la notion de *pôles*, qui constituent les puissances *stabilisatrices* et *agrégatives* de l'Univers, autrement dit qui exercent l'action unitive au sein de l'univers<sup>30</sup>. De tout cela, il peut raisonnablement conclure que seule l'interprétation qui confère à *ἰλλομένην* la signification d'*enroulée* ou de *peletonnée* fait sens, alors que l'idée de mouvement, qui se retrouve plus clairement dans la lecture *εἰλουμένην*, ne peut s'appliquer à ce texte de Platon.

Troisièmement et enfin, chez Simplicius, la thèse d'Héraclide apparaît en *parergon*. Elle se limite en effet aux quelques mots suivants et est dépourvue de tout réel commentaire:

Héraclide du Pont pensait sauvegarder les phénomènes en faisant l'hypothèse que, tandis que la Terre était au centre et en mouvement, le Ciel était pour sa part au repos.

SIMPLICIUS, *In De c.* 519.9–11

30 *In Tim.* III 138.17–139.20. Proclus examine également la solution de Jamblique, qui identifie le *pôle* au Ciel.

Le texte ne fait pas vraiment sens au sein de l'argumentation générale. Il ressemble à une pièce rapportée, dont le Commentateur n'a pas vraiment l'air de savoir que faire et qu'il mentionne plus par souci d'exhaustivité qu'à des fins de démonstration. Au sein de l'argumentation de Proclus, en revanche, la critique reçoit une tout autre portée: il paraît impossible de considérer Héraclide comme un disciple de Platon, sur ce point du moins, car il propose des phénomènes une théorie contraire à celle qu'expose le *Timée*. À nouveau, la volonté d'harmonisation de Simplicius le mène à emprunter des méandres impraticables.

En conclusion, même s'il recourt à des arguments semblables à ceux de Simplicius, Proclus les utilise à meilleur escient et les organise selon une logique plus claire. Chaque texte arrive telle une nouvelle preuve, sur un registre différent, qui permet de confirmer la véracité de l'interprétation du *Timée*. En regard de cela, Simplicius aboutit à un résultat peu satisfaisant du point de vue de (la structure de) l'argumentation. Tout se passe en effet comme s'il mêlait à l'inspiration puisée chez Proclus un débat serré avec son autre source principale, Alexandre d'Aphrodise, afin de montrer que tous les deux, s'ils atteignent une vérité partielle, l'un sur la vérité du texte de Platon, l'autre sur la signification de l'objection d'Aristote, manquent en réalité de noter que les deux autorités s'avèrent fondamentalement en accord.

## 5 Équilibre et similitude (*In De c.* 531.32–536.15)

Ce même texte du *Phédon* revient un peu plus loin dans le Commentaire sur le traité *Du Ciel*, quand Simplicius explique II 13, 295b11–296a23. Aristote passe alors en revue les thèses sur la position et le mouvement de la Terre. Après avoir réfuté les solutions de Xénophane, de Thalès, d'Anaximène, d'Anaxagore, de Démocrite, puis d'Empédocle, il en arrive enfin à Anaximandre. Selon lui, ce dernier propose un argument subtil (κομψῶς), pourtant dépourvu de toute vérité: il se fonde sur le principe de la *similitude* (διὰ τὴν ὁμοιότητα), en vertu duquel, si une chose sise au centre entretient avec les extrémités une relation semblable, il ne lui convient pas plus de se mouvoir en un sens qu'en un autre. Or Aristote rejette la thèse, parce qu'elle ne tient aucunement compte du lieu naturel propre à chaque corps: d'après lui, le corps demeure stable non pas en raison de l'homogénéité de sa position, mais de sa familiarité avec son lieu naturel.

Dans un premier temps, Simplicius note directement la proximité de la thèse d'Anaximandre avec le *Phédon* et il s'empresse de citer les mêmes lignes du dialogue (109a4–5). Il justifie aussitôt le silence d'Aristote à ce sujet par la

convenance supérieure (ἐμμελέστερον) d'une objection contre Anaximandre par rapport à une objection à l'encontre de Platon lui-même. Il rapporte également la lecture alternative, celle d'interprètes – Péripatéticiens – enclins à souligner l'opposition, selon laquelle Aristote vient de réfuter la thèse de Platon sur le mouvement terrestre et n'éprouve plus le besoin de lui attribuer cet argument affirmant le repos de la Terre<sup>31</sup>. Or, comme le rapporte Simplicius dans une citation, Alexandre s'arrête sur une autre subtilité :

Alexandre dit que, « par 'comme, parmi les Anciens, Anaximandre', Aristote a clairement montré que d'autres, qui n'étaient pas anciens, partageaient cette opinion. Ou plutôt, pour ce qui concerne le texte, il n'est pas évident soit que la Terre soit au repos, tout en étant au centre, soit qu'elle reste au centre à cause de l'équilibre qui lui est propre (διὰ τὴν ἰσορροπίαν τὴν οἰκείαν) et de la similitude à l'égard de ce qui l'enveloppe (διὰ τὴν τοῦ περιέχοντος ὁμοιότητα), tandis qu'elle s'enroule et se meut (ἴλλεται καὶ κινεῖται) autour de l'axe qui s'étend à travers tout (περὶ τὸν διὰ παντὸς πῶλον τετάμενον). »

SIMPLICIUS, *In De c.* 532.7–12

D'après Alexandre, l'argument d'Aristote pourrait aussi bien viser l'idée de la stabilité que celle du mouvement de la Terre, quoique celle-ci demeure au centre dans l'une ou l'autre hypothèse. En ce sens, il pourrait tout à fait critiquer la thèse du *Phédon*. Par conséquent, il y aurait à nouveau matière à désaccord entre Platon et Aristote, sur un point de cosmologie à la rencontre entre le *Phédon* et le *Timée*.

Aussi, dans un second temps, à savoir après avoir examiné et avalisé les arguments d'Aristote (532.21–535.3), Simplicius conclut que ce dernier ne se réfère aucunement, en définitive, à la thèse de Platon (535.4–536.12). En quel sens ? Premièrement, Platon attribue la raison de la stabilité de la Terre à l'équilibre et à la similitude. Or, dans ce passage du *De caelo*, Aristote ne mentionne nulle part l'ἰσορροπία et il se réfère uniquement à l'ὁμοιότης. *Contre Alexandre*, qui paraît les confondre, Simplicius insiste pour distinguer ces deux notions. L'une en effet, la similitude, décrit davantage, dans le cas présent, la relation à l'égard de

31 *In De c.* 532.1–7. Sur l'origine plausible de la thèse qu'Aristote attribue à Anaximandre et sur sa relation avec le mythe du *Phédon*, notamment dans son interprétation par Damascius et Simplicius, C. Steel, 'Plato's Geography. Damascius' Interpretation of the *Phaedo* Myth', in: J. Wilberding – C. Horn (eds.), *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford: Oxford University Press, 2012, 187–190.



la périphérie, tandis que l'autre renvoie à une propriété intrinsèque du corps en question. Si elles sont compatibles, elles désignent néanmoins des raisons différentes – relationnelles ou immanentes – pour admettre la stabilité de la Terre au centre.

Simplicius prouve ensuite l'harmonie entre Platon et Aristote. Pour ce faire, il procède en deux temps. Dans le premier, il avance un argument, fondé sur l'exégèse du *Phédon*, qui doit valoir *même si Aristote devait en définitive viser Platon*. Dans le second, il démontre que, à travers son hypothèse, Socrate prouve les mêmes points qu'Aristote. Voici ce que dit le premier :

Socrate mène son argument *par hypothèse* (ἐξ ὑποθέσεως), à savoir que « si la Terre est au centre du Ciel, et si elle est ronde (περιφερής) »<sup>32</sup>, elle n'a besoin de rien pour l'empêcher de tomber, ni d'air ni de tourbillon (οὐδενὸς αὐτῇ δεῖ πρὸς τὸ μὴ πεσεῖν οὔτε ἀέρος οὔτε <δίνης>). Car l'équilibre naturel (ἢ κατὰ φύσιν ἰσορροπία) ne se fait pas au hasard (ἢ τυχοῦσα), mais en tous ses points il conduit la Terre vers le centre d'une façon semblable (ὁμοίως), elle qui est homéomère, et l'homéométrie et l'équilibre suffisent à la stabilité de la Terre (αὐτάρκης πρὸς τὴν τῆς γῆς μονήν). En effet, elle ne s'en écartera jamais volontairement, ni entièrement ni en partie. Car pourquoi irait-elle par ici plutôt que par là, dans la mesure où elle est dans une disposition semblable à l'égard de la totalité du Ciel? Mais elle ne le ferait pas non plus par parties, étant donné que ce lieu lui est naturel (κατὰ φύσιν). Et le Ciel ne sera jamais non plus contraint, ni en partie puisqu'il est tout entier homéomère, ni en totalité puisqu'il est toujours identique et a toujours la même relation vis-à-vis de la Terre.

SIMPLICIUS, *In De c.* 535,9–19

Selon Simplicius, l'hypothèse du *Phédon* vise à démontrer que la stabilité de la Terre résulte de deux propriétés qui, *conjointement*, constituent ses conditions

32 Le début de l'hypothèse correspond littéralement au *Phédon* (108e4–5), ce que ne relèvent ni l'éditeur (Heiberg) ni le traducteur anglais (Mueller). La suite est une paraphrase qui introduit de légères différences. Le *Phédon* (108e5–109a2) dit : μηδὲν αὐτῇ δεῖν μήτε ἀέρος πρὸς τὸ μὴ πεσεῖν μήτε ἄλλης ἀνάγκης μηδεμιάς τοιαύτης. Simplicius accommode la seconde condition au texte d'Aristote qui, dans les lignes qui précèdent, a mentionné la notion de tourbillon à neuf reprises (*De c.* II 13, 295a10; 13; 22; 32; 33; 35; 295b2; 4; 7). Par le mélange de citation et de paraphrase, il renforce donc l'harmonie d'Aristote et de Platon, en voulant signifier que ce dernier s'est également démarqué des solutions avancées par Anaximène, Anaxagore, Démocrite et Empédocle.

nécessaires et suffisantes: sa position centrale et sa sphéricité. Il associe en effet à la formulation, *somme toute assez vague*, de la sphéricité de la Terre les propriétés d'équilibre et de similitude. D'une part, le caractère arrondi justifie que la Terre subisse, *en permanence et en chacun de ses points*, une force identique, *ἰσορροπία*. D'autre part, en tant que sphère, la Terre doit être semblable en tous ses points, donc parfaitement homogène et homéomère. En ce sens, Simplicius ne décrit plus la similitude comme *relationnelle*, mais comme *immanente*: elle désigne une détermination *inhérente à la sphéricité du corps terrestre*. Dès lors, ces deux propriétés permettent d'expliquer que la Terre demeure tout entière au repos en un lieu.

Or, faisant écho à Aristote (295b35), Simplicius note que la sphéricité, c'est-à-dire l'équilibre et l'homogénéité, ne constitue pas une condition suffisante à la stabilité de la Terre *au centre* du Ciel. En effet, il est également vrai de dire du feu, en paraphrasant le *Phédon*, qu'il est «une chose bien équilibrée et placée au centre d'un milieu en tous points semblable à lui-même qui n'a aucune raison de pencher plus ou moins d'aucun côté». Il ne devient toutefois pleinement stable que placé à la périphérie, dans la proximité du Ciel dont il accompagne le mouvement (535.19–32). À l'homogénéité et à l'équilibre, il semble donc nécessaire d'ajouter une dernière condition: la possession d'un *lieu naturel*. Dans ces circonstances, la stabilité de la terre résulte seulement de ses propriétés physiques immanentes.

De cette façon, l'accord avec Aristote peut être totalement rétabli. D'une part, Socrate décrit également la position de la Terre au centre comme sa *position naturelle*. Et Platon d'y ajouter, selon Simplicius, la raison *physique* qu'elle n'a dès lors besoin d'aucune autre force, ni air ni tourbillon, pour se maintenir en son lieu que son homogénéité et son équilibre (535.32–536.3). D'autre part, Aristote critique ceux qui soutiennent que l'homogénéité et l'équilibre constituent des conditions *suffisantes* à la stabilité, même pour des corps situés dans un lieu qui leur est étranger – ce dont le cas du feu ici-bas révèle l'absurdité. Or, selon Simplicius, Socrate (dans le *Phédon*) ne commet pas cette même erreur et il donne à la stabilité de la Terre la même raison qu'Aristote (536.3–9).

Cette fois, la source directe de Simplicius paraît être Damascius. Dans ses leçons sur le *Phédon*, ce dernier considère en effet que le passage s'inscrit dans l'analyse des quatre problèmes soulevés au sujet de la Terre: sa position, sa figure, sa stabilité et sa taille (I 512). Sur le point de la stabilité, prenant position contre ce passage d'Aristote, Damascius affirme, comme Simplicius après lui, que la Terre demeure au centre en raison de la symétrie et de l'équilibre parfaits *inhérents à sa forme sphérique*, ainsi qu'à l'équilibre total de l'univers, qui exerce sur elle une pression égale en tous points (I 520; II 121–122):

Si le feu avait été placé au centre, il n'y resterait pas – ainsi que l'objecte Aristote. « Équilibré » s'entend au sens de ce qui possède une égale pesanteur vers le bas, tandis que le feu se déplace naturellement vers le haut, ou plutôt se meut circulairement en haut, car les mouvements rectilignes sont propres aux éléments troublés.

DAMASCIUS, *In Phd.* I 521

L'équilibre désigne dans le cas de la Terre la *tendance en tous points égale vers le bas* et, dans le cas du feu, celle à se mouvoir au sommet, autrement dit – et même si les mots n'apparaissent pas – à occuper la place qui lui convient *par nature*. Dès lors, comme chez Simplicius, l'explication de ce passage du *Phédon* est avant tout d'ordre *physique* et elle résulte des propriétés qui sont attribuées *naturellement* à la sphère terrestre. Toutefois, tandis que Damascius se place explicitement en faux par rapport à Aristote, Simplicius révisé le sens et la portée de son objection, concluant qu'elle vise davantage à souligner l'importance d'un *lieu naturel* pour asseoir la stabilité terrestre que la doctrine même du *Phédon*. À cet égard, l'accord est à nouveau rétabli : la thèse du lieu naturel est compatible, voire intégrée au *Phédon*.

L'explication de Damascius s'accorde avec le postulat général de lecture d'après lequel Platon parlerait, dans le mythe, de la Terre des *géographes*, physique, à propos de laquelle nous instruisent les phénomènes et les observations (I 503–504)<sup>33</sup>. C'est d'ailleurs de cette façon qu'Aristote lui-même semblait déjà interpréter la description des fleuves infernaux que contient le *Phédon*<sup>34</sup>. Or, à ce qu'il semble, Simplicius adopte parfois des réserves envers cette approche littérale et il rappelle que, après tout, la cosmologie du *Phédon* relève bien, *en un certain sens*, du mythe :

Les sommets de la Terre, Platon les loue par des mythes dans le *Phédon* comme s'étendant jusqu'à l'éther, par le recours à un mythe abondant (πολλῶ τῷ μυθικῶ) et, à mon avis, énigmatique (ἀνιγματοῶδει). Il appelle en effet mythe le récit à ce sujet.

SIMPLICIUS, *In De c.* 646.10–13

Simplicius se réfère ici à ce passage dans lequel Socrate compare la nature des fonds marins à celle du monde terrestre de façon à poser un rapport entre la

33 Sur ces lectures « physiques » du mythe, S. Gertz, *Death and Immortality in Late Platonism: Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo*, Leiden : Brill, 2011, 178–188 ; et Steel, 'Plato's Geography', 196.

34 Aristote, *Meteor.* I 13, 349b30 ; II 2, 355b32–356a14. Voir *Phd.* 111c.

Terre et le Ciel analogue à celui qui existe entre la Mer et la Terre (110a–b). À cet endroit, Platon rappelle en effet que le mythe est un mythe et doit être regardé comme tel :

Car – et en supposant par conséquent que le récit d'un mythe présente quelque valeur (εἰ γὰρ δὴ καὶ μῦθον λέγειν καλόν) – cela vaut la peine (ἄξιον ἀκοῦσαι), Simplicius, d'entendre ce que sont les réalités qui se trouvent à la surface de la Terre, sous le ciel.

*Phd.* 110b1–2

Platon constate la valeur possible de la description, si elle est saisie *en tant que mythe* : c'est en ce sens seulement que le récit est susceptible de contenir un enseignement sur cette vie-ci, sur cette Terre-ci. La vérité du mythe n'est pas à rechercher dans les détails et les descriptions mis en place par la narration, mais dans l'allégorèse qu'elle prépare et dans le message général qu'elle dessine. Or, si Simplicius note le caractère mythique de ce texte, il l'interprète en insistant sur la portée de ἄξιον ἀκοῦσαι, c'est-à-dire sur son *intérêt pour comprendre la nature de la Terre*. Ce faisant, il s'inscrit dans l'interprétation néoplatonicienne canonique, clairement exprimée par Damascius :

Pourquoi mêle-t-il le récit à la physique ? Afin d'indiquer une vérité plus divine au-delà d'elle, où il est aussi plus juste que résident les âmes.

DAMASCIUS, *In Phd.* I 526

Que conclure de ce point quant à l'interprétation du *Phédon* par Simplicius ? L'extrait cité par Simplicius vient à la fin du dialogue, alors que Socrate entame une allégorie de la Terre destinée à expliquer que chaque âme rejoigne son lieu propre. Ce dernier expose alors quelques points de cosmologie, *sur le mode du mythe*, dont la finalité est de rendre le récit crédible. Or, sur ce point, Simplicius suit une grille de lecture néoplatonicienne. Comme le confirment les témoignages de Proclus et de Damascius, la dimension mythologique, *allégorique*, du texte platonicien a laissé la place, dans l'exégèse néoplatonicienne, à une perspective *cosmologique*. À cet égard, le *Phédon* est mis sur le même pied que le *Timée* : une explication de la nature qui fait intervenir les dieux mais possède une vérité littérale. Cette orientation explique d'ailleurs probablement le renvoi erroné de Simplicius, dans le Commentaire sur la *Physique*, quand il cite sous le nom du *Timée* notre extrait du *Phédon* (*In Phys.* 666.23–26) : la doctrine consignée au début du mythe du *Phédon* est devenue si complémentaire de la cosmologie du *Timée* que, dans l'esprit de Simplicius, l'une en vient à se substituer à l'autre.

## 6 Le mot de la fin

Concernant ce passage du mythe du *Phédon*, où situer l'originalité de Simplicius au sein de la tradition exégétique? Dans la confrontation qu'il provoque, au fil de l'interprétation, entre celle-ci et Alexandre d'Aphrodise. Par les objections qu'il soulève et les arguments qu'il apporte en faveur des critiques d'Aristote à l'encontre du *Timée*, ce dernier s'érige en obstacle de la tradition platonicienne. Une telle situation mène Simplicius à croiser les sources et à ménager des liens au travers desquels se dessine son apport personnel aux lectures antiques du *Phédon*.

D'une part, à suivre les citations et les commentaires repris par Simplicius, l'interprétation du mythe du *Phédon*, et plus particulièrement ce passage relatif à la stabilité de la Terre, en des termes cosmologiques parallèles au *Timée* paraît bien antérieure à Alexandre lui-même, dans la mesure où celui-ci semble s'y référer pour condamner une mauvaise méthode d'argumentation exégétique, qui consiste à mêler des textes issus de contextes distincts. Il viserait donc une pratique qui aurait eu cours de longue date, et qui pourrait déjà trouver sa source dans le texte même d'Aristote. Autrement dit, cette tradition de lecture, qui voit dans le mythe final du *Phédon* une description de la nature au lieu d'un élément narratif servant une fin de vraisemblance, s'avérerait déjà ancienne et pourrait remonter aux origines. D'après cette hypothèse, le *Phédon* exprimerait la position de Platon sur la nature de la Terre.

D'autre part, alors que ses prédécesseurs et Alexandre d'Aphrodise s'entendent pour admettre le désaccord entre Platon et Aristote sur ce même point – chacun suivant son camp –, Simplicius s'emploie à les réconcilier sur la question de la stabilité de la Terre, ronde, au centre de l'Univers. En ce sens, il accentue la lecture *physique* du mythe du *Phédon*, dans la mesure où il ne se contente pas de l'accorder avec le *Timée*, mais y insère des éléments absents, qui le *naturalisent* davantage encore, et y adjoint même une consonance avec le *De caelo*. Aussi, du caractère *mythique* du récit, ne subsiste en définitive chez Simplicius que l'idée selon laquelle le *Phédon* révélerait une vérité plus *théologique*, *supérieure à la cosmologie empirique* d'Aristote, avec laquelle il s'harmonise néanmoins parfaitement.

Si Simplicius suit globalement la tradition exégétique du *Phédon* transmise par Damascius, il y contribue toutefois par quelques détails inhérents à son objectif de révéler l'accord fondamental entre Platon et Aristote.