

Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

121 (2014)
2012-2013

Marc-Antoine Gavray

Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'Antiquité

Les interprétations néoplatoniciennes du Phédon de Platon

Conférences de l'année 2012-2013

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Marc-Antoine Gavray, « Les interprétations néoplatoniciennes du Phédon de Platon », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 121 | 2014, mis en ligne le 20 novembre 2014, consulté le 22 novembre 2014. URL : <http://asr.revues.org/1247>

Éditeur : EPHE - École pratique des hautes études
<http://asr.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://asr.revues.org/1247>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

Tous droits réservés : EPHE

*Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique
et de la fin de l'Antiquité*

M. Marc-Antoine Gavray
Chargé de conférences

Les interprétations néoplatoniciennes du Phédon de Platon

Partant des *Commentaires* sur le *Phédon* de Platon écrits dans le contexte scolaire du néoplatonisme tardif à Athènes et à Alexandrie, les conférences de cette année ont pris pour objet la définition de la philosophie comme *μελέτη θανάτου* (comme exercice de mort). Elles se sont ainsi concentrées sur l'analyse des paragraphes 48-137 du premier commentaire de Damascius et sur les leçons 2-7 de celui d'Olympiodore. Il s'est agi de comprendre la place du *Phédon* au sein du cursus néoplatonicien au vu d'une interprétation qui considère ce moment comme le tournant cathartique dans la conversion philosophique.

I. La mort comme séparation d'après le *Phédon*

Dans le *Phédon*, Platon décrit la vie philosophique comme un exercice consistant à mourir et à être mort¹. La mort est en effet la séparation de l'âme et la fin de la vie soumise aux affections du corps. S'exercer à être mort, c'est délier autant que possible l'âme du corps, qui donne des choses un aspect imprécis, mêlé de sensation (65e-66a), et asservit l'âme par ses affections (66d). Le corps perturbe donc l'activité propre à l'âme et fait obstacle à la pensée (65b-c). Dès lors, pour connaître purement les choses, il faut se débarrasser de tout mélange afin de les saisir au moyen de l'âme seule, dans sa pureté (67a-b).

La *μελέτη θανάτου* indique un déplacement de l'attention, depuis le corps vers l'âme, en même temps que du sens habituel attribué à la mort. L'ambition est moins morale qu'intellectuelle : il s'agit de définir le philosophe comme celui qui sépare l'âme du corps, la ramassant en elle-même afin qu'elle s'élançe vers l'objet de son désir. Le *Phédon* examine le philosophe tant dans le rapport qu'il entretient à lui-même, à son âme, que dans celui qui le lie à ce qui lui est (immédiatement) extérieur, le corps. Il détermine ainsi l'attitude à adopter face à la vie et à la mort. S'exercer à mourir, c'est apprendre à se séparer – à se purifier – de tout ce qui nous relie au corps.

II. Le *Phédon* en tant que dialogue cathartique

Depuis Jamblique, le *Phédon* occupe la troisième marche du *cursus* platonicien, celle de la vertu cathartique². Pour les commentateurs, il est d'abord cathartique par son propos et son but – son *σκοπός* : il ne se contente pas de décrire un type de

1. Platon, *Phédon*, 63-64a ; 67d ; 67e ; 80e-81a.

2. *Prologomènes à la philosophie de Platon*, 26.13-16 et 30-34 (Westerink).

vie, mais il doit produire sur le lecteur la purification qu'il expose et la séparation qu'il recommande³. Le *Phédon* est cathartique non seulement parce qu'il porte sur la purification, mais aussi parce qu'il purifie. Aussi tout élément, notamment de mise en scène, reçoit une portée cathartique chez Damascius :

Le caractère purificateur de ses propos, [Socrate] le détermine en les tenant à l'écart de la foule et en les réservant aux seuls individus qui leur sont familiers ; et ces derniers, pas sans restriction, mais il les fait se convertir vers eux-mêmes ; et même cela non sans restriction, mais il les détourne de la déraison vers la raison. Tel est le sens de « parlons donc entre nous, après avoir envoyé les gens promener »⁴.

Écarter la foule pour rester entre soi est déjà un geste de séparation vis-à-vis des aspirations ordinaires – un mouvement de purification qui se prolonge dans les mots de Socrate. L'ignorance de la foule devient un prétexte et une preuve de la purification : purifier, c'est délaissier ce qu'apprécient les gens ordinaires pour se tourner vers la partie rationnelle de l'âme. Les auditeurs, tant ceux de Socrate que du dialogue, doivent se livrer à cet exercice de détachement, en ignorant les opinions ordinaires et en se fondant sur un raisonnement d'un autre type.

III. Le sens de la purification

Purification et séparation explicitent les deux aspects de la μελέτη θανάτου. Toutefois, en dépit de leurs liens, ces notions ne sont pas synonymes.

1. La mort comme séparation

Damascius souligne les mérites techniques et la complétude de la définition platonicienne de la mort :

La définition présente toutes les vertus d'une définition. Elle est claire : si le fait de vivre constitue, de l'aveu général, une rencontre entre l'âme et le corps, comment n'en va-t-il pas à l'inverse de la mort ? En outre, elle est concise : elle est formulée au moyen des termes les plus nécessaires. Mais elle est aussi précise : premièrement, elle entend la mort au sens de fin, et non de processus ; deuxièmement, elle prend la mort complète, celle qui détache l'âme du corps et le corps de l'âme ; troisièmement, elle attribue à l'âme le fait « d'être », au corps celui « d'être devenu ». Enfin, cette définition est scientifique : la mort étant double, elle en définit la forme totale, qui inclut aussi la dualité (D I 59).

Damascius isole trois caractères essentiels. Tout d'abord, la mort n'est ni un processus ni une méthode, mais un τέλος. Ensuite, elle est *totale*, achevant la séparation entre des entités capables de subsister indépendamment. Elle occupe ainsi une position intermédiaire (D I 60) : d'un côté elle dépasse la mort qui suit la vie dans un sujet, celle que la foule admet et que Damascius nomme ἀζωία (privation de la vie qui ne subsiste pas sans corps, D I 52) ; de l'autre, elle est inférieure à la vie des âmes parfaites, divines et démoniques (D I 73). Dès lors, la mort véritable

3. DAMASCIUS, *Commentaire sur le Phédon de Platon*, I (=D1), 49 ; 100 et 147. OLYMPIODORE, *Commentaire sur le Phédon de Platon* (= O), 4, 11.2-3. Sur ce σκοπός, S. GERTZ, *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato's*, Leyde-Boston 2011, p. 14-25.

4. D I 54.1-4. La citation correspond à *Phéd.*, 64c1-2.

résulte de la nature intermédiaire du composé humain. Enfin, la séparation se justifie par l'opposition entre l'âme et le corps, renvoyant chaque composant au lieu adéquat : le devenir pour le corps, l'être pour l'âme (incorporelle comme les intelligibles). Aussi méprise-t-elle le corps (D I 64 et 93). La séparation mène ainsi le philosophe à sa destination finale : le vrai (D I 101 et 107), la vérité vraiment parfaite et purifiée, par opposition à la vérité ici-bas qui reste imparfaite (D I, 116).

Damascius distingue deux formes de mort (D I 61)⁵. En un premier sens (issu du *Phédon*), la mort désigne la *tension ascendante* vers un ordre supérieur, qui délivre du corps et fait revivre l'âme. En un second sens (tiré du *Gorgias*, 493a), la mort désigne la *tension descendante* vers le corps en tant qu'il est un tombeau pour l'âme. La mise en système de deux dialogues successifs dans le cursus mène à distinguer deux significations opposées, qui résultent de deux inversions par rapport à l'opinion ordinaire sur la mort. En tant que tension ascendante, la mort est négation du corps, que le philosophe doit interpréter comme une affirmation de la vie propre à l'âme – cette mort correspond à la vie du philosophe. En tant que tension descendante, la mort est une affirmation du corps, de la vie qui lui est propre – cette mort correspond à la vie telle que la conçoivent οι πολλοί.

Ce double sens conduit Damascius à mettre la mort en parallèle avec la procession et à lui attribuer plusieurs significations, selon le degré de procession (D I 62). Or la procession s'accompagne d'un mouvement inverse de conversion, au sens où la mort est le résultat d'une conversion réussie ramenant au niveau de la vie propre à son producteur. Se débarrasser de sa vie, mourir grâce à la conversion, c'est accéder à une vie plus haute. Cette mort par conversion est en effet une mort à laquelle l'individu survit (comme dans le cas du sommeil, qui s'apparente à une conversion vers soi). Elle est une mort à soi, à sa propre vie, qui élève vers la vie directement supérieure. Le philosophe cathartique est donc celui qui, par sa propre mort – sa conversion –, s'assimile à la vie supérieure.

2. La vie comme purification

En tant que τέλος, la mort s'atteint par la purification. Mort et purification diffèrent cependant, au sens où la seconde définit la méthode ou le résultat à viser pour réaliser la première (D I 127). À cet égard, la purification décrit une activité de l'âme, l'exercice qui tend vers la mort, une activité continue qui ne peut être interrompue (O 1, 13.10-11 ; O 7, 11). Ainsi, quand il examine l'interdit du suicide, Olympiodore oppose deux morts, selon le rôle qu'y joue la volonté (O 1, 2.17-20). Il existe une vie naturelle dont seule la mort naturelle, involontaire, libère : il s'agit de deux faits auxquels nul ne peut contrevenir. En revanche, de la vie volontairement choisie – la vie affective (μετ' ἐμπαθείας) –, il faut se libérer délibérément (κατὰ προαίρεσιν), car elle résulte d'une décision libre à propos d'un type de vie, d'une manière de donner sens à l'existence. La purification apparaît alors comme le moyen noble de suppléer une issue involontaire et elle offre la seule alternative acceptable au suicide. Il s'agit de mourir à soi, mais seulement de ce qui ressortit à une décision libre de ce soi. Il y a ainsi lieu de distinguer ἐπιτηδεύειν ἀποθνήσκειν et ἐθέλειν

5. La distinction se retrouve en D I, 127.3.

ἀποθνήσκειν, s'employer à mourir et consentir à mourir (O 3, 1). S'agissant de la mort volontaire, le philosophe doit se livrer aux deux : renoncer activement à un mode de vie orienté vers et dominé par le corps. S'agissant de la mort involontaire, naturelle, il doit seulement y consentir sans la précipiter : s'il prend ses distances vis-à-vis du corps, le suicide reste interdit. En conclusion, la μελέτη concerne deux morts distinctes : mort effective du corps et mort des relations corporelles.

La purification ne s'identifie pas plus à la séparation, parce qu'elle maintient un lien. Dans la purification, le philosophe se situe sur le plan du « autant que possible » : même s'il doit réaliser une triple pureté – de l'âme, du corps et des choses extérieures –, son âme reste attachée à ce qu'elle et dont elle se purifie. Elle doit soigner le corps « comme un voisin bavard », qu'il est nécessaire de nourrir pour qu'il ne fasse plus obstacle. Et ce point autorise les commentateurs à soutenir, contre Proclus, que la vie cathartique est possible dans la durée, parce que ce soin minimal apporté au corps permet de s'en détacher de façon durable⁶.

Or ce soin demeure un moyen : à la différence du politique qui y voit une fin en soi, le philosophe cathartique ne s'y livre qu'en vue de la purification et de la contemplation⁷. Tant qu'il n'est pas mort, il n'est pas pleinement purifié, car seule la mort, en tant que séparation totale, résorbe la part d'altérité, le lien que l'âme garde dans la relation à soi. À la différence de la vie politique, qui implique d'ordonner et d'organiser les sensibles à partir des principes rationnels en elle, et de la vie théorétique, qui unifie les sensibles au degré supérieur à partir de l'unité qui règne dans l'intelligible, la vie cathartique n'entraîne aucune relation, ni avec ce qui la suit ni avec ce qui la précède. Elle consiste pour l'âme à se défaire de tout lien et à comprendre sa nature propre en se concentrant sur elle-même. Dans la purification, il s'agit de se débarrasser de toute relation extérieure et de tendre à une relation pure à elle-même. Agir sur le mode cathartique, c'est revenir à une appartenance à soi, qui n'est pas encore une identité de l'âme à soi. La purification maintient en effet l'âme dans la distinction. Aussi consiste-t-elle à soigner l'âme en se débarrassant des obstacles qui l'empêchent de se recueillir en elle-même, dans une relation à soi, en allant des plus extérieurs aux plus intérieurs et unis à elle (ses « premiers manteaux » : la φαντασία et la φιλοτιμία)⁸.

Quand l'âme compatit avec le corps, elle appartient à autre chose ; quand elle agit sur le mode politique, elle appartient à elle-même et à autre chose (il vaut mieux dire alors qu'elle appartient à autre chose, comme l'a montré la *République*) ; quand elle agit sur le mode cathartique elle appartient à elle-même ; enfin, quand elle agit sur le mode théorétique, elle est elle-même (D I 114).

6. D I 115 ; O 4,2 ; O 6, 3 et O 6, 7.

7. Les deux commentateurs distinguent entre trois modes de vie : politique, cathartique et théorétique. Chacun est ensuite triplement divisé, selon les trois attitudes possibles de l'âme qui se tourne soit vers les réalités inférieures qui la suivent, soit vers elle-même, soit vers les réalités supérieures qui la précèdent (D I 74 ; D I 114 ; O 4, 2-3 ; O 5,1).

8. Les commentateurs systématisent la liste d'obstacles à partir des exemples de Platon : D I 108 ; D I 111-113 ; D I 120 ; O 6, 1-2.

La triple activité de l'âme autour d'elle-même entraîne un triple mouvement de purification, qui se retrouve dans les trois moments de l'argumentation de Socrate. Chacun d'eux raisonne sur un mode propre de l'âme, auquel correspondent les trois preuves de l'immortalité⁹. Autrement dit, de la même façon que la vie cathartique observe une gradation régulière, le *Phédon* obéit à une logique ascensionnelle parfaite. Dans un premier temps, l'âme se départit de ce qui la suit, méprisant les affections corporelles. Dans un deuxième temps, l'âme devient plus parfaite en se contemplant et en restant en elle-même. Dans un troisième temps, l'âme raisonne à partir de ce qui la précède, les formes intelligibles : elle se purifie car il lui est impossible d'entrer en contact, par le corps, avec les réalités séparées. Elle se livre donc à une réflexion sans mélange, qui considère ce que chaque réalité est en elle-même. La purification est donc une élévation progressive, qui succède au mouvement de dégradation.

La purification, se préparer à la mort (μελετῆσαι θάνατον), ne peut être une fin en soi, mais bien le fait d'être mort (τεθνάναι ; O 3, 3). Pour cette raison, la vie cathartique reçoit un statut intermédiaire, vu qu'être déjà mort est propre à la vie théorétique. La vie cathartique se situe à la charnière entre la vie politique et la vie théorétique (O 4, 2), ce moment où l'âme quitte l'extérieur pour rentrer en elle-même, avant de se porter sur les intelligibles. La vie cathartique se caractérise par un retour à une position intermédiaire, l'âme se prenant comme objet propre d'attention et déployant sa propre forme afin de saisir sa propre cause. Ce point vaut également au niveau de la connaissance. Si la connaissance est une puissance de rassemblement, elle consiste au niveau cathartique à unir l'âme à elle-même, voire à d'autres âmes analogues¹⁰. Ce mode cognitif où l'âme est en relation avec elle-même, c'est le raisonnement (λογισμός) ou la pensée (διάνοια) – l'intelligence processuelle. Ni de l'ordre de l'opinion (d'origine sensible) qu'il dépasse, ni de l'intellect (d'origine intelligible) qui le dépasse, le raisonnement est à la fois rassembleur et pur de tout mélange au corps (D I 87 ; D I 90 ; D I 99). Il est un mode cognitif intermédiaire, capable de saisir l'essence en même temps que de parvenir à sa cause, qui place l'âme dans un rapport à soi. Du point de vue épistémologique, la vie cathartique désigne donc un rassemblement sur soi, un moment préalable au retour à l'identité et à l'indistinction qui caractérisent l'intellect et l'intelligible. Elle est le lieu d'exercice de la pensée, où celle-ci s'étend vers elle-même quand elle est en elle-même.

Ce statut intermédiaire produit une différence par rapport au texte de Platon. Dans le *Phédon*, la pensée (que ce soit la φρόνησις, la διάνοια ou le λογίζεσθαι) s'offre comme objet au désir du philosophe et comme τέλος de sa séparation menant à la vérité. Bref, elle est le mode du savoir auquel il tend (66d-e). Peut-être inspirés par la ligne de la *République*, les commentateurs attribuent à la pensée un rôle intermédiaire, y voyant davantage le moyen de réaliser la purification, le mode cognitif de la μελέτη θανάτου. La pensée reste une faculté cognitive, celle de l'âme se livrant à la purification, mais qui doit être supplantée par l'exercice

9. Comparer D I 65 ; D I 67 ; D I 69 ; D I 76 et D I 77.

10. D I 77-78 ; D I 106.

pur de l'intellect. La pensée s'avère propre à l'âme qui connaît de façon distinguée (et non unifiée), donc à la vie cathartique, là où l'union intellectuelle caractérise en priorité la vie théorétique¹¹.

IV. Philosophie, purification et assimilation à dieu

En tant que dialogue cathartique, le *Phédon* se concentre sur l'âme, la purification étant le mode où celle-ci se rassemble en elle-même. La séparation, qui résulte de la purification, désigne le retour de l'âme en elle-même, lorsqu'elle se rapporte à elle-même – ni à ce qui vient avant, ni à ce qui vient après. La mort n'est pas seulement séparation mais, par la préparation qu'elle implique, elle est aussi rassemblement et union à soi. Par conséquent, en commentant le *Phédon*, Damascius retrouve la doctrine du rassemblement de l'âme et revient à Platon (*Phéd.*, 67c-d) : la purification en vue de la séparation n'est pas tant une ascèse (morale) qu'un retour de l'âme vers elle-même, *via* une démarche épistémologique et cognitive. Damascius ne pense donc pas la *μελέτη θανάτου* comme une simple privation, mais il lui confère un objet propre et une démarche triple.

Quel lien cette mort noue-t-elle avec le divin ? Au début de son commentaire préservé, Olympiodore énonce sa définition du philosophe et de la philosophie :

De cette façon, rien n'empêche le philosophe, qui est l'imitateur du dieu – car la philosophie est assimilation à dieu – d'agir à la fois productivement et providentiellement sur les choses secondes, sans moins agir sur le mode de la purification (O 1, 2.5-7).

Il rassemble philosophie, purification et assimilation à dieu en une seule formule et les met en équivalence, dès lors que toute la démarche philosophique devient assimilation à dieu. Dans l'exercice de mort, il faut trouver la ressemblance avec les dieux. Mais à quel dieu le philosophe (cathartique) s'assimile-t-il et de quelle façon ?

Comme le révèlent les orphiques, les mystères et les poètes, les processus de dispersion et de rassemblement qu'impliquent vie et mort ne sont pas propres aux simulacres humains, mais ils se produisent également dans le modèle. Aussi les différentes puissances divines offrent-elles un modèle de purification. Les philosophes doivent s'entraîner à reproduire les processus en vigueur au niveau divin et voir dans la purification un mouvement de retour et de rassemblement vers soi.

Cependant, toutes les vies ne sont pas orientées vers une seule et même fin d'assimilation : chacune assimile celui qui la mène à un genre cosmique et divin distinct. Car si le divin a plusieurs puissances et se caractérise par sa providence, sa production et sa pureté, il autorise trois manières de lui ressembler (D I 119). Le politique, qui ordonne les réalités postérieures, s'assimile au dieu provident sur toutes choses, un dieu impur au sens où il reste matériel. Le théorétique, qui contemple les réalités antérieures, s'assimile au dieu uni aux réalités antérieures et enclin à leur appartenir plus qu'à lui-même, un dieu parfaitement pur. Entre eux, le cathartique, qui se détache du corps et se rassemble en soi, ressemble au dieu intermédiaire qui transcende toutes choses et s'unit à soi.

11. DI 77 ; O 4, 11 ; O 4, 14 ; O 7, 9.

Enfin, cette assimilation se réalise dans une forme de contact. La similitude à laquelle s'emploient les modes philosophiques consiste à créer un contact et une continuité entre des réalités homogènes (D I 38-40). Si la mort élève vers la vie de son propre producteur, elle crée une affinité. Or la purification ou μελέτη θανάτου n'est pas seulement une étape de l'exercice total de la vertu, qui rend semblable à dieu¹². Si elle est la forme de conversion propre à la vie cathartique, elle assimile à une forme du divin, quoiqu'il ne s'agisse pas encore de s'assimiler à la forme la plus élevée de la divinité. À cet égard, la pureté que vise la μελέτη θανάτου rend bien semblable à dieu, un dieu totalement séparé du devenir corporel et concentré en lui-même. Mais l'assimilation ne sera pleinement achevée qu'une fois la mort venue.

12. *Contre Plotin*, I, 2 [19], 4-5, et PORPHYRE, *Sentences*, 32, 15-18.

