PSL UNIVERSITÉ PARIS

UNIL | Université de Lausanne
Faculté des lettres

THÈSE DE DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études
Dans le cadre d'une cotutelle avec l'Université de Lausanne

Occupations quotidiennes et pratiques du corps dans les biographies néoplatoniciennes

Soutenue par
Maël GOARZIN
Le 11 décembre 2021

École doctorale n° 472
École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études

Spécialité
Philosophie, textes et savoirs

Composition du jury :

M. Dominic O'MEARA
Professeur ordinaire émérite, Université de Fribourg
Président
Rapporteur

M. Xavier PAVIE
Professeur enseignant, Essec Business School
Rapporteur

M. Constantin MACRIS
Chargé de recherche, CNRS (CR1)
Examinateur

M. Philippe HOFFMANN
Directeur d'études, Ecole Pratique des Hautes Etudes
Co-directeur de thèse

Mme Alexandrine SCHNIEWIND
Professeur ordinaire, Université de Lausanne
Co-directeur de thèse

École Pratique des Hautes Études | PSL

Remerciements

Arrivé au bout de ce travail au long cours, commencé il y a plus de dix ans, je souhaite remercier toutes les personnes qui, d'une manière ou d'une autre, à un moment de mon parcours doctoral ou tout au long de ce parcours, ont su m'accompagner, me guider, me conseiller, m'encourager, me soutenir. Que ce soit dans les moments d'enthousiasme ou dans les moments de découragement, j'ai toujours été entouré, et je suis conscient du rôle de chacune de ces personnes dans l'aboutissement de ma thèse. Que chacune d'entre elles reçoive ici toute ma gratitude.

Je tiens avant tout à remercier ma directrice de thèse, Alexandrine Schniewind, et mon directeur de thèse, Philippe Hoffmann, pour leur soutien continu, pour les nombreux échanges et les précieux conseils qui m'ont permis de construire ce travail, de persévérer dans mes recherches et de dégager peu à peu l'intérêt philosophique et philologique des *Vies* de philosophes.

Je suis particulièrement reconnaissant envers Philippe Hoffmann pour son écoute bienveillante et son expertise philologique qu'il partage inlassablement lors de son séminaire doctoral du samedi. J'ai beaucoup appris également des doctorants de l'EPHE qui ont fréquenté ce séminaire. Je pense notamment à Adrien Lecerf, Luc Pfister, Marco Donato, Andrea Beghini et Sandro Passavanti, mais la liste est trop longue pour être exhaustive.

J'aimerais également remercier Constantin Macris pour son engagement au sein du Comité de Suivi de Thèse de l'EPHE, et pour sa relecture attentive de mes premiers travaux. Son aide dans la compréhension du pythagorisme des philosophes néoplatoniciens et dans l'amélioration de mon travail a été importante.

Je remercie également Dominic O'Meara et Xavier Pavie, qui ont accepté de faire partie de mon jury de thèse, et dont les remarques lors du colloque de thèse m'ont permis d'apporter un certain nombre de corrections bienvenues.

En outre, j'aimerais remercier toutes les personnes qui ont fait l'effort de relire une partie de mon travail et m'ont aidé à le réviser ou à l'enrichir : Félix Calmon, Marco Donato, Olga Nesterova, Laetitia Ramelet, Alexandre Rigal. Enfin, je ne remercierai jamais assez ma mère, qui a relu à de nombreuses reprises l'ensemble de ce travail.

Je remercie également le CRUS d'avoir financé cette co-tutelle internationale entre l'UNIL et l'EPHE, ainsi que la Fondation van Walsem et la Société Académique Vaudoise pour leur soutien financier à la fin de mon contrat d'assistant diplômé de l'UNIL. Merci aussi à la BCUL, dont la richesse des collections universitaires m'a permis d'avoir accès à toute la documentation nécessaire à la réalisation de ma thèse ainsi que l'espace dont j'avais besoin pour travailler sereinement.

A côté de cet appui académique et institutionnel, je n'oublie pas non plus le soutien psychologique et amical de toute ma famille, de mes amis et de mes collègues de travail, que ce soit au sein de la section de philosophie de l'UNIL ou à la BCUL. Je ne l'ai sans doute pas assez dit tout au long de ces années, mais ce soutien a été fondamental pour mener à bien ce projet, et je suis conscient des efforts et des sacrifices engendrés par sa réalisation au fil des ans. C'est pourquoi je termine en remerciant ma femme et mes deux enfants pour tout l'amour qu'ils m'ont donné, en dépit de mon indisponibilité récurrente et des préoccupations continuelles liées à l'avancement de ce travail désormais achevé.

Table des matières

INTRODUCTION **7**

1. EXPOSÉ DU PROBLÈME 7
2. OBJET D'ÉTUDES ET OBJECTIF 12
3. ETAT DES LIEUX DE LA RECHERCHE (ENJEU ET NÉCESSITÉ DU TRAVAIL) 16
4. HYPOTHÈSES DE TRAVAIL 22
   4.1 Le néoplatonisme comme manière de vivre *22*
   4.2 L'étude des occupations quotidiennes (epitêdeumata) *29*
   4.3 Le choix d'un corpus biographique *34*
5. CHOIX MÉTHODOLOGIQUES 40
6. STRUCTURE DE LA THÈSE 43

CHAPITRE 1 : L'ÉVOLUTION DU TERME *EPITÊDEUMATA* DANS L'HISTOIRE DE LA PENSÉE ANTIQUE **45**

INTRODUCTION 45
1. HISTOIRE DU MOT 48
   1.1 Etymologie *48*
   1.2 Les usages pré-platoniciens du terme epitêdeumata *48*
      1.2.1 Hippocrate, Hérodote et Thucydide 49
      1.2.2 Isocrate 51
      1.2.3 Xénophon 67
   1.3 L'usage platonicien du terme *70*
      1.3.1 Des coutumes ancestrales 71
      1.3.2 L'intégration des epitêdeumata dans les lois de la cité est-elle nécessaire ? 72
      1.3.3 La dimension politique et sociale des epitêdeumata 76
      1.3.4 Occupations, fonctions dans la cité et dispositions naturelles : la place des epitêdeumata dans la République de Platon 80
      1.3.5 Egalitarisme entre les hommes et les femmes dans les occupations 85
      1.3.6 Le respect des lois et des occupations 87
      1.3.7 Le rôle des epitêdeumata dans l'éducation et l'apprentissage de la vertu 90
      1.3.8 Pratique d'un art ou d'un métier 94
      1.3.9 Epitêdeumata et genre de vie individuel 95
      1.3.10 Que sont les belles occupations ? Sur la différence entre Isocrate et Platon 96
      1.3.11 Le rôle des epitêdeumata dans l'acquisition de la vertu et le soin de l'âme 101
      1.3.12 L'effort et le sérieux requis par la pratique des epitêdeumata : entraînement, exercices et habitudes 105
      1.3.13 Un moyen en vue d'une fin plus élevée 108
      1.3.14 La philosophie comme occupation : amour du savoir et pratique de la vertu 110
      1.3.15 Expression de la vertu 112
      1.3.16 Objets de discours et d'éloge (ou de blâme) 116
      1.3.17 Objets d'imitation et de désir 118

1.3.18 Objets de désir et de contemplation : les epitêdeumata comme voie d'accès à l'intelligible et au divin ... 119
1.3.19 En résumé ... 126
1.4 L'usage philosophique du terme epitêdeumata après Platon ... 128
1.4.1 Aristote et les aristotéliciens ... 128
1.4.2 Zénon de Citium et les stoïciens ... 132
1.4.3 Epicure et les épicuriens ... 134
1.4.4 L'usage pseudo-pythagoricien du terme epitêdeumata ... 135
1.4.5 Philon d'Alexandrie ... 136
1.4.6 Plutarque de Chéronée ... 144
1.4.7 En résumé ... 149
2. LES USAGES DU TERME *EPITÊDEUMATA* DANS LE NÉOPLATONISME ... 151
2.1 Plotin ... 151
2.2 Porphyre ... 155
2.3 Jamblique ... 156
2.4 Synesius de Cyrène ... 162
2.5 Eunape de Sardes ... 163
2.6 Syrianus d'Alexandrie ... 164
2.7 Hermias ... 165
2.8. Hiéroclès ... 168
2.9 Proclus ... 168
2.10 Marinus ... 172
2.11 Damascius ... 174
2.12 Simplicius ... 176
2.13 Olympiodore ... 177
2.14 En résumé ... 178
CONCLUSION ... 181
Les usages courants ... 181
Les usages philosophiques ... 182
Les usages platoniciens et néoplatoniciens ... 185

CHAPITRE 2 : LES VIES DE PHILOSOPHES : GENRE LITTÉRAIRE, CONTEXTE ÉDITORIAL ET OBJECTIFS DU DISCOURS BIOGRAPHIQUE NÉOPLATONICIEN ... 188

INTRODUCTION ... 188
1. PORPHYRE, *VIE DE PLOTIN* ... 192
1.1 Un texte introductif expliquant la genèse des Ennéades ... 192
1.1.1 La mise en ordre des traités de Plotin ... 193
1.1.2 L'écriture de Plotin ... 196
1.1.3 Les cours de Plotin ... 200
1.2 Un texte valorisant les Ennéades et leur auteur ... 210
1.2.1 La défense des Ennéades et de son auteur ... 211

1.2.2 La mise en valeur d'un mode de vie idéal 218
Conclusion *221*
2. PORPHYRE, *VIE DE PYTHAGORE* 222
2.1 La conception porphyrienne de l'histoire de la philosophie *222*
2.2 le contexte doctrinal : néopythagorisme et médioplatonisme *224*
2.3 Des éléments néoplatoniciens ? *227*
Conclusion *229*
3. JAMBLIQUE, *SUR LE MODE DE VIE PYTHAGORICIEN* 231
3.1 Une exhortation à l'étude du pythagorisme et au mode de vie philosophique *231*
3.1.1 Une introduction à l'étude de la philosophie pythagoricienne 231
3.1.2 Une exhortation au mode de vie philosophique 233
3.2 Le néopythagorisme de Jamblique *235*
3.2.1 Une conception néopythagoricienne de l'histoire de la philosophie 235
3.2.2 Les sources de Jamblique 237
3.2.3 Pythagore et la définition de la philosophie comme amour de la sagesse 237
3.2.4 Pythagore, guide et figure exemplaire 239
3.3 Présentation et défense de la philosophie comme manière de vivre *243*
3.3.1 Le titre du premier livre de Sur le pythagorisme 244
3.3.2 Présentation et défense du mode de vie pythagoricien 247
3.3.3 Les éléments néoplatoniciens du mode de vie pythagoricien décrit par Jamblique 256
Conclusion *267*
4. EUNAPE DE SARDES, *VIES DE PHILOSOPHES ET DE SOPHISTES* 269
4.1 Eunape de Sardes (349-après 414) *269*
4.2 Une série de portraits *271*
4.3 Posture de l'auteur et finalité de l'ouvrage *275*
4.3.1 Posture de l'auteur 276
4.3.2 Objet et finalité de l'ouvrage 280
4.4 Un modèle de vie exemplaire *287*
4.4.1 L'archétype idéal de l'intellectuel païen 287
4.4.2 Exemples et contre-exemples 288
4.4.3 Les qualités du philosophe idéal 291
4.4.4 Un modèle de vie néoplatonicien 294
Conclusion *295*
5. MARINUS, *PROCLUS OU SUR LE BONHEUR* 297
5.1 Un éloge funèbre : posture d'auteur et objectif du discours biographique *297*
5.2 Un modèle de vertus néoplatonicien *301*
5.2.1 Le bonheur de Proclus, fil rouge du discours biographique 301
5.2.2 Structure du discours et classification des vertus néoplatoniciennes 303
5.2.3 Proclus, figure du sage et de l'homme divin 306
5.3 Un exemple concret du mode de vie idéal *310*

Conclusion *313*

6. DAMASCIUS, *HISTOIRE PHILOSOPHIQUE* 314

6.1 Etat du texte *315*

6.1.1 Deux sources, deux appellations, et un texte fragmentaire 315

6.1.2 Tentatives de reconstitution 318

6.2 Objets du texte et genres littéraires *319*

6.2.1 Un portrait d'Isidore 320

6.2.2 Une série de portraits 325

6.2.3 Un panorama du paganisme philosophique à la fin du Ve siècle 328

6.3 La dimension polémique et paradigmatique de l'Histoire philosophique *330*

6.3.1 La dimension polémique de l'Histoire philosophique : la décadence de la philosophie platonicienne 331

6.3.2 La dimension paradigmatique de l'Histoire philosophique : une image du philosophe idéal 336

Conclusion *343*

CONCLUSION 345

CHAPITRE 3 : L'AMBIVALENCE DU RAPPORT AU CORPS DANS LE DISCOURS BIOGRAPHIQUE NÉOPLATONICIEN : DÉTACHEMENT ET SOIN DU CORPS 349

INTRODUCTION 349

1. LA PLACE DU CORPS CHEZ PLATON 352

2. LA PLACE DU CORPS CHEZ LES NÉOPLATONICIENS 357

2.1 L'attention des philosophes au quotidien *357*

2.2 L'attention des philosophes au corps : l'exemple de Plotin *362*

3. LES OCCUPATIONS LIÉES AU CORPS DANS LA VIE QUOTIDIENNE DES PHILOSOPHES NÉOPLATONICIENS 371

3.1 Détachement du corps et purification de l'âme *372*

3.1.1 Porphyre, Vie de Plotin 374

3.1.2 Jamblique, Sur le mode de vie pythagoricien 381

3.1.3 Eunape de Sardes, Vies de philosophes et de sophistes 389

3.1.4 Marinus, Proclus ou sur le bonheur 392

3.1.5 Damascius, Histoire philosophique 401

3.1.6 Présence et absence des rituels de purification dans les textes biographiques néoplatoniciens 407

3.1.7 Conclusion 410

3.2 Le corps, reflet de l'âme et du divin *412*

3.3 Etat de l'âme et santé physique *420*

3.3.1 La force du corps, reflet de la qualité de l'âme 420

3.3.2 La faiblesse du corps, frein à l'activité philosophique et à l'élévation de l'âme 421

3.4 Les occupations des philosophes liées au soin du corps *427*

3.4.1 La musique 428

3.4.2. Les activités physiques et sportives 430

3.4.3 La marche 433

3.4.4 La médecine 436

3.5 Qualités naturelles et vertus corporelles *443*

CONCLUSION 448

CONCLUSION 454

1. LES PRINCIPAUX RÉSULTATS DE CE TRAVAIL 454

1.1 La dimension pratique du mode de vie néoplatonicien *454*

1.2 Le rapport au corps et au monde sensible des philosophes néoplatoniciens *457*

1.3 La dimension paradigmatique et protreptique du discours biographique néoplatonicien *461*

2. OUVERTURES 465

2.1 Au-delà du rapport au corps *465*

2.2 Au-delà du discours biographique *466*

2.3 Au-delà du néoplatonisme *467*

BIBLIOGRAPHIE 469

SOURCES PRIMAIRES 469

LITTÉRATURE SECONDAIRE 476

INDEX DES NOMS ANTIQUES 499

Introduction

1. Exposé du problème

Dans la première partie de l'*Ennéade* V 3 [49], qui porte sur la possibilité de la connaissance de soi, Plotin analyse la remontée de l'âme individuelle en direction de l'Intellect (*noûs*)[1], première étape de l'ascension de l'âme vers l'Un, au-delà de toute connaissance et de tout discours[2]. Malgré la déficience du mode de pensée discursif (*dianoia*) par rapport au mode de pensée noétique, caractéristique de l'Intellect[3], Plotin utilise et encourage l'utilisation de la *dianoia*, faculté intermédiaire de l'âme[4], dans la perspective d'un cheminement éthique conduisant l'âme d'une connaissance de soi ordinaire à la connaissance de soi véritable. Plotin invite ainsi le lecteur à prendre conscience de sa nature et de son origine intellective (connaissance de soi rationnelle de l'âme incarnée)[5], pour s'élever du mode de pensée discursif au mode de pensée

---

[1] De manière générale, les termes techniques utilisés de manière récurrente en dehors d'une explication de texte sont proposés en translittération. En revanche, les termes clés ou les passages importants d'une citation commentée sont cités dans l'alphabet grec.

[2] Plotin, *Ennéades* V 3 [49], 1-9. Les chapitres suivants (10-17) présentent la connaissance de l'Intellect et l'Un, situé au-delà de toute connaissance et de toute pensée. Les premiers chapitres de ce traité de Plotin étaient au cœur de notre travail de Maîtrise, dont la présente étude est, en quelque sorte, un prolongement : M. Goarzin, « Le double aspect de la *dianoia*. Rôle et limites de la pensée discursive dans les *Ennéades* de Plotin », Mémoire de Maîtrise universitaire ès Lettres en Philosophie, sous la direction de A. SCHNIEWIND, Lausanne, Université de Lausanne, 2010.

[3] Sur la déficience du mode de pensée discursif, caractéristique de l'âme incarnée, voir Plotin, *Ennéades*, V 3 [49] 9, 20-28. Voir aussi *Ibid.,* IV 3 [27] 18, 1-5. Sur les limites de la *dianoia* et la distinction entre pensée discursive et pensée non-discursive, caractéristique de l'Intellect (*noûs*), voir E. K. Emilsson, « Discursive and Non-Discursive Thought », dans *Plotinus on Intellect*, chapitre 4, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 176-213. E. K. Emilsson distingue ici deux modes de pensée : la raison discursive d'une part, qui, partant de prémisses, va aboutir à une conclusion, et la pensée de l'Intellect lui-même d'autre part, qui pense l'intelligible qui est en lui de manière immédiate.

[4] Sur la place intermédiaire de la faculté discursive, entre le monde sensible et le monde intelligible, voir Plotin, *Ennéades*, V 3 [49] 2, 11-14 ; 3, 38-40. Voir aussi *Ibid.,* IV 8 [6] 8, 1-7 et II 9 [33] 2, 4-10. Sur les différentes activités de cette faculté, capable de se tourner tout à la fois vers le monde sensible et vers le monde intelligible, voir H.J. Blumenthal, « The discursive reason », dans *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*, chapitre 8, The Hague, M. Nijhoff, 1971, p. 100-111 ; « On Soul and Intellect », dans L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge / New-York, Cambridge University Press, 1996, p. 82-104. Ces deux études mettent en évidence le double aspect de la *dianoia*, et analysent en détail l'activité de la *dianoia* dans son rapport au monde sensible. En revanche, le second aspect de la faculté discursive, en lien avec le monde intelligible, reste assez peu développé. Aucune de ces deux études ne traite en effet du rôle de la *dianoia* dans la remontée de l'âme vers l'Intellect.

[5] Sur cette prise de conscience de soi-même par l'âme, voir M.-F. Hazebroucq, « La connaissance de soi-même et ses difficultés dans l'*Ennéade* V, 3 et le *Charmide* de Platon », dans M. Dixsaut (ed.), *La connaissance de soi. Etudes sur le traité 49 de Plotin*, Paris, Vrin, 2002, p. 107-131 ; G. Aubry, « Conscience, pensée et connaissance de soi selon Plotin : le double héritage de l'*Alcibiade* et du *Charmide* », *Études platoniciennes*, vol. 4, 2007, mis en ligne le 01 septembre 2016, consulté le 13 mars 2021, URL : http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/910. G. Aubry montre dans cette

noétique (connaissance de soi intuitive de l'âme devenue Intellect)[6]. Point d'appui indispensable à la remontée de l'âme vers l'Intellect, la faculté discursive (*dianoia*) est également utile à la vie quotidienne du philosophe, dans le monde sensible : en effet, malgré les limites de cette faculté proprement humaine, et malgré l'exhortation de Plotin à dépasser ce mode de pensée discursif[7], le philosophe néoplatonicien défend l'usage de cette faculté de l'âme par le philosophe dont l'âme incarnée est engagée dans le monde sensible[8]. Tournée vers l'Intellect, la *dianoia* permet à l'âme de s'élever vers le monde intelligible, et fait ainsi partie intégrante d'une éthique de l'ascension, c'est-à-dire une éthique ayant pour objectif de fuir le

---

étude que le traité 53 (*Ennéades* I, 1) traite plus particulièrement de la connaissance de soi par l'âme, tandis que le traité 49 (*Ennéades* V 3) prolonge la réflexion de Plotin en discutant avant tout de la pensée de soi en l'Intellect.

[6] Sur cette double connaissance de soi, et la prise de conscience de l'insuffisance de la première par rapport à la seconde, voir Plotin, *Ennéades* V 3 [49] 4, 14-30. Sur le passage d'un mode de pensée à l'autre, voir *Ibid.*, V 3 [49] 4, 1-14. Sur la véritable connaissance de soi de l'âme devenue Intellect, voir *Ibid*, V 3 [49] 5. Voir aussi L. P. Gerson, « Introspection, Self-reflexivity, and the Essence of Thinking According to Plotinus », dans J. J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, 1997, p. 153-173 ; W. Beierwaltes, « Le vrai soi », dans M. Dixsaut (ed.), *La connaissance de soi. Etudes sur le traité 49 de Plotin*, *op. cit.*, p. 11-40 ; G. Aubry, « Conscience, pensée et connaissance de soi selon Plotin : le double héritage de l'*Alcibiade* et du *Charmide* », *art. cit.* ; W. Kühn, *Quel savoir après le scepticisme ? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi*, Paris, Vrin, 2009, p. 45-311 (sur le chapitre 5 de l'*Ennéade* V 3 [49]). Cette immédiate présence à soi qui définit la connaissance de soi du *noûs* est ainsi décrite par W. Beierwaltes « comme auto-appréhension de son propre être, de son propre acte et de son propre contenu comme étant son propre Soi » (p. 18).

[7] Plotin, *Ennéades* V 3 [49] 9, 1-10 et 28-36. Sur la possibilité de dépasser le mode de pensée discursif pour adopter le mode de pensée noétique, voir aussi *Ibid.* V 3 [49] 3, 23-45. Dans ce passage apparaissent les concepts de « nous » (ἡμεῖς) et de « nôtre » (ἡμέτερον). Si ce que « nous » sommes de manière ordinaire est associé par Plotin à la pensée discursive, que nous utilisons habituellement, nous avons néanmoins la possibilité de nous aligner ou de nous conformer à l'Intellect, en le faisant « nôtre ». Nous ne sommes pas enfermés dans la discursivité, nous pouvons également nous conformer à l'Intellect, et nous élever ainsi de la pensée dianoétique à la pensée noétique. Sur le « nous » plotinien, pris entre deux « nôtres », et la possibilité qu'il a de se tourner vers le sensible ou vers l'intelligible, voir G. Aubry, « Individualisation, particularisation et détermination selon Plotin », *Phronesis*, vol. 53, 2008, p. 271-289 ; « Un moi sans identité ? Le *hêmeis* plotinien », dans G. Aubry et F. Ildefonse (eds.), *Le moi et l'intériorité*, Paris, Vrin, 2008, p. 107-127. Voir aussi son commentaire de l'*Ennéade* I 1 [53] dans Plotin. *Traité 53 (I, 1)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par G. Aubry, Paris, Les Editions du Cerf, 2004.

[8] Sur cet usage de la *dianoia* comme voie d'accès possible à l'Intellect, voir Plotin, *Ennéades*, V 3 [49] 8, 44-47. Voir aussi *Ibid.*, VI 9 [9] 7, 3 ; I 3 [20] 4, 9-18 ; IV 4 [28] 12, 5-12 ; I 1 [53] 9, 22. C'est également la conclusion de F. Lacroix, qui distingue l'usage plotinien des termes *dianoia* (faculté discursive) et *logismos* (raisonnement) : « En effet, Plotin précise que c'est la faculté dianoétique qui permet à l'âme unie à un corps de contempler. En l'identifiant au *logismos*, la *dianoia* ne peut toutefois pas satisfaire cette condition, puisque celui-ci opère nécessairement par démonstration (A+B=C), alors que l'acte contemplatif nous révèle les réalités véritables de manière immédiate. Si donc la *dianoia* opère d'autres activités que le raisonnement – comme Plotin nous l'indique –, l'être humain peut alors contempler à l'aide de ses propres facultés, ce qui a pour effet de démocratiser l'accès aux réalités supérieures » (F. Lacroix. « *Logismos* et *dianoia* chez Plotin », *Chôra. Revue d'études ancienne et médiévales*, vol. 14, 2016, p. 124-125).

monde sensible pour se diriger vers le monde intelligible[9]. Tournée vers le monde sensible, elle permet au philosophe de s'occuper de la vie de l'âme incarnée, et fait ainsi partie d'une éthique de l'âme descendue, c'est-à-dire une éthique qui répond aux préoccupations liées à la présence de l'âme incarnée dans le monde sensible[10].

Rejoignant en grande partie les éléments contenus dans l'éthique de l'ascension ou de la fuite, qui permet à l'âme descendue de se tourner vers l'Intellect et de devenir Intellect, l'éthique de l'âme descendue prend ainsi en compte l'ensemble des éléments éthiques concernant la vie dans le monde sensible, que ce soit pour s'en détacher ou pour y vivre de manière droite. Les éléments présents dans l'éthique du don définie par D. O'Meara font également partie de cette éthique de l'âme descendue, qui concerne donc à la fois celui qui souhaite bien vivre ici-bas en vue de se tourner vers le divin, et celui qui, constamment tourné vers le divin, continue néanmoins de vivre dans le monde sensible et témoigne d'une double orientation de l'âme vers le monde intelligible et le monde sensible. En d'autres termes, l'éthique de l'âme descendue concerne la dimension pratique du mode de vie philosophique ou la vie quotidienne du philosophe.

Notre étude de l'*Ennéade* V 3 [49] visait, précisément, à montrer ce double aspect de la *dianoia* au sein de l'éthique plotinienne, et à pointer du doigt l'intérêt du sage pour les réalités de la vie quotidienne[11]. En effet, l'usage de la faculté discursive ne caractérise pas seulement l'homme ordinaire, c'est-à-dire l'homme dont l'attention est dirigée exclusivement vers le monde sensible, mais caractérise également le mode de vie du sage (*spoudaios*), dont l'âme s'est élevée

---

[9] Sur la caractérisation de cette éthique de l'ascension, voir D. O'Meara, *Plotin, Une introduction aux* Ennéades, traduit de l'anglais par A. Banateanu, Paris / Fribourg, Editions du Cerf / Academic Press Fribourg, p. 124-126 2004 [2e édition revue et corrigée ; 1ère édition 1992]. D. O'Meara distingue une éthique de la fuite, dont la visée est la poursuite de l'union à l'Un, et qui passe par un détachement du monde sensible, et une éthique du don, qui concerne l'action du sage dans le monde sensible. Cette action peut être politique, et passer par un engagement dans la cité, ou bien pédagogique, et passer par l'enseignement et l'écriture, ou bien encore passer par l'exemple de la sagesse et de la vertu donné par la vie du sage.

[10] Sur la présence, chez Plotin, d'une éthique de l'âme decendue, caractérisée par E. Song comme « éthique de la descente », voir E. Song, « The Ethics of Descent in Plotinus », *Hermathena*, vol. 187, 2009, p. 27-48. L'éthique de la descente, ou de l'âme descendue, c'est-à-dire de l'âme incarnée, est plus large que l'éthique du don définie par D. O'Meara, et englobe les deux types d'éthique qu'il distingue dans son introduction aux *Ennéades* de Plotin : D. O'Meara, *Plotin, Une introduction aux* Ennéades, *op. cit.*, p. 124-126.

[11] Par sa position intermédiaire entre le monde sensible et le monde intelligible, dont elle possède en elle les traces, la *dianoia* peut non seulement juger des choses sensibles qui l'entourent, mais fournit également au philosophe le critère d'une vie bonne dans le monde sensible. Sur la présence, en l'âme, d'un critère du bien (*kanona tou agathou*), c'est-à-dire des empreintes ou des traces de la forme intelligible du bien qu'elle a reçues de l'Intellect, voir Plotin, *Ennéades*, V 3 [49] 3, 9. Voir aussi *Ibid.,* V 3 [49] 6, 35-39, pour la distinction entre Intellect pur, tourné vers lui-même, et Intellect pratique, tourné vers les choses extérieures.

jusqu'à l'Intellect mais dont l'attention est dirigée à la fois vers le monde sensible et vers le monde intelligible[12]. Car la contemplation des objets intelligibles ne détourne pas complètement l'attention accordée par le sage aux choses extérieures, comme le rappelle ici P. Hadot à propos de Plotin :

> « On pourrait penser que cette contemplation absorbe l'âme et l'empêche de faire attention aux choses extérieures. Mais la vie de Plotin en témoigne – lorsqu'un certain degré de pureté intérieure est atteint, lorsque la contemplation est devenue continue, lorsque le regard a été purifié et qu'il est devenu comme lumineux, l'attention à l'Esprit n'exclut pas l'attention à autrui, au monde, au corps lui-même[13]. »

Pour P. Hadot, le récit de la vie de Plotin par Porphyre confirme cette double orientation du sage plotinien, dont l'âme est constamment tournée vers l'Esprit ou l'Intellect (*noûs*)[14], mais demeure attentive aux réalités du monde sensible : « Il était donc présent à la fois à lui-même et aux autres, et l'attention qu'il se portait à lui-même, il ne la relâchait jamais, sinon dans son sommeil »[15]. L'attention à soi (τήν πρὸς ἑαυτὸν προσοχὴν), qui correspond, pour Plotin, à l'orientation continue de l'âme du sage vers le divin, semble compatible avec l'attention à l'autre, c'est-à-dire aux réalités contingentes de ce monde. Dans la même perspective, l'exemple de la vie de Plotin confirme cette importance de la *dianoia* dans le monde sensible, ainsi que l'attention accordée aux autres par le sage. L'utilisation par Plotin du discours et du raisonnement pour persuader ses élèves et le lecteur des *Ennéades* de se tourner vers l'Intellect et de se convertir au mode de vie philosophique montre en effet que la faculté discursive (*dianoia*) n'est pas négligée par le philosophe, mais représente, au contraire, un élément central de son mode de vie[16].

---

[12] Sur le rapport du sage au monde sensible, et en particulier, le rapport au corps et à autrui, qui montrent que le sage est aussi un homme engagé dans ce monde et non seulement tourné vers le monde intelligible, voir A. Schniewind, *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du* spoudaios, Paris, Vrin, 2003, en particulier p. 200-203. Sur le soin minimal accordé au corps et le caractère pédagogique de la négligence du sage vis-à-vis du corps, voir p. 122-124 et p. 161-165. Sur la bienveillance du sage et son attention à l'autre, voir p. 185-189. Sur la douceur de Plotin envers lui-même et envers autrui, voir aussi P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1997, p. 146-163.

[13] *Ibid.*, p. 162.

[14] Sur la contemplation continue de Plotin, voir Porphyre, *Vie de Plotin*, 23, 4-5 et 21-27.

[15] *Ibid.*, 8, 19-21 : Συνῆν οὖν καὶ ἑαυτῷ ἅμα καὶ τοῖς ἄλλοις, καὶ τήν γε πρὸς ἑαυτὸν προσοχὴν οὐκ ἄν ποτε ἐχάλασεν, ἢ μόνον ἐν τοῖς ὕπνοις […]. Traduit par L. Brisson, dans Plotin, *Traités 51-54*. Porphyre, *Vie de Plotin*, Paris, GF, 2010. Pour le texte grec, nous suivons l'édition de P. Henry et H.-R. Schwyzer, *Plotini opera, editio minor,* 3 vols., Oxford, Clarendon Press, 1964-1982.

[16] Sur cet usage de la raison discursive et le caractère psychagogique du discours philosophique, voir Plotin, *Ennéades*, V 3 [49] 6, 8-18. Voir aussi *Ibid.*, II 9 [33] 15, 1-3. Sur l'éducation d'autrui par le *spoudaios*, et son rapport à la discursivité, voir A. Schniewind, *L'éthique du sage chez Plotin*, *op. cit.*,

Suivant l'intuition de P. Hadot, et poursuivant, en quelques sorte, les interrogations suscitées par notre mémoire de maîtrise concernant la double orientation de la vie quotidienne du sage, nous avons décidé de diriger notre étude vers l'analyse de la *Vie de Plotin* écrite par Porphyre et des récits de vie néoplatoniciens écrits par Jamblique, Eunape de Sardes, Marinus et Damascius, afin, d'une part, d'y trouver une confirmation de l'attention accordée par les philosophes néoplatoniciens aux choses extérieures, et afin, d'autre part, de reconstituer ce qui pourrait tenir lieu d'une éthique de l'âme descendue ou incarnée, c'est-à-dire donner un aperçu de l'attitude et du comportement idéal des philosophes néoplatoniciens dans le monde sensible. Le mode de vie de Plotin et des néoplatoniciens ultérieurs témoigne-t-il d'une attention particulière accordée aux réalités du monde sensible ? Existe-t-il, comme nous le suggérons, une éthique de l'âme descendue, qui concernerait les différents aspects du mode de vie de l'âme incarnée, ou bien seulement une éthique de l'ascension, orientée exclusivement vers le monde intelligible[17] ? Enfin, les récits de vie néoplatoniciens sont-ils le témoin de cette attention à autrui, au monde et au corps mentionnée par P. Hadot à propos de Plotin ?

---

p. 180-185. Sur la dialectique comme caractéristique principale du mode de vie philosophique, et comme moyen employé par le philosohe néoplatonicien pour devenir sage, voir G. Catapano, *Epékeina tês philosophias. L'eticità del filosofare in Plotino*, Padoue, CLEUP, 1995. Sur la raison comme guide de nos actions dans le monde sensible, voir aussi P. Remes, « Ethics and Politics », dans *Neoplatonism*, chapitre 6, Stocksfield, Acumen, 2008, p. 175-196 ; « Action, Reasoning and the Highest Good », dans S. Slaveva-Griffin et P. Remes (eds.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism,* Londres / New-York, Routledge, 2014, p. 453-470. Pour P. Remes, l'usage de la raison est particulièrement important pour le contrôle des passions et du corps, ainsi que pour la prise de conscience de sa véritable nature (connaissance de soi selon la raison), comme le confirme l'analyse de l'*Ennéade* V 3 [49], 1-9.

[17] La deuxième alternative correspond au point de vue défendu par J. Dillon à propos de l'éthique plotinienne : J. Dillon, « An Ethic for the Late Antique Sage », dans L. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 315-335. Au contraire, la présence chez Plotin d'une éthique pratique, concernant la vie dans le monde sensible, est défendue par A. Smith, « The Significance of Practical Ethics for Plotinus », dans J. J. Cleary (ed.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot, Ashgate, 1999, p. 227-236 ; A. Schniewind, *L'éthique du sage chez Plotin*, *op. cit*. ; P. Remes, « Action and Other People: The Self as a Citizen of Two Communities », dans *Plotinus on Self: The Philosophy of the 'We'*, chapitre 5, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 213-238 ; « Ethics and Politics », dans *Neoplatonism*, *op. cit.*, p. 175-196 ; « Relating to the World, Encountering the Other: Plotinus on Cosmic and Human Action », dans Ph. Horky (ed.), *Cosmos in the ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 142-163. Contre l'idée selon laquelle l'éthique plotinienne serait une éthique d'un autre monde, et suivant l'opinion de A. Smith, A. Schniewind et P. Remes, il nous semble que Plotin propose, dans les *Ennéades*, et à travers sa propre vie, une éthique pratique, concernant la vie du philosophe dans le monde sensible.

2. Objet d'études et objectif

L'analyse de la *Vie de Plotin* permet selon nous de répondre de manière positive à l'ensemble de ces questions, comme nous l'avons montré dans un précédent article[18]. Dans le cadre de ce travail de thèse, une thèse d'histoire de la philosophie de l'Antiquité tardive, nous avons fait le choix d'élargir notre corpus de textes biographiques et notre questionnement aux philosophes néoplatoniciens ultérieurs d'une part, et de focaliser notre étude sur un aspect précis du mode de vie néoplatonicien d'autre part, à savoir les pratiques ou les activités quotidiennes faisant partie du mode de vie philosophique et désignées par le terme grec *epitêdeumata*. Plus précisément, notre travail porte sur les occupations (*epitêdeumata*) des philosophes néoplatoniciens liées au corps, qui sont un exemple parmi d'autres de la dimension pratique du mode de vie néoplatonicien. À partir des textes biographiques de Porphyre (*Vie de Plotin*), Jamblique (*Sur le mode de vie pythagoricien*), Eunape de Sardes (*Vies de philosophes et de sophistes*), Marinus (*Proclus ou sur le bonheur*) et Damascius (*Histoire philosophique*), textes dans lesquels ces occupations sont particulièrement présentes, notre travail veut mettre en évidence la dimension pratique du néoplatonisme considéré comme mode de vie[19]. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, tel est l'objectif de notre travail. Car dans l'histoire de la philosophie grecque, le néoplatonisme peut être considéré, à juste titre, comme l'apogée de la construction théorique ou dogmatique[20]. Notre travail vise à montrer que le néoplatonisme est aussi un mode de vie, dont les occupations liées au corps montrent la dimension pratique.

---

[18] M. Goarzin, « The Importance of the Practical Life for Pagan and Christian Philosophers », dans M. Sághy, E. M. Schoolman, Z. Visy (eds.), *Pagans and Christians in the Late Roman Empire: New Evidence, New Approaches (4th-6th centuries)*, Medievalia series, Budapest, Central European University Press, 2017, p. 11-26. A travers l'étude de la *Vie de Plotin* écrite par Porphyre et de la *Vie de Macrine* écrite par Grégoire de Nysse, cet article montre que le mode de vie idéal exemplifié par les vies de Plotin et Macrine n'est pas seulement une vie contemplative, mais aussi une vie active, dirigée vers l'action et vers les autres. On y voit clairement comment vie contemplative et vie pratique vont de pair, au quotidien, à partir de l'exemple concret de la vie quotidienne d'une figure exemplaire, que celle-ci soit chrétienne ou néoplatonicienne.

[19] Sur la définition de la philosophie antique comme mode de vie, voir P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, en particulier p. 91-264 ; *Eloge de la philosophie antique*, Paris, Editions Allia, 1998 ; » La philosophie comme manière de vivre », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 289-304 [1ère édition dans *Annuaire du Collège de France*, 1984-1985, p. 477-487] ; P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 159-191.

[20] A titre d'exemple, nous citerons le travail de thèse de P. Hadot sur Porphyre et Marius Victorinus, qui met en évidence l'importance du discours philosophique, des doctrines et des constructions rationnelles dans le néoplatonisme de Porphyre et de Marius Victorinus, qui manifeste une connaissance parfaite de la philosophie de Platon, d'Aristote, et du stoïcisme, mais aussi de Plotin : P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1968.

Les textes biographiques néoplatoniciens, par leur fonction d'*exemplum* et leur dimension parénétique, permettent en effet de reconstituer de manière concrète le mode de vie idéal des philosophes néoplatoniciens et les différentes occupations (*epitêdeumata*) qui rythment leur vie quotidienne[21]. La diversité géographique et l'étendue chronologique de notre corpus de textes permettent en outre de donner une vue d'ensemble de la question du mode de vie pratique (*bios praktikos*) dans le néoplatonisme : si notre travail se focalise sur le rapport au corps des philosophes néoplatoniciens (soin et fuite du corps), une étude complète du mode de vie néoplatonicien devrait tenir compte du rapport aux biens extérieurs, du rapport à l'autre (activités d'enseignement et engagement social et politique), du rapport à soi (soin de l'âme et activités contemplatives) et du rapport au divin (divinisation de l'âme, pratiques religieuses et théurgiques). Nous avons choisi, dans le cadre de ce travail, de prendre l'exemple des occupations liées au corps, même si les autres dimensions citées apparaissent aussi clairement dans les textes biographiques choisis et sont des indices précieux de la dimension pratique du mode de vie philosophique défendu par les auteurs étudiés. Les pratiques du corps ont l'avantage de montrer clairement l'inscription des philosophes néoplatoniciens dans le monde sensible (par opposition aux pratiques de soi, liées au soin et à la divinisation de l'âme), et la double orientation du sage vers le monde sensible et le monde intelligible (par opposition aux pratiques religieuses et théurgiques, exclusivement tournées vers le monde intelligible). De ce point de vue, l'étude des occupations politiques pourrait parfaitement s'intégrer à notre étude, même si nous avons fait le choix de nous concentrer sur les pratiques du corps[22]. L'exemple des occupations liées au corps a donc pour objectif de confirmer notre hypothèse concernant l'attention du philosophe aux réalités du monde sensible et, de manière plus générale, la

[21] M. Goarzin, « Diffuser l'autorité morale. Le discours biographique dans l'Antiquité tardive », dans Laboratoire ERAMA (ed.), *Les mises en scène de l'autorité dans l'Antiquité*, Etudes Anciennes 60, Nancy / Paris, A.D.R.A. / Editions de Boccard, 2015, p. 159-171 ; « Presenting a Practical Way of Life through Biographical Discourse: The Examples of Gregory of Nyssa and Marinus », dans M. Mitrea (ed.), *Tradition and Transformation : Dissent and Consent in the Mediterranean. Proceedings of the 3rd Biennial CEMS International Graduate Conference*, Kiel, Solivagus-Verlag, 2016, p. 115-129. Sur la fonction d'*exemplum* utilisée par les discours biographiques de l'Antiquité tardive, voir aussi « Vies de Moïse et de Pythagore : la fonction de l'*exemplum* dans les biographies de l'Antiquité tardive », dans Fabula / Les colloques, *Posture d'auteurs : du Moyen Âge à la modernité*, mis en ligne le 11 juillet 2014, consulté le 29 septembre 2014, URL : http://www.fabula.org/colloques/document2370.php. Nous reviendrons plus bas, p. 34-ss, sur la justification du corpus de textes mobilisé pour ce travail.

[22] Par manque de temps, l'étude des occupations politiques et sociales des philosophes néoplatoniciens ne fait pas l'objet d'un chapitre particulier, ce qui explique en partie le déséquilibre qui existe dans notre travail entre les deux premiers chapitres, assez longs, et le chapitre 3, plus court, qui concerne uniquement les occupations liées au corps.

dimension pratique du mode de vie néoplatonicien[23]. Le mode de vie des philosophes néoplatoniciens implique en effet un certain investissement dans le monde sensible, malgré le désir commun aux auteurs étudiés d'élever l'âme vers le monde intelligible et de s'assimiler au divin[24].

Cet investissement des philosophes néoplatoniciens dans le monde sensible passe ainsi par un certain nombre d'occupations (*epitêdeumata*) qui ont pour but de bien vivre ici-bas mais aussi de conduire l'âme du philosophe vers le monde intelligible et la divinisation, comme dans le *Banquet* de Platon la contemplation des belles occupations mène le philosophe de la contemplation des beautés sensibles à la contemplation du Beau en soi[25]. Ce passage du *Banquet*, que nous commenterons en détail dans le premier chapitre de notre travail, justifie en grande partie notre choix d'étudier les occupations (*epitêdeumata*), en raison de leur importance dans le mode de vie philosophique. Pour Platon comme pour les philosophes néoplatoniciens, en effet, les occupations du philosophe sont à la fois le témoignage de son inscription dans la vie quotidienne (en tant qu'âme incarnée, le philosophe doit s'occuper de son corps), le moyen de se détacher du monde sensible (la divinisation de l'âme du philosophe passe par la pratique ou la contemplation des belles occupations), et le reflet de la condition du philosophe (lorsqu'il est tourné vers le divin, les occupations du philosophe manifestent l'état de son âme). Dans cette perspective, les occupations quotidiennes (*epitêdeumata*) sont à la fois 1) le moyen de bien vivre dans le monde sensible, 2) le moyen de s'élever au-dessus du monde sensible, réalisant ainsi l'assimilation au divin poursuivie par la philosophie néoplatonicienne, et 3) l'expression sensible de cette divinisation de l'âme ou de ce cheminement vers la vertu. La triple dimension des *epitêdeumata* et leur importance dans la description du mode de vie

---

[23] Ce sera l'objet du chapitre 3. Voir aussi M. Goarzin, « Le corps du philosophe dans les biographies néoplatoniciennes : représentations du corps et exercices spirituels (iiie-ve siècles) », *Annales de Janua*, vol. 6, 2018, mis en ligne le 11 avril 2018, consulté le 20 mars 2021, URL : https://annalesdejanua.edel.univ-poitiers.fr:443/annalesdejanua/index.php?id=1865. Cet article est une première ébauche concernant les occupations (*epitêdeumata*) liées au corps dans le mode de vie néoplatonicien, qui sera davantage développée dans le cadre de ce travail.

[24] Sur l'assimilation à dieu (ὁμοίωσις θεῷ), évoquée par Platon comme le but de la philosophie (voir, notamment, Platon, *Théétète*, 172c1-177b8), et sa réinterprétation néoplatonicienne, voir D. Baltzly, « The Virtues and "Becoming Like God": Alcinous to Proclus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 26, 2004, p. 297-321 ; S. Stern-Gillet, « God-Likeness in Plato's *Theaetetus* and in Plotinus ὁμοίωσις θεῷ in Plato and in Plotinus », *Ancient Philosophy*, vol. 39, n° 1, 2019, p. 89-117.

[25] Platon, *Banquet*, 210a-212a. Nous commenterons en détail ce passage dans le premier chapitre de notre travail, consacré à l'usage philosophique du terme *epitêdeumata*.

philosophique justifient ainsi l'intérêt de ces occupations pour l'étude du mode de vie néoplatonicien et la mise en évidence de sa dimension pratique[26].

[26] Ce sera l'objet du chapitre 1, consacré aux différents usages du terme *epitêdeumata* dans l'histoire de la pensée antique et à son importance dans l'étude du mode de vie philosophique.

3. Etat des lieux de la recherche (enjeu et nécessité du travail)

Le néoplatonisme est aujourd'hui un champ de recherche bien établi[27], même si certains aspects de la philosophie néoplatonicienne sont encore moins étudiés que d'autres. Les éditions et les traductions en langue moderne des *Ennéades* de Plotin sont nombreuses, et les commentaires associés à la majorité des traductions ont permis de couvrir la plus grande partie des thèmes importants de la philosophie de Plotin[28]. Malgré l'émergence de Porphyre comme figure importante du néoplatonisme[29], et l'attention accordée actuellement à la philosophie de Jamblique[30], Proclus[31], Simplicius[32] et Damascius[33], de nombreuses dimensions de leur philosophie sont encore méconnues. De même, en ce qui concerne notre corpus de textes, la

---

[27] Pour un état des lieux récent de la recherche sur le néoplatonisme qui confirme nos propos concernant l'expansion de la recherche sur le néoplatonisme, voir P. Adamson, « Neoplatonism : The Last Ten Years », *The International Journal of the Platonic Tradition*, vol. 9, 2015, p. 206-210.

[28] Sur les éditions *maior* et *minor* des *Ennéades* par P. Henry et H.-R. Schwyzer, voir C. D'Ancona, « Plotin », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 5a, De Paccius à Plotin, Paris, CNRS Editions, 2012, p. 933-936. Pour une bibliographie complète des traductions, des commentaires et des études sur Plotin, de 1950 à 2000, puis de 2000 à 2009, voir R. Dufour, *Plotinus: A Bibliography 1950-2000*, Leiden, Brill, 2002 ; « Bibliographie Plotinienne : 2000-2009 », *Études platoniciennes*, vol. 6, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 295-365. Cette recension systématique des publications récentes sur Plotin (depuis 2000), régulièrement mise à jour par R. Dufour, est consultable sur le site : http://rdufour.free.fr/BibPlotin/Plotin-Biblio.html. Voir aussi « Plotin », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 5a, *op. cit.*, p. 885-1070.

[29] Voir, par exemple, G. Karamanolis et S. Sheppard (eds), *Studies on Porphyry*, Londres, Institute of Classical Studies, 2007 ; A. P. Johnson, *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: The Limits of Hellenism in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2013. Pour une bibliographie complète, jusqu'en 2012, voir « Porphyre de Tyr », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 5b, De Plotina à Rutilius Rufus, Paris, CNRS Editions, 2012, p. 1289-1468.

[30] Voir, par exemple, E. Afonasin, J. Dillon, et J. F. Finamore (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden / Boston, Brill, 2012 ; A. Lecerf, « Ordre et variation : Essai sur le système de Jamblique », thèse de doctorat soutenue le 8 décembre 2015 à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes sous la direction de Ph. Hoffmann. Pour une bibliographie complète, jusqu'en 2000, voir « Iamblichos de Chalcis », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 3, D'Eccélos à Juvénal, Paris, CNRS Editions, 2000, p. 824-836. Pour un état des lieux plus récent, voir R. Chiaradonna et A. Lecerf, « Iamblichus », dans E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition)*, URL : https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/iamblichus/.

[31] Voir, par exemple, le travail de commentaire et de traduction en cours du Centre Jean Pépin sur les *Eléments de théologie*. Pour une bibliographie complète, voir « Proclus de Lycie », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 5b, *op. cit.*, p. 1546-1674.

[32] Voir, par exemple, H. Baltussen, *Philosophy and Exegesis in Simplicius. The Methodology of a Commentator*, Londres, Duckworth, 2008 ; Ph. Soulier, *Simplicius et l'Infini*, Paris, Les Belles Lettres, 2014. Pour une bibliographie complète, voir « Simplicius », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 6, De Sabinillus à Tyrsénos, Paris, CNRS Editions, 2016, p. 341-394.

[33] Voir, notamment, l'édition de son *Commentaire du Parménide de Platon*, 4 vols., édité par L. G. Westerink, traduit J. Combès ; avec la collaboration de A. Ph. Segonds et C. Luna, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1997-2003, ainsi que les travaux de G. Van Riel, parmi lesquels *Damascius : Commentaire sur le Philèbe de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 2008. Pour une bibliographie complète, jusqu'en 1994, voir « Damascius », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 2, Babélyca d'Argos à Dyscolius, Paris, CNRS Editions, 1994, p. 541-593.

Vie de Plotin a fait l'objet de nombreux travaux[34], contrairement aux textes plus tardifs[35]. De plus, les aspects métaphysiques, noétiques et psychologiques du néoplatonisme restent les plus étudiés, même si les dimensions éthiques et politiques reçoivent depuis une vingtaine d'années maintenant une attention accrue[36]. Ainsi, l'éthique néoplatonicienne est un champ d'études en plein essor, surtout chez Plotin[37], mais aussi, dans une moindre mesure, chez les néoplatoniciens ultérieurs[38]. L'échelle néoplatonicienne des degrés de vertus, par exemple, qui traverse l'ensemble du courant néoplatonicien, est bien connue[39]. Il manque toutefois une étude d'ampleur concernant l'évolution de l'éthique néoplatonicienne dans l'Antiquité tardive. De même, la dimension politique de la philosophie néoplatonicienne a fait l'objet de recherches

---

[34] Voir, en particulier L. Brisson et *al*. (eds.), *La Vie de Plotin*, 2 vols., Paris, Vrin, 1982-1992.

[35] Un état des lieux de la recherche sur ces textes biographiques néoplatoniciens sera proposé dans le chapitre 2.

[36] Pour un état des lieux de la recherche sur le domaine éthique et politique, voir P. Remes, *Neoplatonism*, *op. cit.*, p. 177-196 et surtout D. O'Meara, « Ethics in Plotinus and his Successors », dans C. Bobonich (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 240-261.

[37] Voir, notamment, A. Schniewind, *L'éthique du sage chez Plotin*, *op. cit.* ; « The Social Concern of the Plotinian Sage », dans A. Smith (ed.), *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honor of Peter Brown*, Swansea, Classical Press of Wales, 2005, p. 51-64 ; 2004 ; E. Song, « The Ethics of Descent in Plotinus », *art. cit*. ; K. McGroarty, *Plotinus on* Eudaimonia. *A commentary on Ennead I.4*, Oxford, Oxford University Press, 2006 ; P. Remes, « Plotinus's Ethics of Disinterested Interest », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 44, 2006, p. 1-23 ; « Action and Other People: The Self as a Citizen of Two Communities », *art. cit*. Pour un état des lieux récent de la recherche sur l'éthique plotinienne, voir D. O'Meara, « Ethics in Plotinus and his Successors », *art. cit.*, p. 240-255.

[38] Sur la théorie néoplatonicienne du Plaisir chez Plotin, Proclus et surtout Damascius, voir G. van Riel, *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristote, and the Neoplatonists*, Leiden, Brill, 2000, p. 94-176. En ce qui concerne Simplicius, dont le commentaire sur le *Manuel d'Epictète* concerne directement la dimension morale et pratique du mode de vie philosophique, voir I. et P. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité. L'enseignement du « Manuel d'Epictète » et son commentaire néoplatonicien*, Paris, Libraire générale française, 2004. Sur Hiéroclès d'Alexandrie, dont la philosophie est à la fois contemplative et pratique, voir H. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, Oxford, Oxford University Press, 2002 (traductions en anglais de son *Commentaire des vers d'or* et du traité *Sur la providence*, étude de sa vie, de son œuvre et de sa philosophie, à la fois contemplative et pratique).

[39] H. J. Blumenthal, « Marinus' *Life of Proclus*: Neoplatonist Biography », *Byzantion*, vol. 54, n° 2, 1984, p. 469-494 ; H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2002, p. LXIX-XCVIII ; L. Brisson, « La doctrine des degrés de vertus chez les Néoplatoniciens. Une analyse de la *Sentence* 32 de Porphyre, de ses antécédents et de ses conséquences », *Etudes Platoniciennes*, vol. 1, 2004, p. 271-286 ; D. Baltzly, « The Virtues and "Becoming Like God": Alcinous to Proclus », *art. cit.* ; L. Brisson, « Le maître, exemple des vertus dans la tradition platonicienne: Plotin et Proclus », dans T. Ricklin (ed.), *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Vrin, 2006, p. 49-60 ; D. O'Meara, « Patterns of Perfection in Damascius' "Life of Isidore" », *Phronesis*, vol. 51, n° 1, 2006, p. 74-90 ; J. F. Finamore, « Iamblichus on the Grades of Virtue », dans E. V. Afonasin, J. M. Dillon et J. F. Finamore (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, *op. cit.*, p. 113-132 ; M. Becker, « Depicting the Character of Philosophers: Traces of the Neoplatonic Scale of Virtues in Eunapius' Collective Biography », dans M. Bonazzi, S. Schorn (eds.), *Bios Philosophos. Philosophy in Ancient Greek Biography*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 221-258.

récentes, sous l'impulsion de D. O'Meara[40]. Ces différentes études permettent de décrire de manière plus nuancée le mode de vie néoplatonicien, sans le réduire à la seule fuite du monde sensible, au détournement du corps et au retour vers l'intelligible (éthique de l'ascension)[41], et sans omettre pour autant sa dimension religieuse, qui reste un objet central des études récentes

[40] D. O'Meara, « Vie politique et divinisation dans la philosophie néoplatonicienne », dans M. Goulet-Cazé, G. Madec et D. O'Brien (eds.), Sophiēs maiētores : *« chercheurs de sagesse ». Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1992, p. 501-510 [traduit en anglais sous le titre « Political life and divinization in Neoplatonic philosophy », *Hermathena*, vol. 157, 1994, p. 155-164 ; repris dans *The Structure of Being and the Search for the Good: Essays on Ancient and Early Medieval Platonism*, Aldershot / Brookfield, Ashgate, 1998, étude n° XVII] ; « Aspects of Political Philosophy in Iamblichus », dans H. J. Blumenthal et E. G. Clark (eds.), *The Divine Iamblichus*: *Philosopher and Man of Gods*, Londres, Bristol Classical Press, 1993, p. 65-73 [repris dans *The structure of being and the search for the good*, *op. cit.*, étude n° XVIII] ; « Conceptions néoplatoniciennes du philosophe-roi », dans A. Neschke-Hentschke (ed.), *Images de Platon et lectures de ses œuvres : les inerprétations de Platon à travers les siècles*, Louvain-la-Neuve / Louvain – Paris, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie / Peeters, 1997, p. 35-50 [repris dans « Neoplatonic Conceptions of the Philosopher-King », dans J. M. van Ophuijsen (ed.), *Plato and Platonism*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1999, p. 278-291] ; *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2005 ; « Political theory », dans S. Slaveva-Griffin et P. Remes (eds.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism, op. cit.*, p. 471-483. Sur le rôle politique du philosophe néoplatonicien, voir aussi R. M. Van den Berg, « Live Unnoticed! The Invisible Neoplatonic Politician », dans A. Smith (ed.), *The Philosopher and Society in Late Antiquity*, *op. cit.*, p. 101-115 ; M. Goarzin, « Philosophes et législateurs : les références aux législateurs dans le néoplatonisme de l'Antiquité tardive », *Cahiers des études anciennes*, vol. 57, 2020, mis en ligne le 01 mai 2020, consulté le 20 mai 2020, URL : http://journals.openedition.org/etudesanciennes/1406. Dans cet article, nous affirmons que « la figure du législateur et celle du philosophe se rejoignent, justifiant à la fois l'activité politique du philosophe, apte à légiférer étant donné sa connaissance des réalités véritables, et justifiant l'éducation philosophique du législateur, nécessaire à la mise en œuvre de toute législation ».

[41] Pour une telle vision, réductrice, de l'éthique plotinienne, voir R. Bodeüs, « L'autre homme de Plotin », *Phronesis*, vol. 28, n° 3, 1983, p. 256-264 ; K. McGroarty, « The Ethics of Plotinus », dans T. Finan, G. Watson et K. McGroarty (eds.), *Eklogai: Studies in Honour of Thomas Finan and Gerard Watson*, Maynooth, National University of Ireland, Department of Ancient Classics, 2001, p. 20-34 et surtout J. Dillon, « An Ethic for the Late Antique Sage », *art. cit.*

sur le néoplatonisme[42]. A la suite de D. O'Meara[43], d'A. Schniewind[44] et de P. Remes[45], notamment, dont les travaux ont montré la présence, chez Plotin et les néoplatoniciens ultérieurs, d'une attention accordée par les philosophes néoplatoniciens à l'autre et, de manière plus générale, à la vie dans le monde sensible, il est davantage reconnu que le mode de vie néoplatonicien n'est pas seulement tourné vers l'intelligible, la fuite du corps et du monde sensible, mais qu'il y a bien une prise en compte de la place du philosophe ici-bas[46]. Suivant cette perspective, plusieurs études ont ainsi montré que vie active et contemplative n'étaient pas incompatibles, mais qu'au contraire, les actions du sage découlaient de son activité contemplative[47]. Notre travail de thèse s'inscrit dans cette nouvelle perspective, en montrant la

---

[42] Sur l'insertion de la pratique théurgique dans le mode de vie néoplatonicien après Plotin, voir plus bas, note 80 p. 29. Récemment, plusieurs ouvrages ont prêté une attention particulière aux phénomènes religieux présents dans le néoplatonisme : G. Oppy, N. N. Trakakis (eds.), *Ancient Philosophy of Religion. The History of Western Philosophy of Religion*, vol. 1, Londres, Routledge, 2009, et en particulier L. Gerson, « Plotinus », p. 211-222, M. Edwards, « Porphyry and Iamblichus », p. 223-234, et D. Baltzly, « Proclus », p. 263-275) ; K. Corrigan, J. D. Turner, P. Wakefield (eds.), *Religion and Philosophy in the Platonic and Neoplatonic Traditions. From Antiquity to the Early Medieval Period*, Sankt Augustin, Verlag Academia, 2012 ; C. Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods*, Farnham / Burlington, Ashgate, 2014 ; J. Dillon et A. Timotin (eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden / Boston, Brill, 2016.

[43] D. O'Meara, « Vie politique et divinisation dans la philosophie néoplatonicienne », *art. cit.* ; D. O'Meara, *Plotin, Une introduction aux* Ennéades, *op. cit.*, p. 124-126 ; *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, *op. cit.*, en particulier p. 31-39 (sur la vie pratique comme partie intégrante du mode de vie philosophique cherchant la divinisation) et p. 73-81 (pour le souci de l'autre des philosophes néoplatoniciens).

[44] A. Schniewind, *L'éthique du sage chez Plotin*, *op. cit.* ; « The Social Concern of the Plotinian Sage », *art. cit.*

[45] P. Remes, « Plotinus's Ethics of Disinterested Interest », *art. cit.* ; P. Remes, « Action, Reasoning and the Highest Good », *art. cit.* ; « Relating to the World, Encountering the Other: Plotinus on Cosmic and Human Action », *art. cit*. Pour P. Remes, la lecture de l'*Ennéade* III 3 [48] *Sur la Providence* notamment, témoigne d'un intérêt de Plotin pour l'action humaine, c'est-à-dire l'action du philosophe dans le monde sensible, confirmant ainsi la présence d'une éthique pratique chez Plotin. Le commentaire de Simplicius sur le *Manuel d'Epictète* confirme, selon elle, cet intérêt des philosophes néoplatoniciens pour l'éthique pratique.

[46] Voir aussi I. et P. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, *op. cit.* ; E. Song, « The Ethics of Descent in Plotinus », *art. cit.* ; M. Schramm, *Freundschaft im Neuplatonismus. Politisches Denken und Sozialphilosophie von Plotin bis Kaiser Julian*, Berlin / Boston, De Gruyter, 2013 ; F. Fauquier, « Vertu politique et amitié dans le néoplatonisme tardif », dans M. Crubellier et *al.*, *Philia et dikè : aspects du lien social et politique en Grèce ancienne*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 463-483.

[47] Concernant le lien entre action et contemplation chez le sage plotinien, voir A. Smith, « The Significance of Practical Ethics for Plotinus », *art. cit.* ; A. Schniewind, *L'éthique du sage chez Plotin*, *op. cit.*, p. 191-197 ; « The Social Concern of the Plotinian Sage », *art. cit.*, p. 58 ; A. Smith, « Action and Contemplation in Plotinus », dans *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea, Classical Press of Wales, 2005, p. 65-72 ; J. Wilberding, « Automatic Action in Plotinus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 34, 2008, p. 373-407 ; A. Linguiti, « Plotinus and Porphyry on the Contemplative Life », dans Th. Bénatouïl et M. Bonazzi (eds.), *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leiden, Brill, 2012, p. 183-197, en particulier p. 187-188. Pour ces auteurs, il est possible, en effet, de vivre dans le monde sensible tout en contemplant

dimension pratique du mode de vie philosophique idéal telle qu'elle apparaît dans les textes biographiques néoplatoniciens.

La diversité géographique et chronologique de notre corpus, qui s'étend de la fin du IIIe siècle au début du VIe siècle, et concerne les différentes écoles néoplatoniciennes de cette période, permet en outre de proposer une vue d'ensemble de la question du mode de vie dans le néoplatonisme, à partir des éléments pratiques (*epitêdeumata*) de la vie quotidienne du philosophe que l'on y trouve. Certes, le choix du corpus n'est pas inédit. Néanmoins, il n'a pas été analysé selon cet axe de recherche, du moins pas de manière exhaustive. Il existe en effet de nombreuses études concernant l'une ou l'autre des vies de philosophes étudiées sur lesquelles notre travail s'appuie[48], mais la dimension pratique du mode de vie idéal décrit par chaque texte est rarement mise en évidence[49]. Par ailleurs, s'il existe quelques études

---

l'Intellect. Action et contemplation sont compatibles, ce que montre l'exemple du sage, dont les activités quotidiennes sont guidées par sa contemplation des Formes intelligibles.

[48] Pour la *Vie de Plotin*, voir L. Brisson et *al*. (eds.), *Porphyre. La Vie de Plotin*, 2 vols., *op. cit*. Pour le texte de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien* voir C. Macris, *Le Pythagore des néoplatoniciens : recherches et commentaires sur le mode de vie pythagoricien de Jamblique*, Thèse de doctorat, sous la direction de Ph. Hoffmann, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 2004 ; D. O'Meara, « Iamblichus' *On the Pythagorean Life* in Context », dans C. Huffman (ed.), *A history of Pythagoreanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 399-415. Pour les *Vies de philosophes et de sophistes* d'Eunape de Sardes, voir M. Becker, *Eunapios aus Sardes. Biographien über Philosophen und Sophisten*, Einleitung, Übersetzung, Kommentar, F. Steiner, Stuttgart, 2013 ; Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* vol. 1, *Introduction et prosopographie*, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2014. Pour *Proclus ou sur le bonheur*, voir H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, *op. cit.*, p. IX-CLXIV. Pour la *Vie d'Isidore* ou *Histoire philosophique* de Damascius, l'introduction et les notes de P. Athanassiadi apportent un éclairage avant tout historique, tandis que D. O'Meara, E. Watts et F. Trabattoni, dans des articles assez courts, n'ont pas eu l'opportunité de développer l'ensemble des enjeux philosophiques présents dans ce texte riche : P. Athanassiadi, « Introduction », dans Damascius, *The Philosophical History*, Athènes, Apamea Cultural Association, 1999, p. 19-70 ; D. O'Meara, « Patterns of Perfection in Damascius' "Life of Isidore" », *art. cit.* ; E. Watts, « Damascius' Isidore: Collective Biography and Perfectly Imperfect Philosophical Exemplar », dans M. Dzielska et K. Twardowska (eds.), *Divine Men and Woman in the History and Society of Late Hellenism,* Cracovie, Jagiellonian University Press, 2013, p. 159-168 ; F. Trabattoni, « Il filosofo platonico secondo Damascio », dans M. Bonazzi, S. Schorn (eds.), *Bios Philosophos. Philosophy in Ancient Greek Biography*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 259-274. Une bibliographie complète concernant chacun des textes étudiés sera détaillée dans le chapitre 2 de notre travail.

[49] La dimension pratique du mode de vie philosophique, par exemple l'engagement politique du philosophe, ou ses pratiques religieuses, est présentée de manière précise et détaillée par R. Goulet à propos du texte d'Eunape de Sardes : R. Goulet, « Engagement politique » et « Les croyances et les pratiques religieuses », dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, vol. 1, *op. cit.*, chapitres XI et XIII, p. 295-303 et p. 335-376. Au contraire, de nombreuses études focalisent l'attention sur la dimension contemplative et les éléments hagiographiques de la vie des philosophes néoplatoniciens, en lien avec la thématique de l'homme divin (*theios anêr*). Voir, par exemple, G. Fowden, « The Pagan Holy Man in Late Antique Society », *Journal of Hellenistic Studies*, vol. 102, 1982, p. 33-59 ; P. Cox, *Biography in Late Antiquity*, *op. cit.* ; J. Dillon, « Holy and not so Holy: On the

comparatives sur les différentes vies de philosophes dans l'Antiquité tardive, une grande majorité de ces études ne prennent pas en compte l'ensemble du corpus biographique néoplatonicien[50]. En outre, les études qui prennent en compte l'ensemble de notre corpus se sont surtout intéressées au phénomène du genre littéraire biographique dans l'Antiquité tardive[51], ou à la thématique de l'homme divin (*theios anêr*), étudiée notamment d'un point de vue historique pour son rôle social et politique[52]. Enfin, ces textes sont souvent étudiés et cités par les commentateurs modernes comme une source de détails biographiques et une excellente source d'informations sur le contexte social et historique des écoles philosophiques de l'Antiquité tardive, et non pour leur dimension proprement philosophique[53]. Il y a donc peu d'études philosophiques présentant de manière synthétique l'ensemble des vies de philosophes dans l'Antiquité tardive, et un réel travail de synthèse reste encore à faire dans ce domaine[54].

Interpretation of Late Antique Biography », dans *The Platonic Heritage – Further Studies in the History of Platonism and Early Christianity*, Burlington, Ashgate, 2012, p. 155-162.

[50] Voir, par exemple, L. Brisson, « Le maître, exemple des vertus dans la tradition platonicienne : Plotin et Proclus », *art. cit*., qui prend uniquement en compte la *Vie de Plotin* et *Proclus ou sur le bonheur*. Voir aussi G. Clark, « Philosophic Lives and the Philosophic Life. Porphyry and Iamblichus », *art. cit.*, qui s'intéresse uniquement à la *Vie de Plotin* et au texte de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien*.

[51] Voir, par exemple, T. Hägg, *The Art of Biography in Antiquity*, *op. cit.* ; M. J. Edwards et S. Swain (eds.), *Portraits*, *op. cit*.

[52] Voir, notamment, P. Brown, « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *art. cit.* ; « The saint as exemplar in Late Antiquity », *art. cit*. Sur l'importance des *holy men* dans le néoplatonisme, et une approche plus philosophique du phénomène, voir G. Fowden, *Pagan Philosophers in Late Antique* Society, *op. cit.* ; « The Pagan Holy Man in Late Antique Society », *art. cit*. G. Fowden s'intéresse non seulement à la dimension sociale et politique de l'homme divin (*Pagan Philosophers in Late Antique Society*, *op. cit.*, chapitres 6-7, p. 168-251), mais aussi à la philosophie néoplatonicienne comme manière de vivre (chapitres 3-5, p. 75-167). Pour G. Fowden, la figure de l'homme divin fait partie de l'image du philosophe véhiculée par les textes biographiques de l'Antiquité tardive du IIIe et du IVe siècle. Son étude, qui prend en compte l'ensemble des biographies néoplatoniciennes de notre corpus, constitue un point de départ important pour notre travail.

[53] Jusqu'à présent, l'historiographie a davantage prêté attention aux textes biographiques des philosophes de l'Antiquité tardive que ne l'ont fait les spécialistes du néoplatonisme. Deux bons exemples de cet intérêt des historiens pour les vies de philosophes sont l'article de R. Lamberton et l'ouvrage de E. J. Watts sur le fonctionnement des écoles néoplatoniciennes, qui prennent l'ensemble du corpus biographique néoplatonicien comme référence : R. Lamberton, « The schools of Platonic philosophy of the Roman Empire: the evidence of the biographies », dans Yun Lee Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden, Brill, 2001, p. 433-458 ; E. J. Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley / Los Angeles / Londres, University of California Press, 2006.

[54] Avec les travaux de G. Fowden, que nous avons déjà mentionnés, les travaux de R. Goulet sont une exception et constituent de ce fait une base importante de notre travail. Voir, notamment, R. Goulet, « Les vies de philosophes de l'Antiquité tardive », *art. cit.*, qui s'intéresse toutefois surtout à l'intention littéraire des auteurs et au statut religieux des philosophes de l'Antiquité tardive. Voir aussi « Les vies de philosophes dans l'Antiquité tardive et leur portée mystérique », dans F. Bovon et *al*. (eds.), *Les Actes apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, Labor et Fides, 1981 p. 161-208 ; « Histoire et mystère. Les vies de philosophes de l'Antiquité tardive », dans F. Paschoud, B. Grange et Ch. Buchwalder (eds.), *La biographie antique : huit exposés suivis de discussion*, Entretiens sur l'Antiquité classique, vol. 44, Genève, Fondation Hardt, 1998, p. 217-265 ; « Les *Vies* de philosophes

4. Hypothèses de travail

4.1 Le néoplatonisme comme manière de vivre

> « C'est bien, semble-t-il, en étudiant les philosophies que l'on peut avoir une idée de la philosophie. Pourtant l'histoire de la "philosophie" ne se confond pas avec l'histoire des philosophies, si l'on entend par "philosophies" les discours théoriques et les systèmes des philosophes. A côté de cette histoire, il y a place en effet pour une étude des comportements et de la vie philosophiques[55]. »

A la suite des études de P. Hadot, notre travail considère le néoplatonisme comme une manière de vivre étroitement liée au discours philosophique[56]. Nous poursuivons ainsi le travail de P. Hadot, qui, à la suite de G. Fowden[57], a esquissé cet aspect du néoplatonisme de manière

---

de l'antiquité tadive », dans B. Clément et Ch. Trottmann (eds.), *Vie philosophique et Vies de philosophes*, Paris, Sens et Tonka, 2010, p. 143-156.

[55] P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 16. Pour la même idée, exprimée de manière encore plus frappante, voir aussi *La philosophie comme manière de vivre*, *op. cit.*, p. 159 : « La manière de vivre philosophique, c'est tout simplement le comportement du philosophe dans la vie quotidienne ».

[56] Sur la relation entre discours et mode de vie philosophique dans la philosophie antique, voir, notamment, P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 265-275 ; *La philosophie comme manière de vivre*, *op. cit.*, p. 91-103. D'un côté, le discours philosophique présente certaines doctrines, met en place toute une série de concepts, et expose ainsi les différents principes éthiques, physiques, logiques, ou métaphysiques, propres à chaque école. Et d'un autre côté, la philosophie comme mode de vie propose une certaine pratique de la vie quotidienne, certaines activités, certaines attitudes, certains exercices. Mais au-delà de cette distinction entre discours philosophique (*theôria*) et pratique de la philosophie (*praxis*), il y a une implication mutuelle du discours philosophique et du mode de vie proposé, le discours philosophique venant justifier, renforcer ou modifier le mode de vie choisi, et le choix de vie venant déterminer le discours philosophique. Sur ce point, voir aussi G. Aubry, « La philosophie comme manière de vivre et l'antiphilosophie », dans A. I. Davidson et F. Worms (eds.), *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Paris, Editions Rue d'Ulm / Presse de l'Ecole normale supérieure, 2010, p. 86-87.

[57] Sur la mise en évidence du néoplatonisme comme manière de vivre, voir G. Fowden, *Pagan Philosophers in Late Antique Society: With Special Reference to Iamblichus and his Followers*, Thèse de doctorat, sous la direction de H. Chadwick, Oxford, 1979, en particulier chapitres 3 à 5, p. 75-167, mais aussi chapitres 6 et 7, p. 168-251 (sur la place du philosophe dans la société et son engagement politique). Dans sa thèse, G. Fowden insiste tout d'abord sur le fait que le néoplatonisme est une manière de vivre à part entière: « The purpose of the next three chapters [chapitres 3 à 5] is to convey something of the shape of the Platonic tradition in the third and fourth centuries, not as a body of abstract doctrine, but as a way of life led by men who called themselves philosophers » (p. 75). Ainsi, la conversion philosophique consiste dans l'adoption d'une nouvelle manière de vivre : « To convert to philosophy was to accept a whole new way of life » (p. 255). G. Fowden met ainsi en évidence la forte dimension religieuse du mode de vie néoplatonicien (en lien avec l'acquisition des vertus et la purification de l'âme), ainsi que sa dimension politique et sociale (en lien avec l'enseignement et l'engagement politique des philosophes néoplatoniciens).

programmatique, à partir des *Ennéades* et de la pensée de Plotin en particulier[58]. En effet, pour P. Hadot, les différentes écoles philosophiques de l'Antiquité proposent non seulement un discours théorique sur l'homme et le monde qui l'entoure, mais proposent aussi un mode de vie philosophique dans lequel ce discours prend place[59]. L'intérêt d'étudier le mode de vie néoplatonicien n'est donc pas seulement éthique – l'étude d'un discours théorique sur la vie bonne – mais philosophique au sens large du terme – l'étude de la philosophie comme manière de vivre, englobant discours philosophique et philosophie vécue[60]. En ce sens, le mode de vie néoplatonicien est plus large que l'éthique néoplatonicienne. Notre travail ne se réduit donc pas à l'étude du discours éthique néoplatonicien et, en particulier, ce qui pourrait former une éthique de l'âme descendue, mais se dirige aussi et surtout vers l'étude de la philosophie vécue, c'est-à-dire la mise en pratique du discours philosophique dans la vie quotidienne.

Pour P. Hadot, en effet, il existe une éthique vécue ou réalisée, qui correspond à l'intériorisation et la mise en pratique de l'éthique théorique[61]. Il s'agit, pour l'élève, de transformer le discours

---

[58] Sur le néoplatonisme comme choix de vie philosophique, voir P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 243-264. Bien mis en évidence par P. Hadot à partir de sa lecture des *Ennéades* de Plotin et du texte biographique de Porphyre sur Plotin (p. 243-259), le mode de vie néoplatonicien est beaucoup moins développé en ce qui concerne le néoplatonisme post-plotinien (p. 259-264). Dans ces quelques pages, P. Hadot insiste surtout sur l'intégration des rites théurgiques dans le mode de vie philosophique, à côté de la pratique des vertus. Notre travail a pour objectif d'approfondir la dimension pratique du mode de vie philosophique présenté ici par P. Hadot de manière rapide. Voir aussi *Plotin ou la simplicité du regard*, *op. cit.* Dans cet ouvrage consacré à la philosophie de Plotin, P. Hadot développe non seulement l'ascension de l'âme du philosophe néoplatonicien vers l'Un, mais aussi la douceur de Plotin, tout à la fois tourné vers le monde intelligible de la contemplation et présent à l'autre. Dans cet ouvrage, P. Hadot se réfère régulièrement à la *Vie de Plotin* pour appuyer son interprétation des *Ennéades*. Sur la dimension existentielle de la philosophie plotinienne, voir aussi les nombreux travaux de P. Hadot sur les *Ennéades* de Plotin et en particulier ses traductions commentées des traités 9, 38 et 50 : *Plotin, Traité 38 (VI, 7)*, Paris, Les Editions du Cerf, 1988 ; *Plotin, Traité 50 (III, 5)*, Paris, Les Editions du Cerf, 1991 ; *Plotin, Traité 9 (VI, 9)*, Paris, Les Editions du Cerf, 1994. Chacun de ces traités retrace, à sa manière, l'itinéraire de l'âme incarnée vers l'Un.

[59] Dans ce cadre, le discours philosophique fait partie intégrante de l'activité du philosophe et peut être considéré comme l'une des formes de l'exercice du mode de vie philosophique. Sur la dimension existentielle du discours philosophique, voir P. Hadot, « Le discours philosophique comme exercice spirituel », dans P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, *op. cit.*, p. 143-157.

[60] Sur cette distinction entre l'éthique comme partie du discours philosophique et la philosophie vécue comme pratique de la philosophie, voir P. Hadot, « La philosophie antique : une éthique ou une pratique ? », dans *Etudes de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 207-232 [1ère publication 1993 dans P. Demont (ed.), *Problèmes de la morale antique*, Amiens, Faculté des Lettres, p.7-37]. P. Hadot utilise l'expression « philosophie vécue » de manière équivalente à l'expression « philosophie comme mode de vie » (p. 221). La philosophie vécue est donc une pratique ou un mode de vie qui embrasse toute l'activité humaine (y compris discursive). Et le but de cette philosophie vécue est de transformer la vie quotidienne de celui qui la pratique ou l'exerce (p. 228-229).

[61] P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, *op. cit.*, p. 152-154 ; « Qu'est-ce que l'éthique ? Entretien avec Pierre Hadot », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 379 et p. 385 [paru initialement dans *Cités*, vol. 1, n° 5, 2001, p. 129-138]. Voir aussi J. Domanski, *La philosophie, théorie ou manière de vivre ? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Fribourg / Paris,

théorique extérieur en discours intérieur, en faisant sien l'enseignement reçu[62]. Néanmoins, l'éthique vécue est beaucoup plus restreinte que la philosophie vécue[63], qui embrasse toutes les dimensions de l'activité humaine, et non seulement la pratique de l'éthique[64]. Pour comprendre le mode de vie des philosophes néoplatoniciens, il convient donc de prendre en compte les différentes dimensions de ce mode de vie. Comme le précise P. Hadot à propos de l'étude de la philosophie antique, qui ne saurait se contenter de l'analyse théorique de la pensée d'un auteur, « il faudra ajouter un effort pour saisir la démarche philosophique dans toute sa réalité vécue, concrète et existentielle, dans toutes ses dimensions, non seulement littéraires, mais sociales, politiques, religieuses, institutionnelles, juridiques, géographiques, anthropologiques »[65].

Pour résumer la posture adoptée dans ce travail, la première erreur que nous souhaitons éviter est de considérer uniquement la philosophie antique comme un discours théorique, alors qu'elle est aussi un mode de vie[66]. La seconde erreur, à l'inverse, serait d'écarter le discours théorique de la philosophie antique : la philosophie comme mode de vie et le discours philosophique sont inséparables, et il n'y a pas de destitution du discours au profit de ce mode de vie[67]. Enfin, de cette distinction entre discours philosophique et philosophie vécue peut également surgir une

---

Editions Universitaires de Fribourg / Vrin, 1996, p. 11. P. Hadot parle d'« éthique vécue » tandis que J. Domanski parle d' « éthique réalisée ».

[62] P. Hadot, « Qu'est-ce que l'éthique », *art. cit.*, p. 385.

[63] P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, *op. cit.*, p. 159.

[64] P. Hadot développe plus particulièrement l'exemple du stoïcisme, dont les trois parties de la philosophie (physique, logique, éthique) sont étroitement liées, non seulement d'un point de vue théorique, mais d'un point de vue pratique. Seule une prise en compte de la dimension vécue des trois parties de la philosophie stoïcienne permet de comprendre le mode de vie proposé par les stoïciens. Par exemple, la pratique de la physique nécessite en quelque sorte la pratique de l'éthique et de la logique. Il n'y a que le discours philosophique qui puisse être divisé, tandis que la pratique de la philosophie est nécessairement homogène. Ainsi, étudier une partie de la philosophie vécue ne semble pas faire sens, car analyser l'éthique pratique reviendrait à diviser arbitrairement l'homogénéité de la philosophie vécue. Sur ce point, voir P. Hadot, « La philosophie antique : une éthique ou une pratique ? », *art. cit.*, p. 220.

[65] P. Hadot, « Préface », dans R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 1, Abam(m)on à Axiothea, Paris, CNRS Editions, 1989, p. 13.

[66] Dans un article récent, D. Baltzly propose également aux historiens de la philosophie de ne pas se focaliser uniquement sur les doctrines et les arguments défendus par les philosophes de l'Antiquité tardive, mais de considérer, de manière plus générale, leur activité philosophique, et le caractère transformatif des textes philosophiques, afin de proposer une histoire de l'activité philosophique tardo-antique (« a history of late antique philosophising ») plutôt qu'une histoire des doctrines philosophiques. Sur cette suggestion, que nous partageons, voir D. Baltzly, « Jamming with the Gods. Reflections on Writing the History of Late Antique Platonism », *Sophia*, vol. 60, n° 1, 2021, p. 225-231.

[67] P. Hadot, *Eloge de la philosophie antique*, *op. cit.*, p. 39-40 ; G. Aubry, « La philosophie comme manière de vivre et l'antiphilosophie », *art. cit.*, p. 91 ; Ph. Hoffmann, « L'étude des anciens : apprendre à vivre, apprendre à lire », dans A. I. Davidson et F. Worms (eds.), *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, *op. cit.*, p. 97-99.

troisième erreur, qui consiste à assimiler discours éthique et pratique de la philosophie, c'est-à-dire à confondre éthique et mode de vie philosophique. Faisant particulièrement attention à éviter ces trois erreurs, notre travail s'inscrit dans une perspective propre à la philosophie comme manière de vivre[68]. Au-delà de la distinction, aujourd'hui courante, entre philosophie analytique et philosophie continentale, la philosophie comme manière de vivre apparaît en effet comme une troisième option possible[69]. La philosophie comme manière de vivre revalorise la dimension pratique de la philosophie, tout en rappelant le lien étroit entre théorie et pratique ; elle met en avant la dimension existentielle du discours philosophique, dont le but est la transformation de l'individu ; enfin, elle se focalise sur les grandes questions philosophiques[70] : Quel est le sens de la vie ? Comment être heureux ? Quelle est la meilleure façon de vivre ? Cette option métaphilosophique prend ainsi en charge des questions qui ont une véritable incidence sur la manière dont nous vivons, questions qui intéressent non seulement les universitaires, mais aussi les personnes en dehors du monde académique[71]. A la suite de P.

---

[68] M. Chase, « Observations on Pierre Hadot's Conception of Philosophy as a Way of Life », dans M. Chase, S. Clark, M. McGhee (eds.), *Philosophy as a Way of Life, Ancients and Moderns: Essays in Honor of Pierre Hadot*, Chichester, Blackwell, p. 262-286 ; J. Sellars, « What is Philosophy As a Way of Life? », *Parrhesia*, vol. 28, 2017, p. 40-56. Voir aussi M. Faustino, « Philosophy as a Way of Life Today: History, Criticism, and Apology », *Metaphilosophy*, vol. 51, n° 2-3, 2020, p. 357-374.

[69] M. Chase, « Observations on Pierre Hadot's Conception of Philosophy as a Way of Life », *art. cit*., p. 280 : « Hadot's conception of philosophy as a way of life, which does not fit neatly into the usual two-pronged division of philosophy into analytic and continental, may provide indications of a third way as an alternative to them both ». Tandis que M. Chase suggère que la philosophie comme manière de vivre est une troisième voie distincte de la philosophie continentale et de la philosophie analytique, J. Sellars soutient, quant à lui, que la philosophie comme manière de vivre dépasse cette distinction entre philosophie continentale et analytique et peut être considérée comme un pôle inhérent à toute philosophie. Sur ce point, voir J. Sellars, « What is Philosophy As a Way of Life? », *art. cit.*, p. 56 : « Philosophy as a Way of Life is a model of philosophy that emphasizes its practical, life-changing aspects. It cuts across the division between analytic and continental philosophy, neither aligned with nor opposed to either tradition ». Pour J. Sellars, toute philosophie possède en effet deux aspects tout à fait complémentaires, et qui, idéalement, se rejoignent : la recherche de la vérité et la transformation de l'existence. La philosophie comme manière de vivre répond au deuxième aspect, et se focalise sur la dimension pratique de la philosophie et la transformation de l'existence qu'elle implique pour l'individu qui la pratique.

[70] Pour P. Hadot, en effet, « la question "Comment vivre ?" apparaît comme le problème philosophique par excellence » : P. Hadot, « La philosophie comme éducation des adultes », dans *La philosophie comme éducation des adultes. Textes, perspectives, entretiens*, Paris, Vrin, 2019, p. 184 [paru initialement dans S. Laugier (ed.), *La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 439-447].

[71] M. Chase, « Observations on Pierre Hadot's Conception of Philosophy as a Way of Life », *art. cit*., p. 280-281 : « Hadot's clarity and accessibility has already had an effect that he would, I believe, find quite gratifying : people from a wide variety of disciplines, methodological approaches and walks of life have used his work and found it helpful. One would expect him to be used by students of the history of philosophy, and indeed he is: one often finds him mentioned in the same breath as people like Martha Nussbaum, Julia Annas and Alexander Nehamas. Hadot's work is also quite often mentioned in the context of contemporary philosophy, in proximity to the work of such contemporary pragmatists as

Hadot, M. Chase et J. Sellars, notamment, notre travail s'inscrit dans la perspective métaphilosophique que nous venons de décrire.

La philosophie comme manière de vivre, défendue d'abord par P. Hadot à partir d'un corpus de textes antiques, est pour nous une voie féconde, aujourd'hui encore : non seulement pour l'historien de la philosophie, comme les études de P. Hadot et les études plus récentes sur la philosophie comme mode de vie le montrent[72] ; mais aussi, et plus largement, d'un point de vue philosophique[73]. Tout d'abord, la philosophie comme manière de vivre met en évidence l'importance de la mise en pratique du discours philosophique, et la transformation de soi qui accompagne celle-ci, à l'aide, notamment, de la pratique des exercices spirituels[74]. Ainsi, au-delà de la distinction entre différentes périodes de l'histoire de la philosophie, et au-delà de la distinction entre différentes traditions philosophiques (occidentales ou non), la philosophie comme manière de vivre est un rappel de la dimension existentielle de l'activité philosophique.

Stanley Cavell and Hilary Putnam. Yet I think M. Hadot would be especially pleased to learn that his audience is not restricted to professional philosophers: one finds him cited in studies on management, nursing, and education; his views are cited with varying degrees of approval by clerics, Randian objectivists, and ecologists. »

[72] P. Hadot lui-même a mis en évidence la fécondité de la philosophie comme manière de vivre à travers les siècles et dans les différentes traditions philosophiques, que ce soit dans son interprétation de la philosophie de Goethe, de Louis Lavelle, ou du moine bouddhiste Dôgen, pour ne citer qu'eux : P. Hadot, Préface à Louis Lavelle, *L'existence et la valeur. Leçon inaugurale et résumés des cours au Collège de France (1941-1951)*, Documents et inédits du Collège de France, 1991, p. 9-14 [repris dans *La philosophie comme éducation des adultes, op. cit.*, p. 231-237] ; Préface à Y. Orimo, *Le Shôbôgenzô de maître Dôgen. La Vraie Loi, Trésor de l'œil*, Vannes, Sully, 2014, p. 15-21 [1ère édition Paris, Seuil, 2004 ; repris dans *La philosophie comme éducation des adultes*, *op. cit.*, p. 239-245] ; *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, 2008. X. Pavie, de même, à partir de la notion d'exercices spirituels, si intimement liée à la philosophie comme manière de vivre, a mis en évidence, dans sa thèse, la fécondité de la philosophie comme manière de vivre et des exercices spirituels, de la philosophie antique à nos jours : X. Pavie, *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2012 ; *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie contemporaine*, Paris, Les Belles Lettres, 2013. Voir aussi X. Pavie, *Exercices spirituels dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, L'Harmattan, 2008.

[73] Sur cet intérêt philosophique de la philosophie comme manière de vivre, et la manière dont la vie et l'œuvre de P. Hadot incarnent cet intérêt, voir A. I. Davidson, « Eloge de Pierre Hadot », dans P. Hadot, *La philosophie comme éducation des adultes*, *op. cit.*, p. 5-14. Sur l'intérêt philosophique de l'actualisation des exercices spirituels antiques, nous vous renvoyons aux travaux de X. Pavie cités dans la note précédente. Voir aussi X. Pavie, *Le choix d'exister. Se convertir à une vie meilleure*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, ouvrage dans lequel X. Pavie défend l'usage des exercices spirituels pour mieux vivre aujourd'hui. Sur l'actualité du stoïcisme comme manière de vivre, autre exemple de l'intérêt philosophique de la définition de la philosophie défendue par P. Hadot, voir aussi M. Goarzin, « De la théorie à la pratique : vivre en stoïcien aujourd'hui », dans J.-F. Buisson (ed.), *La philosophie, un art de vivre*, Bière, Cabédita, 2021, p. 42-57.

[74] Sur la place des exercices spirituels dans la philosophie antique, et la dimension psychagogique des exercices spirituels, définis comme outils de transformation de soi et de conversion vers le divin, voir P. Hadot, « Exercices spirituels », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 19-74 [1ère édition dans *Annuaire de la Ve Section de l'Ecole pratique des hautes études*, vol. LXXXIV, 1977, p. 25-70] ; P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 276-333.

Philosopher, dans ce cadre, c'est bien évidemment concevoir le monde et ses habitants d'une certaine manière : le mode de vie philosophique implique en effet un certain nombre d'activités discursives (lecture, écriture, enseignement oral, etc.), qui sont au cœur de l'activité philosophique[75]. Mais ce changement, parfois radical, dans la manière de voir le monde, peut avoir un effet plus large sur la manière d'être au monde du philosophe. Or, la prise en compte de ce double changement et des liens souvent indissociables entre théorie et pratique est caractéristique de la philosophie comme manière de vivre. Il ne s'agit pas, pour nous, de soutenir que toute philosophie est une manière de vivre, ni que les exercices spirituels sont présents dans l'ensemble de l'histoire de la philosophie, mais plutôt de défendre l'idée selon laquelle la philosophie comme manière de vivre permet à la fois de mieux comprendre la portée existentielle de nombreux textes philosophiques, de l'Antiquité à nos jours, et de réfléchir, dans un contexte contemporain, à la dimension existentielle de l'activité philosophique.

Notre travail, dans cette perspective, vise à approfondir la connaissance que nous avons de la philosophie comme manière de vivre dans l'Antiquité tardive, tant du point de vue historique que du point de vue philosophique[76]. Premièrement, notre travail a pour objectif d'approfondir notre connaissance du néoplatonisme considéré comme mode de vie, dont certains aspects sont encore peu connus, en considérant la dimension pratique de ce mode de vie, et les pratiques du corps associées à ce mode de vie en particulier. Deuxièmement, l'étude des occupations (*epitêdeumata*) liées au mode de vie des philosophes néoplatoniciens a pour objectif de mieux

---

[75] Les critiques de P. Hadot ont souvent mis en avant le fait que l'activité philosophique, y compris dans l'Antiquité, est avant tout discursive et vise essentiellement la recherche de la vérité, à partir d'un raisonnement rigoureux. Pour certains philosophes, issus, notamment, de la tradition analytique, la définition de la philosophie défendue par Pierre Hadot ne correspond donc pas à la définition de la philosophie qu'ils défendent. L'exemple d'Aristote, pour qui la recherche scientifique est au cœur de l'activité philosophique, est couramment employé pour remettre en question la philosophie antique comme manière de vivre. Sur ces critiques de la définition de la philosophie comme manière de vivre, et les réponses à ces objections, voir M. Sharpe, « Drafted into a Foreign War?: On the Very Idea of Ancient Philosophy as a Way of Life », *Rhizomata*, vol. 8, n°2, 2021, p. 183-217. Parmi les critiques de P. Hadot, notons T. Flynn, « Philosophy as a way of life: Foucault and Hadot », *Philosophy and Social Criticism*, vol. 31, n°5-6, 2005, p. 609-622 et, plus récemment, J. M. Cooper, *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*, Princeton, Princeton University Press, 2012.

[76] Le développement de l'histoire de la philosophie comme manière de vivre figure en effet parmi les directions possibles à suivre pour la philosophie comme manière de vivre signalées par M. Chase, « Observations on Pierre Hadot's Conception of Philosophy as a Way of Life », *art. cit.*, p. 281-283. Parmi celles-ci, M. Chase note également l'intérêt d'étudier de plus près la transition de la théorie à la pratique : « As far as future directions of research are concerned, much work remains to be done. We need to study more carefully the difficult transition from theory to practice: precisely how can we integrate a set of philosophical beliefs into our day-to-day behavior, in order to make them a natural, organic part of our lives? » (p. 281).

comprendre la manière dont les philosophes néoplatoniciens concrétisent, dans leur propre manière de vivre, les principes philosophiques qu'ils défendent par ailleurs de manière théorique. L'étude des *Vies* de philosophes, dans cette perspective, nous semble particulièrement intéressante pour comprendre ce passage de la théorie à la pratique, et réfléchir ainsi à la meilleure manière, pour le philosophe, de vivre en accord avec son propre discours.

4.2 L'étude des occupations quotidiennes (*epitêdeumata*)

« Pour les néoplatoniciens postérieurs, comme pour Plotin, le discours philosophique est étroitement lié à des pratiques concrètes et à un mode de vie[77]. »

Les études sur le néoplatonisme comme manière de vivre ont mis jusqu'à présent en évidence l'existence de pratiques concrètes permettant au philosophe de poursuivre l'objectif principal du mode de vie philosophique, à savoir l'assimilation ou l'union au divin[78]. Plus particulièrement, le mode de vie des philosophes néoplatoniciens se caractérise par la pratique des vertus d'une part[79], et la pratique théurgique d'autre part[80], double voie permettant de réaliser le but de la philosophie néoplatonicienne[81]. Notre travail consiste à interroger ces

---

[77] P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 261-262.

[78] Sur le but de la philosophie néoplatonicienne, voir plus haut, note 24 p. 14.

[79] Sur la pratique des différents degrés de vertus, voir plus haut, note 39 p. 17.

[80] Sur l'insertion de la pratique théurgique dans le mode de vie néoplatonicien après Plotin, voir H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, troisième édition par Michel Tardieu, avec un supplément : « Les Oracles chaldaïques 1891-2011 », Paris, Institut d'Études augustiniennes, 2011 [1ère édition Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1953] ; H.-D. Saffrey, « La théurgie comme pénétration d'éléments extra-rationnels dans la philosophie grecque tardive », dans *Wissenschaftliche une ausserwissenschaftliche Rationalität. Referate und Texte des 4. internationalen humanistichen Symposium 1978*, Athènes, 1981, p. 153-169 [repris dans *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 1990, p. 33-49] ; « La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IVe-Ve siècles) », *Koinônia*, vol. 8, 1984, p. 161-171 [repris dans *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 1990, p. 51-61] ; « Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens. De Jamblique à Proclus et Damascius », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 68, n° 2, 1984, p. 169-182 [repris dans *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 1990, p. 213-226] et « Accorder entre elles les traditions théologiques : une caractéristique du néoplatonisme athénien », dans E. P. Bos et P. A. Meijer (eds.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Philosophia Antiqua, vol. 53, Leiden, Brill, 1992, p. 35-50 [repris dans *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 2000, p. 143-158] ; C. Van Liefferinge, *La Théurgie, des* Oracles chaldaïques *à Proclus*, Liège, Centre International d'Etude de la Religion Grecque Antique, « Kernos, Suppl. 9 », 1999 ; I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013 ; C. Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism. Oracles of the Gods*, *op. cit*. Sur les *Oracles Chaldaïques* et leur réception dans le néoplatonisme, voir aussi H. Seng, *Kosmagoi, Azōnoi, Zōnaioi : drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2009, notamment p. 15-16 (sur la réception néoplatonicienne des *Oracles Chaldaïques*). Pour une reconstruction systématique de la philosophie proposée dans les *Oracles Chaldaïques*, à partir, notamment, des commentaires néoplatoniciens des fragments qui nous sont parvenus, voir aussi H. Seng, *Un livre sacré de l'Antiquité tardive. Les* Oracles Chaldaïques, Turnhout, Brepols, 2016. Les *Oracles Chaldaïques* datent du IIe siècle de notre ère et proposent une philosophie d'inspiration platonicienne (proche du moyen-platonisme). Ce texte fournit notamment des indications précises sur les pratiques théurgiques.

[81] Sur cette double voie, philosophique et théurgique, proposée par les philosophes néoplatoniciens, voir, notamment, Jamblique, *Réponse à Porphyre*, p. 211, 13 – 217, 12 et p. 215-217 ; Damascius, *In Phaedonem* I 172. Sur le désaccord entre Porphyre et Jamblique, voir plus bas, note 149 p. 219. Voir aussi P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 261-264 ; J. Pépin, « L'initié et le

realia, c'est-à-dire les éléments concrets issus de la pratique quotidienne de la philosophie par les néoplatoniciens. Notre hypothèse consiste à dire que le mode de vie philosophique se concrétise, jour après jour, par un certain nombre d'occupations (*epitêdeumata*) liées à l'ascension et à la divinisation de l'âme d'une part, mais aussi aux nécessités de la vie de l'âme incarnée, située dans le monde sensible. Ces occupations sont ainsi une excellente illustration de la dimension pratique du mode de vie philosophique.

De plus, P. Hadot a mis en évidence la présence, dans le néoplatonisme, de certains « exercices spirituels », expression désignant des « pratiques volontaires et personnelles destinées à opérer une transformation du moi »[82]. Ces exercices, désignés, dans l'Antiquité, par les termes grecs *askêsis* et *meletê*, font entièrement partie du mode de vie philosophique, et se caractérisent, notamment, par leur caractère répétitif d'une part, et par leur aspect psychagogique d'autre part. En outre, la pratique de ces exercices demande de la part du philosophe un certain investissement ou un certain effort exprimé, notamment, par le terme grec *spoudê*. Or, ces trois caractéristiques de l'exercice spirituel sont également présentes dans l'usage philosophique du terme *epitêdeumata*, utilisé, dans l'Antiquité, pour désigner les occupations quotidiennes du philosophe, pratiquées de manière habituelle et volontaire en vue de progresser dans la vertu et en vue de la divinisation de l'âme[83]. Le terme *epitêdeumata* appartient ainsi au champ lexical propre à la dimension pratique du mode de vie philosophique, en lien avec l'entraînement (*meletê*), l'exercice (*askêsis*) ou la pratique de la vertu (*aretê*), et en vue du soin de l'âme et du souci de soi (*meletê* ; *epimeleia*). Notre travail vise à montrer l'importance de ces occupations quotidiennes (*epitêdeumata*) dans le mode de vie philosophique à travers l'étude d'un terme qui, à ce jour, n'a pas reçu l'attention accordée par ailleurs aux autres termes de ce champ lexical.

Sans énumérer l'ensemble des co-occurrences de ces termes avec le terme *epitêdeumata*, dont la fréquence est parfaitement visible dans les extraits cités au chapitre 1 de notre travail, nous prendrons un seul exemple de cette importance du terme *epitêdeumata* dans la description du mode de vie philosophique et dans la mise en œuvre de ce mode de vie par les philosophes :

> Si donc vous êtes sages, vous mettrez fin à ce désordre, vous ne ferez plus comme maintenant, où vous êtes les uns hostiles, les autres indifférents à la philosophie.

---

philosophe », dans S. Matton (ed.), *La pureté : quête d'absolu au péril de l'humain*, Paris, Autrement, 1993, p. 105-130.

[82] P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op.cit.*, p. 276. Sur la présence d'exercices spirituels dans le néoplatonisme, voir aussi « Exercices spirituels », *art. cit.*, article dans lequel P. Hadot prend de nombreux exemples néoplatoniciens issus, notamment, de la *Vie de Plotin*.

[83] La présentation de l'usage philosophique de ce terme fera l'objet du chapitre 1.

> Persuadés que la culture de l'âme est la plus belle et la plus élevée des **occupations**, vous dirigerez les jeunes gens qui possèdent une fortune suffisante et le moyen d'avoir des loisirs vers cette étude et ces exercices[84].

Dans ce passage, Isocrate définit la philosophie (τὴν φιλοσοφίαν) comme une occupation qui consiste à prendre soin de l'âme (τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν), confirmant la dimension thérapeutique de la philosophie antique conçue comme manière de vivre[85]. En outre, la philosophie ainsi définie est pour Isocrate la plus belle des occupations (κάλλιστον τῶν ἐπιτηδευμάτων) et la plus sérieuse ou la plus digne d'attention (σπουδαιότατον)[86]. Le terme *epitêdeumata*, qui permet ici à Isocrate de désigner de manière assez large l'activité du philosophe, apparait ainsi comme central dans la description du mode de vie philosophique. Enfin, cette occupation implique une certaine forme d'éducation (τὴν παιδείαν) et se concrétise par un certain nombre d'exercices (τὴν ἄσκησιν)[87]. A partir de cet exemple, on voit que le terme *epitêdeumata* a totalement sa place dans le champ lexical de la philosophie comme manière de vivre, et mérite que l'on s'y intéresse de plus près.

Avant d'identifier plus précisément, dans le chapitre 3, les pratiques du corps faisant partie d'un mode de vie proprement philosophique, le premier chapitre de ce travail se concentre ainsi sur l'usage du terme *epitêdeumata* dans l'histoire de la pensée antique, afin de montrer l'importance des *epitêdeumata* dans la mise en œuvre du mode de vie philosophique. En focalisant notre étude sur la place des occupations quotidiennes des philosophes néoplatoniciens dans le mode de vie philosophique, nous souhaitons mettre en évidence la dimension pratique de ce mode de vie, ainsi que l'attention accordée par les philosophes néoplatoniciens à la vie dans le monde sensible. En d'autres termes, nous voulons montrer la

---

[84] Isocrate, *Sur l'échange*, 304 : Ἢν οὖν σωφρονῆτε, τῆς μὲν ταραχῆς παύσεσθε ταύτης, οὐχ οὕτω δ' ὥσπερ νῦν οἱ μὲν τραχέως, οἱ δ' ὀλιγώρως διακείσεσθε πρὸς τὴν φιλοσοφίαν, ἀλλ' ὑπολαβόντες κάλλιστον εἶναι καὶ **σπουδαιότατον** τῶν **ἐπιτηδευμάτων** τὴν τῆς ψυχῆς **ἐπιμέλειαν**, προτρέψετε τῶν νεωτέρων τοὺς βίον ἱκανὸν κεκτημένους καὶ **σχολὴν** ἄγειν δυναμένους ἐπὶ τὴν παιδείαν καὶ τὴν **ἄσκησιν** τὴν τοιαύτην (…). Texte établi et traduit par G. Mathieu et E. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1966.

[85] Pour un autre exemple de co-occurrence des termes *epitêdeumata* et *epimeleia* ou *meletê*, voir aussi Platon, *Timée*, 18b ; *Lois*, 673e3-5 ; Philon d'Alexandrie, *Du sacrifice d'Abel et de Cain*, 113, 1-6 ; Jamblique, *Protreptique*, 43, 23-44 ; Proclus, *Commentaire sur le Timée*, I, 43, 21-26 ; Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 191, 24 (84E, 24-25).

[86] Pour un autre exemple de co-occurrence des termes *epitêdeumata* et *spoudê*, voir aussi Platon, *Lois*, 673e3-5 ; Philon d'Alexandrie, *Du sacrifice d'Abel et de Cain*, 113, 1-6.

[87] Pour un autre exemple de co-occurrence des termes *epitêdeumata* et *askêsis*, voir aussi Isocrate, *Panathénaïque*, 214, 5-7.

dimension philosophique des occupations du philosophe, y compris lorsque celles-ci sont liées au corps ou aux biens extérieurs, plutôt qu'à l'âme et aux réalités intelligibles. Pour atteindre cet objectif, nous concentrerons notre analyse sur les pratiques du corps, qui sont, pour nous, un exemple frappant de cet intérêt des philosophes néoplatoniciens pour la vie quotidienne.

Conscient de sa tâche principale, qui doit être la remontée de l'âme vers le divin, le philosophe néoplatonicien ne dédaigne pas pour autant la vie quotidienne, tournée tout à la fois vers le monde intelligible et vers le monde créé. Damascius, dans l'*Histoire philosophique*, résume parfaitement cette double attention du philosophe néoplatonicien[88] : « Il n'est pas permis à celui qui n'est pas capable d'être sage dans les petites choses de devenir un sage dans les grandes choses »[89]. Notre travail a précisément comme objectif de s'intéresser aux petites choses du quotidien (τὰ μικρὰ) vers lesquelles le philosophe doit également se tourner, s'il veut devenir sage (σοφὸν γενέσθαι). Plus précisément, nous souhaitons mettre en évidence la manière dont les philosophes passent à l'action, loin de se contenter du seul discours philosophique sur la justice et la sagesse. Car si les philosophes vivent dans le monde sensible, dans un corps, avec les autres, ils ne se distinguent pas seulement des non-philosophes par leur discours, mais aussi par leurs occupations et leur manière de vivre ce quotidien : « Ils se distinguent des autres par leur conduite morale, leur franc parler, leur manière de se nourrir ou de se vêtir, leur attitude à l'égard des richesses et des valeurs conventionnelles. […] Tel est le paradoxe de la vie philosophique antique : au sein de la vie quotidienne, elle est une rupture, plus ou moins profonde, avec la vie quotidienne »[90]. En quoi consiste la vie quotidienne des philosophes néoplatoniciens ? Quelles sont les occupations qui distinguent les néoplatoniciens des non-philosophes ? Et en quoi ces occupations (*epitêdeumata*) font-elles partie de l'activité ou de

[88] Nous reviendrons plus bas, p. 357, sur cette justification philosophique de l'attention accordée par les philosophes néoplatoniciens au monde sensible et au corps en particulier.
[89] Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 362 (146C) : οὐχ ὅσιόν ἐστι τὰ μεγάλα σοφὸν γενέσθαι τὸν τὰ μικρὰ μὴ δυνάμενον. Notre traduction. Pour le texte grec, nous utilisons l'édition de C. Zintzen, *Damascii vitae Isidori reliquiae*, Hildesheim, Olms, 1967.
[90] P. Hadot, « Préface », dans R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 1, *op. cit.*, p. 10-11. Voir aussi P. Hadot, « Philosophie antique et psychothérapies modernes », dans *La philosophie comme éducation des adultes*, *op. cit.*, p. 297 [paru initialement dans *Psychiatrie, Sciences humaines, Neurosciences*, vol. 1, n° 3, 2003, p. 8-12] : « Qu'il y ait une coupure dans la cité entre philosophes et non-philosophes est indiscutable. Platon disait de Socrate qu'il était *atopos*, c'est-à-dire inclassable, étrange. Il n'entrait pas dans les catégories dans lesquelles les gens ordinaires classent les hommes. Pour le philosophe, la vie quotidienne telle qu'elle est vécue par les gens ordinaires est anormale, la vie quotidienne doit être vécue autrement, et, pour les gens ordinaires, le mode de vie du philosophe est anormal. »

l'exercice philosophique ? C'est précisément ce que notre étude des *Vies* de philosophes souhaite examiner, à partir des occupations liées au corps.

4.3 Le choix d'un corpus biographique

Une fois déterminé l'objet de notre travail, à savoir l'étude des *epitêdeumata*, il a fallu choisir un corpus de textes à partir duquel étudier le quotidien des philosophes néoplatoniciens et questionner leur attention plus ou moins grande aux « petites choses » de la vie quotidienne, en particulier vis-à-vis du corps. Considérant l'importance de la figure du sage dans l'Antiquité, nous avons choisi de concentrer nos recherches sur le discours biographique, c'est-à-dire, précisément, un type de discours décrivant le sage à partir du récit de vies exemplaires. La description du sage présente dans les textes biographiques néoplatoniciens confirme en effet l'existence d'un mode de vie néoplatonicien et d'un intérêt éthique pour la vie quotidienne, dans le monde sensible.

Dans l'Antiquité gréco-romaine, le sage, dont la figure représente un idéal de sagesse propre à chaque école philosophique, se distingue du philosophe, qui tend vers la sagesse mais ne la possède pas[91]. De même, la philosophie, par opposition à la sagesse, peut être définie comme l'exercice qui conduit à la sagesse, c'est-à-dire un savoir-faire, un savoir-vivre, c'est-à-dire encore un certain mode de vie. S'exercant lui-même à la sagesse, le philosophe a également pour rôle de décrire par le discours philosophique cette sagesse qu'il poursuit, ce qu'il fait notamment à travers la figure du sage idéal. Dès le IVe siècle av. JC, en effet, la description du sage idéal est le sujet de nombreuses discussions et de nombreux traités philosophiques. On discute de son attitude, de sa conduite dans les différentes circonstances de la vie humaine. La figure idéale du sage décrite par le discours philosophique offre ainsi aux philosophes un modèle de bonne conduite, exerce un certain attrait, et fournit une certaine motivation à poursuivre la sagesse, c'est-à-dire à mieux vivre. Comme le signale P. Hadot, « la figure du

[91] Sur la figure du sage dans l'antiquité, voir P. Hadot, « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine », dans *Etudes de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 233-257 ; « Le sage et le monde », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 343-360 [paru initialement dans *Le temps de la réflexion*, « Le Monde », Paris, Gallimard, 1989, p. 175-188] ; *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 334-352. Sur la figure du sage (*spoudaios*) dans l'Antiquité jusqu'à Plotin et son rôle dans l'éthique antique, voir A. Schniewind, « Quelles conditions pour une éthique plotinienne ? Prescription et description dans les *Ennéades »*, dans M. Fattal (ed.), L'Harmattan, Montréal, 2000, p. 47-73 ; « Bonheur et vie morale : perspectives anciennes et modernes », dans J. Sipos (ed.), *La vie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 63-83, en particulier p. 67-73 ; *L'éthique du sage chez Plotin*, *op. cit ;* « The Social Concern of the Plotinian Sage », *art. cit*. Sur la figure du *spoudaios* avant Plotin, voir « Bonheur et vie morale : perspectives anciennes et modernes », *art. cit*., p. 67-69 ; *L'éthique du sage chez Plotin*, *op. cit*, p. 29-47 ; « The Social Concern of the Plotinian Sage », *art. cit*., p. 52-53. A. Schniewind met en évidence le rôle du *spoudaios* comme critère de moralité. Plus particulièrement, l'exemple du sage plotinien lui permet de présenter le caractère paradigmatique du *spoudaios*.

sage joue donc un rôle décisif dans le choix de vie philosophique »[92]. Or, poursuit-il, « les historiens de la philosophie n'ont peut-être pas assez souligné la place considérable que tenait dans l'enseignement de la philosophie antique le discours qui consistait à décrire le sage »[93]. Pourtant, le discours sur le sage serait, pour P. Hadot, un élément de réponse à la question que nous posons concernant l'attention portée par le philosophe au monde sensible et aux petites choses du quotidien. Pour P. Hadot, en effet, ce serait une erreur de croire que la figure du sage autorise le philosophe à suivre une conduite de fuite et d'évasion loin de la réalité quotidienne et des luttes de la vie sociale et politique. C'est la position défendue par J. Dillon et J. Laurent, notamment, pour qui la figure plotinienne du sage se caractérise avant tout par la contemplation des intelligibles, loin de toute attention aux choses du quotidien[94]. Pour P. Hadot, au contraire, c'est la figure du sage qui invite le philosophe à l'action. Le sage est précisément celui qui est capable de vivre sur deux plans, inséré dans la vie quotidienne et pourtant déjà tourné vers un ordre de réalités supérieures[95]. Peut-on en dire autant concernant le sage néoplatonicien ? Peut-on transposer cette description du sage antique de P. Hadot à la figure du sage telle qu'elle est décrite par les philosophes néoplatoniciens de l'Antiquité tardive ?

Le travail de reconstitution de la figure du sage effectué par A. Schniewind à partir des *Ennéades* de Plotin, et en particulier de l'*Ennéade* I 4 [46], poursuit la piste de recherche évoquée par P. Hadot en examinant le discours philosophique portant sur la figure idéale du sage[96]. Cette étude, que nous avons déjà citée, est particulièrement intéressante, car elle met en évidence l'attention du sage plotinien aux contingences de la vie dans le monde sensible. Une piste de travail intéressante aurait été de poursuivre ce travail de reconstruction de la figure du sage néoplatonicien en analysant, à partir des traités ou des commentaires néoplatoniciens ultérieurs, les traits de la figure idéale du sage[97]. Le présent travail propose d'explorer une autre voie, en s'intéressant à la figure du sage telle qu'elle apparaît dans les textes biographiques

---

[92] P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 339.

[93] *Ibid.*, p. 340.

[94] J. Dillon, « An Ethic for the Late Antique Sage », *art. cit. ;* J. Laurent, « L'autarcie joyeuse du sage selon Plotin », *Etudes platoniciennes*, vol. 3, 2006, p. 131-139.

[95] P. Hadot, « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine », *art. cit.*, p. 253-254.

[96] A. Schniewind, *L'éthique du sage chez Plotin*, *op. cit.* Sur le caractère paradigmatique du sage plotinien, et son accessibilité, voir aussi « Bonheur et vie morale : perspectives anciennes et modernes », *art. cit.*, p. 66-73.

[97] Ces textes montrent en effet que l'éthique pratique et la dimension politique de la philosophie néoplatonicienne ne sont pas absentes du discours philosophique. Notre travail sur les figures néoplatoniciennes du législateur, en continuité avec les travaux de D. O'Meara sur la dimension politique du néoplatonisme, montre ainsi la dimension politique du mode de vie philosophique dans le néoplatonisme : M. Goarzin, « Philosophes et législateurs : les références aux législateurs dans le néoplatonisme de l'Antiquité tardive », *art. cit.*

néoplatoniciens. Le caractère paradigmatique et protreptique de ce type de discours nous offre en effet un corpus de textes particulièrement riche pour l'étude du mode de vie néoplatonicien et des occupations qui en font partie. Les détails biographiques nous renseignent avec précision sur les occupations du sage, et nous permettent de reconstituer au plus près le mode de vie néoplatonicien idéal.

De manière persistante dans le temps et dans les différentes écoles néoplatoniciennes de l'Antiquité tardive, on trouve en effet un certain nombre de textes faisant le récit de la vie des philosophes néoplatoniciens[98]. Plus précisément, nous avons focalisé notre travail sur un type de discours particulier : le discours biographique[99]. Nous désignons ainsi les textes de notre corpus partageant un objectif commun assez large : raconter la vie d'un personnage illustre, contemporain de l'auteur ou non. Défini ainsi, le discours biographique peut être présent dans de nombreux genres littéraires[100]. Contrairement à la biographie, le discours biographique ne

---

[98] L'importance historique et sociale de l'homme divin (*theios anêr*) explique notamment ce foisonnement des textes biographiques et hagiographiques dans l'Antiquité tardive, non seulement dans le contexte philosophique néoplatonicien, mais dans toute la société tardo-antique. Sur ce point, voir, notamment, P. Brown, « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *The Journal of Roman Studies*, vol. 61, 1971, p. 80-101 *;* « The Saint as Exemplar in Late Antiquity », *Representations*, vol. 1, n° 2, 1983, p. 1-25 *; Genèse de l'Antiquité tardive*, traduit de l'anglais par A. Rousselle, Paris, Gallimard, 1983 [traduction française de *The Making of Late Antiquity*, Harvard, Harvard University Press, 1978], en particulier p. 39-40.

[99] Sur le discours biographique dans l'Antiquité tardive, voir P. Cox, *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*, Berkeley, University of California Press, 1983 *;* M. Edwards et S. Swain (eds.), *Portraits: Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1997 *;* T. Hägg et Ph. Rousseau et Ch. Høgel (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 2000 *;* R Goulet, « Les vies de philosophes de l'Antiquité tardive », dans *Études sur les vies de philosophes de l'Antiquité tardive*, Paris, Vrin, 2001, p. 3-63 *;* T. Hägg, *The Art of Biography in Antiquity*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 2012. Sur la popularité du discours biographique dans l'Antiquité, voir M. Edwards et S. Swain (eds.), *Portraits*, *op. cit.*, p. 227-231.

[100] Sur le long débat concernant la definition de la biographie antique, et la difficulté à limiter le discours biographique à un seul genre littéraire, voir P. Cox, *Biography in Late Antiquity*, *op. cit.*, p. 5-7 ; T. Hägg, *The Art of Biography in Antiquity*, *op. cit.*, p. XI ; M. Whitby, *The Propaganda of Power: The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden, Brill, 1998, p. 3-4 ; S. Swain, « Biography and Biographic in the Literature of the Roman Empire », dans M. Edwards et S. Swain (eds.), *Portraits*, *op. cit.*, p. 32-35. Le discours biographique est présent dans différents types de textes tels que la biographie, l'hagiographie, l'hagiobiographie ou la biohagiographie, mais aussi dans les textes historiographique ou doxographiques, les discours rhétoriques, les lettres, les apophtegmes, les épigrammes ou les homélies. Dans tous ces textes, le discours biographique peut être un enjeu principal ou secondaire, mais correspond toujours à la définition large du discours biographique donnée plus haut : le récit, par une personne extérieure, de la vie ou d'une partie de la vie d'un individu historique ou légendaire. Sur cette présence du discours biographique dans l'Antiquité tardive, par-delà les genres littéraires, voir M. Goarzin, « Diffuser l'autorité morale. Le discours biographique dans l'Antiquité tardive », *art. cit.*, p. 160-163.

se limite donc pas à un genre littéraire précis. C'est pourquoi nous suggérons, dans ce travail, de nous focaliser sur le discours biographique néoplatonicien présent dans les textes de Porphyre, Jamblique, Eunape de Sardes, Marinus et Damascius, malgré la variété de genres littéraires qui les caractérisent[101]. En effet, la biographie n'est pas le seul genre littéraire utilisé par les auteurs de l'Antiquité tardive pour raconter la vie des philosophes néoplatoniciens, et limiter l'étude du discours biographique aux seules biographies réduirait considérablement notre corpus de textes. Mettre de côté la définition de la forme ou du genre littéraire permet ainsi de nous intéresser aux différents types de texte dans lesquels le discours biographique apparaît, mais aussi de prendre davantage en compte les différents types de discours qu'il côtoie (encomiastique, hagiographique, historiographique, etc.).

Les textes de notre corpus peuvent ainsi être considérés comme appartenant au type de discours biographique. Plus encore, ces discours biographiques peuvent être considérés comme des discours sur le sage, car ils présentent, comme nous le verrons dans le chapitre 2, une ou plusieurs figures exemplaires à travers lesquelles se dessine un modèle idéal de sagesse. En effet, la plupart des discours biographiques de l'Antiquité tardive partagent la fonction d'*exemplum*[102]. Raconter la vie d'un personnage historique ou légendaire permet de construire et de véhiculer un mode de vie idéal à partir d'un exemple individuel personnifiant ce mode de vie. Par la mise en scène d'une ou de plusieurs vies exemplaires, dans le cas de biographies collectives, le discours biographique joue de ce fait un rôle central dans la diffusion d'une bonne manière de vivre[103]. Le discours biographique permet ainsi de persuader le lecteur d'imiter le

---

[101] Nous suivons ainsi la suggestion de M. van Uytfanghe, qui opposait également hagiographie et discours hagiographique : M. van Uytfanghe, « L'hagiographie : un "genre" chrétien ou antique tardif ? », *Analecta Bollandiana*, vol. 111, 1993, p. 135-188, en particulier p. 145-148. Sur la diversité des genres littéraires de notre corpus, voir plus bas, chapitre 2.

[102] Sur la fonction d'*exemplum* utilisée par les discours biographiques de l'Antiquité tardive, voir note 21 p. 13.

[103] Laissée ouverte par Th. Hägg et Ph. Rousseau, *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, *op. cit.*, p. 21, la portée exemplaire et morale du discours biographique dans l'Antiquité gréco-romaine a été justifiée par la grande majorité des chercheurs travaillant sur des textes individuels ou sur l'ensemble du corpus biographique antique aujourd'hui disponible : Ch. Talbert, « Biographies of Philosophers and Rulers as Instruments of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.16.2, 1978, p. 1619-1651 ; P. Cox, *Biography in Late Antiquity*, *op. cit.*, p. 9-11 ; M. Van Uytfanghe, « L'hagiographie : un "genre" chrétien ou antique tardif ? », art. cit., p. 151 ; S. Swain, « Biography and Biographic in the Literature of the Roman Empire », *art. cit.*, p. 32-35 ; G. Clark, « Philosophic Lives and the Philosophic Life », dans T. Hägg, Ph. Rousseau et Ch. Høgel (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, *op. cit.*, p. 31 ; L. Brisson, « Le maître, exemple des vertus dans la tradition platonicienne: Plotin et Proclus », *art. cit.*, p. 55 ; T. Hägg, *The Art of Biography in Antiquity*, *op. cit.*, p. 93, 282 et 300.

mode de vie présenté à partir de l'exemple de concrétisation de ce modèle, et non seulement à partir d'une argumentation ou démonstration théorique d'un bon ou mauvais comportement[104]. Considéré comme un type de discours sur le sage, le discours biographique est avant tout descriptif. Mais en tant qu'il fournit au lecteur une description du comportement idéal du sage, le mode de vie idéal exemplifié par tel ou tel philosophe, y compris dans sa dimension pratique, peut être interprété de manière normative[105]. Le discours biographique peut ainsi être considéré comme un type de discours philosophique, qui « justifie, motive et influence » le choix de vie philosophique[106]. Telle est, du moins, notre hypothèse, que nous souhaitons appliquer à la lecture des textes biographiques néoplatoniciens. Ce type de texte permet en effet de présenter au lecteur la figure idéale du sage d'une part, et de persuader le lecteur d'imiter le mode de vie présenté d'autre part, à partir de l'exemple de concrétisation de ce modèle.

Par ailleurs, les textes biographiques de notre corpus sont particulièrement propices à la présentation d'un mode de vie idéal, car ils permettent, parallèlement au discours théorique sur le mode de vie idéal, ou parallèlement à la description théorique de la figure du sage, de présenter un exemple concret et vivant de mise en pratique de cet idéal. Le caractère exemplaire du mode de vie présenté par le biographe sous les traits du philosophe permet de délimiter de manière fine et nuancée le mode de vie idéal proposé au lecteur dans un contexte souvent scolaire, comme nous le verrons dans le chapitre 2. Le discours biographique permet en effet à l'auteur de présenter un exemple de mise en pratique du mode de vie idéal qui sert alors de modèle pour la mise en pratique de ce mode de vie idéal par le lecteur lui-même[107]. L'étude

---

[104] Sur le rôle du discours biographique dans la diffusion de l'autorité morale à l'époque impériale, et plus particulièrement dans l'Antiquité tardive, voir M. Goarzin, « Diffuser l'autorité morale. Le discours biographique dans l'Antiquité tardive », *art. cit*.

[105] Sur la distinction entre éthique prescriptive et descriptive, et le caractère normatif de la description du sage dans les *Ennéades*, voir A. Schniewind, « Quelles conditions pour une éthique plotinienne ? Prescription et description dans les *Ennéades »*, *art. cit*., p. 64-71. Nous reprenons à notre compte, en l'appliquant au discours biographique, les conclusions de cet article. Sur le caractère normatif de la description du sage dans l'Antiquité, voir aussi « Bonheur et vie morale : perspectives anciennes et modernes », *art. cit*., p. 67-73 ; *L'éthique du sage chez Plotin*, *op. cit.*, p. 25-26.

[106] P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 265. Dans ce cas précis, P. Hadot commente le rapport qu'il peut y avoir, dans l'Antiquité, entre le discours philosophique et la pratique de la philosophie. Pour notre propos, le discours biographique, qui est un type de discours philosophique, tient la même place que le discours philosophique par rapport à la pratique de la philosophie.

[107] Sur ce point, voir notre étude comparée de la *Vie de Proclus* par Marinus et des vies de Moïse et de Grégoire le Thaumaturge par Grégoire de Nysse : M. Goarzin, « Presenting a Practical Way of Life through Biographical Discourse: The Examples of Gregory of Nyssa and Marinus », *art. cit.* La comparaison entreprise entre les textes biographiques néoplatoniciens et chrétiens confirme ainsi l'importance de la figure du sage et du discours biographique dans la transmission d'un mode de vie idéal.

des textes biographiques de notre corpus devrait ainsi nous donner la possibilité de mettre en évidence les éléments pratiques du mode de vie néoplatonicien et de reconstruire au plus près le comportement et les occupations quotidiennes des philosophes néoplatoniciens. En effet, le discours biographique permet de prendre en compte les différents aspects de la vie du philosophe, la dimension pratique ou active notamment. On y voit par exemple plus clairement comment vie contemplative et vie pratique vont de pair, au quotidien, à partir de l'exemple concret de la vie quotidienne d'une figure exemplaire[108]. Le discours biographique permet de « tracer les traits des figures concrètes de sages ou de philosophes particulièrement remarquables », et de « définir le comportement idéal du sage »[109], et c'est cette double spécificité par rapport à un autre type de discours qui justifie le choix de ce corpus. Etant données la fonction d'*exemplum* du discours biographique de l'Antiquité tardive et l'importance du discours biographique dans la description du sage et l'exhortation à vivre en philosophe, les textes de notre corpus sont le lieu idéal pour étudier la dimension pratique du mode de vie néoplatonicien.

[108] Sur ce point, voir notre étude comparée de la *Vie de Macrine* écrite par Grégoire de Nysse et la *Vie de Plotin* écrite par Porphyre : M. Goarzin, « An example of practical and contemplative life in pagan and Christian biographical discourse: Porphyry's *Life of Plotinus* and Gregory of Nyssa's *Life of Macrina* », *art. cit*. Là encore, la comparaison entre textes chrétiens et néoplatoniciens met en évidence l'intérêt du discours biographique dans l'étude de la dimension pratique du mode de vie.
[109] P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit*., p. 340.

5. Choix méthodologiques

Deux points méthodologiques pourraient poser problème pour notre travail : le statut des éléments biographiques présents dans les textes de notre corpus d'une part, et le lien entre le discours philosophique néoplatonicien et le mode de vie idéal exemplifié dans les textes biographiques d'autre part. Nous souhaitons préciser ici la nature de ces difficultés et notre manière d'y faire face.

Le premier point méthodologique concerne l'analyse des textes biographiques de notre corpus. En effet, le discours biographique influence considérablement la manière de présenter le mode de vie des philosophes néoplatoniciens et leurs occupations quotidiennes. Tour à tour élogieux ou critique, les biographes sont rarement objectifs, même lorsqu'ils visent à l'être. Quelle valeur accorder, dès lors, aux propos des biographes ? Adoptant ici une posture d'historien de la philosophie, nous avons conscience de décrire un mode de vie idéal, exemplaire, et non le mode de vie réel des philosophes décrits[110]. La description des occupations (*epitêdeumata*) des philosophes néoplatoniciens correspond en effet aux occupations du philosophe idéal ou du sage, et c'est précisément ce mode de vie idéal qui nous intéresse et forme notre objet d'études. Sans nous prononcer sur l'historicité des vies décrites, nous pouvons néanmoins juger de la conception néoplatonicienne de la philosophie qui se dégage de ces récits de vie, et de la dimension pratique du mode de vie néoplatonicien idéal présenté par l'auteur.

Une autre difficulté concerne, là encore, la posture adoptée par l'auteur dans chacun des textes étudiés. En effet, les biographes sont le plus souvent philosophes eux-mêmes, avec leur propre conception de la philosophie et du mode de vie philosophique idéal. Il n'est donc pas toujours facile de départager ce qui relève de la conception du biographe d'une part, et du philosophe dont la vie est décrite d'autre part. L'analyse détaillée de chacun des textes de notre corpus, au chapitre 2, a comme objectif de répondre à cette question et d'éclaircir la posture de l'auteur lorsque cela est possible, à partir du contexte d'écriture de ces textes biographiques. Néanmoins, que le mode de vie idéal véhiculé par les textes de notre corpus reflète fidèlement la conception des philosophes dont la vie est décrite ou reflète, au contraire, la conception de l'auteur, il nous semble que la description du mode de vie idéal et sa concrétisation dans la vie quotidienne par un certain nombre d'occupations demeure intéressante pour notre travail. Nous n'avons pas pour objectif, en effet, de déterminer le mode de vie idéal d'un auteur en particulier

[110] Cela est particulièrement vrai en ce qui concerne la vie de Pythagore racontée par Jamblique, mais le caractère encomiastique, voire hagiographique de certains textes va également dans ce sens.

(celui de Plotin ou de Porphyre, par exemple), mais plutôt le mode de vie idéal véhiculé par les textes de notre corpus (par le texte de Porphyre sur la vie de Plotin, par exemple) et l'évolution dans le temps de ce mode de vie idéal. Nous avons certes fait l'effort de déterminer, lorsque cela était possible, la provenance du mode de vie idéal véhiculé par l'un ou l'autre texte, mais nous n'avons pas pour autant exclu les éléments biographiques pertinents pour notre travail lorsque leur provenance était difficile voire impossible à déterminer[111]. Car si le discours biographique exprime un mode de vie idéal propre à tel ou tel philosophe, ce que notre travail cherche à montrer, ce sont les ruptures et les continuités existantes, d'un auteur à l'autre ou d'une école à l'autre, dans la description du mode de vie idéal et des occupations du philosophe idéal. Or, pour mettre en évidence ces occupations caractéristiques du mode de vie philosophique ou, au contraire, propres à l'un ou l'autre des philosophes décrits, la comparaison entre les différentes vies racontées dans notre corpus de textes est particulièrement intéressante. La méthode comparative et contrastive que nous avons adoptée, en particulier dans le chapitre 3, permet en effet de montrer les récurrences de telle ou telle occupation et de juger, de ce fait, l'importance accordée à cette occupation par les philosophes néoplatoniciens.

Le deuxième point méthodologique concerne la confrontation de la dimension pratique du mode de vie néoplatonicien présente dans les textes biographiques de notre corpus avec la doctrine éthique, psychologique et métaphysique des philosophes néoplatoniciens, de Plotin à Damascius. Cette confrontation permet en effet de montrer le lien existant entre discours et mode de vie philosophique par la mise en évidence d'une éventuelle justification théorique des occupations propres au mode de vie néoplatonicien. Les sources à disposition pour effectuer ce travail sont nombreuses, puisqu'elles correspondent à l'ensemble du corpus de textes néoplatoniciens. La tâche est ambitieuse, et nous avons appuyé notre travail, lorsque cela était possible, sur certains textes théoriques faisant écho ou justifiant les occupations décrites dans les textes biographiques néoplatoniciens[112]. Ainsi, la douceur et la bienveillance de Plotin apparaissant dans le texte de Porphyre[113] se retrouvent dans la figure du sage qui se dégage de la critique plotinienne du comportement gnostique face au monde sensible, déjà évoquée plus

[111] La posture de l'auteur doit en effet être prise en compte, tout comme le type de discours (biographique, hagiographique ou encore historiographique) employé, pour déterminer les raisons de la présence, de l'absence ou de l'insistance de l'auteur sur tel ou tel élément de la vie du philosophe.
[112] Par exemple, certains passages de la *Vie de Plotin* écrite par Porphyre faisant particulièrement écho aux *Ennéades* de Plotin.
[113] Porphyre, *Vie de Plotin*, 13, 5-10 ; 9, 16-20 et 23, 1-3.

haut[114]. De même, la description de la vie contemplative de Plotin par Porphyre est étroitement liée à certains passages des *Ennéades* consacrés à l'activité contemplative[115] et à l'effet de cette contemplation sur l'action du sage[116]. De même, l'apparition, dans le mode de vie néoplatonicien, des pratiques religieuses et théurgiques est le signe évident d'une évolution de la pensée néoplatonicienne à partir de Jamblique : l'âme n'ayant plus la capacité, comme c'était le cas pour Plotin et Porphyre, de s'assimiler de manière indépendante au divin, les rituels théurgiques jouent alors un rôle fondamental[117]. D'un point de vue méthodologique, il est donc important de replacer l'étude des occupations (*epitêdeumata*) des philosophes néoplatoniciens dans le contexte doctrinal, en tenant compte de son évolution d'un auteur et d'une école à l'autre. C'est pourquoi l'évolution importante de la pensée néoplatonicienne de Plotin à Damascius doit être prise en compte pour comprendre et questionner l'évolution parallèle du mode de vie néoplatonicien idéal et l'importance plus ou moins grande, dans ce contexte, de certaines occupations.

[114] Plotin, *Ennéades* II 9 [33] 9, 43-47 ; 9, 72-75 et 13, 1-8.
[115] Porphyre, *Vie de Plotin*, 8-9.
[116] Voir, par exemple, Plotin, *Ennéades*, I 2 [19] 7, 13-21. Sur ce parallèle entre le texte de Porphyre sur la vie contemplative de Plotin et les *Ennéades* de Plotin, voir M. Goarzin, « The Importance of the Practical Life for Pagan and Christian Philosophers », *art. cit.*, p. 13-19. Voir aussi A. Linguiti, « Plotinus and Porphyry on the Contemplative Life », *art. cit.*, p. 188-189.
[117] Sur cette importance grandissante de la dimension religieuse dans la pensée néoplatonicienne, voir note 42 p. 19. Nous reviendrons à plusieurs reprises sur cet élément caractéristique du néoplatonisme post-plotinien au cours de notre travail.

6. Structure de la thèse

Cette étude est structurée de la manière suivante. Le premier chapitre concerne le terme *epitêdeumata*, dont nous précisons le sens dans l'histoire de la pensée antique, du Ve siècle avant JC au VIe siècle après JC. Cet aperçu historique nous permet de déterminer la composante morale inhérente à ce terme et, à partir de ses usages philosophiques, de montrer le lien étroit entre les *epitêdeumata* et la philosophie comme manière de vivre. Plus particulièrement, les usages platoniciens et néoplatoniciens du terme *epitêdeumata* montrent la dimension pratique et non seulement théorique du mode de vie (néo)platonicien, ainsi que l'importance des *epitêdeumata* dans l'assimilation de l'âme au divin, justifiant ainsi leur prise en compte dans l'étude du mode de vie philosophique.

Le chapitre 2 présente l'un après l'autre les textes biographiques de notre corpus. Il nous permet de présenter le contexte d'écriture, de préciser le statut littéraire de chaque texte, la posture de chaque auteur et les objectifs propres à chaque ouvrage. En outre, la question du caractère paradigmatique et protreptique des vies de philosophes présentées dans notre corpus est abordée de front. Il s'agit de montrer que ces textes présentent au lecteur une image concrète du mode de vie idéal et l'exhortent à suivre ce mode de vie. Par ailleurs, la présentation des textes biographiques néoplatoniciens nous permet de montrer la dimension pratique du mode de vie néoplatonicien, les exemples concrets de mise en pratique du mode de vie idéal permettant au lecteur de visualiser les différentes occupations (*epitêdeumata*) liées au mode de vie philosophique.

Le chapitre 3 est consacré à l'étude des occupations (*epitêdeumata*) liées au corps. Afin de montrer le lien étroit entre le discours et le mode de vie philosophique, les deux premières parties de ce chapitre proposent une synthèse concernant la place du corps chez Platon et dans le néoplatonisme (en particulier chez Plotin). La troisième partie de ce chapitre concerne quant à elle les occupations liées au corps, analysées à partir des textes biographiques néoplatoniciens. Les textes font apparaître un rapport ambivalent des philosophes néoplatoniciens vis-à-vis du corps, qui se concrétise, dans la vie quotidienne, par des occupations qui peuvent paraître contradictoires. La fuite et le soin du corps, deux attitudes caractéristiques du mode de vie néoplatonicien, font ainsi écho à l'arrière-fond théorique présenté en premier lieu. L'étude des occupations liées au corps montre la variété des attitudes et la diversité des modes de vie néoplatoniciens.

Afin de montrer la dimension pratique du mode de vie néoplatonicien, nous avons choisi de souligner, dans un premier temps l'importance des occupations (*epitêdeumata*) dans le mode de vie philosophique, non seulement dans le néoplatonisme, mais, de manière très générale,

dans l'Antiquité grecque (chapitre 1). Dans un deuxième temps, nous avons décidé de focaliser notre attention sur les textes biographiques néoplatoniciens (chapitre 2). La dimension pratique du mode de vie idéal y apparaît clairement, et les occupations (*epitêdeumata*) qui font partie de ce mode de vie y sont décrites avec précision. Enfin, l'exemple des pratiques du corps confirme la dimension pratique du mode de vie néoplatonicien à partir d'un type d'occupations précis étudié à partir d'un corpus de textes biographiques lui aussi restreint (chapitre 3). Le mode de vie idéal décrit dans les textes biographiques néoplatoniciens se concrétise en effet par la pratique de certaines occupations qui montrent la double orientation du sage vers le monde sensible et le monde intelligible, et l'attention accordée par le sage à la vie quotidienne. Notre travail propose ainsi un parcours allant du général au particulier, de la place des occupations (*epitêdeumata*) dans le mode de vie philosophique à la place des pratiques du corps dans le mode de vie néoplatonicien, en passant par la dimension pratique du mode de vie néoplatonicien visible dans les récits de vies exemplaires de notre corpus. En resserrant progressivement notre objet d'études, nous souhaitons apporter notre contribution à l'étude de la philosophie antique comme manière de vivre (chapitre 1), à l'étude du néoplatonisme comme mode de vie (chapitre 2) et à l'étude du mode de vie néoplatonicien idéal (chapitre 3). En outre, chaque chapitre, à partir d'une perspective légèrement différente, contribue à montrer la dimension pratique du mode de vie néoplatonicien et l'attention accordée par les philosophes néoplatoniciens aux réalités du monde sensible et à la vie quotidienne, objectif principal de ce travail.

Chapitre 1 : L'évolution du terme *epitêdeumata* dans l'histoire de la pensée antique

Introduction

Si P. Hadot a très bien mis en évidence la dimension pratique de la philosophie antique, considérée dès lors comme une manière de vivre et non seulement comme un discours théorique, et s'il a mis en évidence, dans ce cadre, l'importance des exercices spirituels, il y a un terme, nous semble-t-il, qui est passé inaperçu dans l'étude de la philosophie antique comme manière de vivre. En effet, les termes grecs *askêsis* et *meletê* ont été largement étudiés, en lien avec la pratique des exercices spirituels. De même, le terme grec *bios* a retenu l'attention des commentateurs souhaitant décrire le genre de vie proposé par les différentes écoles de l'Antiquité. Enfin, le terme grec *aretê* a été largement commenté en lien avec la pratique des quatre vertus cardinales et en lien avec l'échelle des vertus néoplatonicienne. Le terme grec *epitêdeumata*, quant à lui, n'a pas retenu l'attention qu'il mérite. Il s'agit pourtant d'un terme assez fréquent, en particulier dans la tradition platonicienne, qui permet aux philosophes antiques de décrire leurs occupations quotidiennes et qui nous permet, aujourd'hui, de mettre en évidence la dimension pratique du mode de vie philosophique : A quoi peut bien ressembler la vie quotidienne d'un philosophe antique ? Comment les philosophes occupent-ils leur journée ? Qu'est-ce qui distingue, concrètement, les philosophes des non-philosophes ?

Traduits et interprétés, le plus souvent, comme *occupations*, *pratiques* ou *habitudes de vie* au sens large, les *epitêdeumata* sont utilisés par les différents auteurs de la Grèce antique avec un sens différent et parfois plus précis, selon le contexte d'écriture[1]. Ainsi, l'usage philosophique du terme *epitêdeumata* peut être distingué de son usage courant ou non-philosophique. Caractérisées par leur répétition d'une part, par leur caractère moral d'autre part (en lien avec l'acquisition de la vertu notamment), et enfin, par l'effort exigé pour leur mise en œuvre, les occupations quotidiennes désignées par le terme *epitêdeumata* font partie intégrante du mode de vie philosophique et jouent un rôle important dans la transformation de l'individu qui les pratique (en lien, notamment, avec la divinisation de l'âme). Ces occupations permettent notamment de distinguer le philosophe de l'homme ordinaire, et témoignent de la singularité

[1] Sur la diversité des usages du terme *epitêdeumata* en Grèce antique, voir A. Moreno et R. Thomas, « Introduction », dans *Patterns of the Past.* Epitēdeumata *in the Greek Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 1-22. Pour faire cet historique des usages du terme *epitêdeumata* dans la Grèce antique, nous nous appuyons sur cette introduction, dont nous comblerons les lacunes au fur et à mesure, en particulier au niveau de l'usage philosophique du terme.

du mode de vie philosophique. C'est la raison pour laquelle nous avons décidé de focaliser notre attention sur ce terme et plus particulièrement sur son usage philosophique. Il est, selon nous, une porte d'entrée intéressante pour l'étude de la philosophie comme manière de vivre.
Par ailleurs, si le terme *epitêdeumata* peut désigner une occupation assez large telle que le soin de l'âme, la pratique de la vertu, ou l'activité philosophique elle-même, regroupant alors de nombreuses pratiques et divers exercices, il peut faire référence également à des activités plus précises et concrètes telles que la musique, la marche, l'alimentation, ou la sexualité. Ces activités sont également qualifiées, dans un sens plus étroit du terme, d'occupations. C'est en ce sens que le terme *epitêdeumata* peut être rapproché, selon nous, des exercices spirituels, dont P. Hadot a mis en évidence l'importance dans le mode de vie philosophique. Notre étude contribue ainsi à approfondir notre connaissance de la philosophie antique comme manière de vivre d'une part, et des exercices spirituels d'autre part.

Dans le premier chapitre de ce travail, nous souhaitons ainsi retracer l'histoire du terme *epitêdeumata* pour mieux comprendre l'usage néoplatonicien du terme et l'importance des *epitêdeumata* dans l'étude du mode de vie philosophique dans l'Antiquité tardive. L'étude des différentes occurrences de ce terme dans l'histoire de la pensée antique et de l'évolution du sens donné aux *epitêdeumata* a notamment pour objectif de montrer la dimension pratique du mode de vie philosophique et de justifier la focalisation de notre étude sur les *occupations* des philosophes néoplatoniciens. En effet, à travers les usages philosophiques du terme, l'intérêt porté par les philosophes aux *occupations*, ces pratiques concrètes de la vie quotidienne, apparaît clairement.
En raison de l'objectif visé et de cette focalisation sur l'usage philosophique et plus proprement néoplatonicien du terme, l'ensemble des auteurs étudiés n'est pas traité de la même façon. Tout d'abord, les usages proprement philosophiques du terme sont davantage développés que les usages non-philosophiques. De même, les usages platoniciens du terme *epitêdeumata* ont une place centrale, puisque ses occurrences chez Platon et les auteurs néoplatoniciens sont particulièrement utiles pour comprendre la place et le rôle des occupations dans le mode de vie néoplatonicien, objet principal de notre travail. Dans la même perspective, l'attention accordée à Isocrate se justifie par l'influence de cet auteur dans l'évolution de l'usage philosophique du terme. La moindre importance accordée aux philosophes n'appartenant pas au courant platonicien se justifie également par leur moindre influence sur les usages néoplatoniciens du terme *epitêdeumata*.

Dans un premier temps, nous retraçons l'histoire du terme *epitêdeumata*, depuis Hérodote et Thucydide (Ve siècle av. JC) jusqu'à Platon et les philosophes ultérieurs. Dans cette première partie, nous avons concentré notre analyse sur les usages pré-platoniciens du terme *epitêdeumata* d'une part, puis sur son usage platonicien, afin de mettre en évidence les particularités de l'usage philosophique du terme *epitêdeumata* dans l'Antiquité. Avant Platon, l'usage du terme par Isocrate est particulièrement important. A partir de Platon, nous avons concentré notre étude sur les usages philosophiques des *epitêdeumata*, à partir d'une étude exhaustive des occurrences du terme chez les philosophes antiques de langue grecque. La deuxième partie de ce chapitre est consacrée à l'usage néoplatonicien du terme *epitêdeumata*, à partir d'une étude exhaustive des occurrences du terme chez les auteurs néoplatoniciens. Le lien avec les usages platoniciens du terme y apparaît clairement et permet de confirmer l'importance des occupations dans le mode de vie des philosophes néoplatoniciens.

1. Histoire du mot

1.1 Etymologie

L'étymologie du terme *epitêdeuma* nous éclaire sur les différentes inflexions de sens que le terme prendra au cours de l'histoire[2]. D'après le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de P. Chantraine[3], le nom d'action ἐπιτήδευμα (« occupation, genre de vie ») vient du verbe dénominatif ἐπιτηδεύω (« s'occuper de, s'appliquer à »), qui dérive lui-même du terme ἐπιτηδές (« à dessein, à cette fin »). D'après P. Chantraine, « la dérivation en –εύω insère le mot parmi les nombreux dénominatifs en –εύω désignant une activité habituelle », caractéristique que l'on retrouvera effectivement dans les occupations quotidiennes des philosophes néoplatoniciens, désignées par le terme ἐπιτήδευματα (au pluriel). L'étymologie du terme dénote en effet différents aspects que l'on retrouve par la suite dans l'usage du terme par les différents auteurs étudiés : outre le caractère répété et habituel associé aux dénominatifs en –εύω, l'origine du terme (ἐπιτηδές) rappelle également la dimension intentionnelle des ἐπιτήδευματα, par opposition aux coutumes et aux lois (νομοι), normes sociales ou lois écrites suivies de manière passive par les citoyens d'une cité ; de même, le verbe dénominatif ἐπιτηδεύω, d'où vient le nom d'action ἐπιτήδευμα, évoque l'attention ou l'effort actif requis par l'individu qui s'applique à réaliser une activité particulière.

1.2 Les usages pré-platoniciens du terme *epitêdeumata*

Avant d'approfondir les usages platoniciens du terme *epitêdeumata*, particulièrement importants pour comprendre ses usages néoplatoniciens et leur importance dans le mode de vie philosophique, nous allons faire l'historique de ses différents usages avant Platon, chez les historiens Hérodote et Thucydide, ainsi que chez Isocrate et Xénophon, qui annoncent de nombreux usages présents chez Platon. L'attention accordée à Isocrate s'explique par sa proximité avec les usages platoniciens du terme.

---

[2] Sur l'étymologie du terme, *Ibid*., p. 2.

[3] P. Chantraine, « ἐπιτηδές », dans *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. *Histoire des mots*, achevé par J. Taillardat, O. Masson et J.-L. Perpillou, Paris, Editions Klincksieck, 2009, p. 344-345 [1ère édition 1968-1980]. Aucune addition à cette entrée du *Dictionnaire* de P. Chantraine n'est à signaler, que ce soit dans la « Table des Chroniques d'étymologie grecque », p. 1371-1376 de la nouvelle édition, ou dans les *Chroniques d'étymologie grecque* plus récentes (CEG 12-17) parues de 2009 à 2019 dans la *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*.

1.2.1 Hippocrate, Hérodote et Thucydide

A. Moreno et R. Thomas commentent dans leur étude les différentes interprétations du terme et son apparition en Grèce Ancienne, chez Hérodote tout d'abord (~484 - ~420 av. JC), à travers son utilisation du verbe *epitêdeuô*, puis chez Thucydide (~460-400/395 av. JC) et Hippocrate (~460 - ~370 av JC), où le terme *epitêdeumata* apparaît sans doute pour la première fois[4].

Dans le corpus hippocratique, qui date de la fin du Ve siècle et du début du IVe siècle av. JC., le terme *epitêdeumata* apparaît à quelques reprises pour désigner de manière générale le « genre de vie » ou le « régime » que le médecin doit prendre en compte s'il veut exercer correctement son art[5]. S'il désigne parfois, de manière assez précise, les « choses administrées » dans le cadre thérapeutique[6], le terme *epitêdeumata* désigne également les habitudes alimentaires ou le régime alimentaire du malade[7]. Dans tous les cas, on retrouve la notion d'habitude présente dans l'étymologie du terme, ainsi que le caractère intentionnel de ces habitudes, alimentaires ou non, en particulier lorsque celles-ci font partie d'une prescription médicale. Lorsqu'il s'agit, pour le médecin, d'étudier les habitudes alimentaires et le genre de vie du malade, le terme peut aussi désigner des habitudes de vie non réfléchies.

Chez Hérodote, on trouve dans son utilisation du terme *epitêdeuô* une forte dimension volontaire ou intentionnelle qui distingue les occupations en question des occupations suivies de manière passive et inconsciente en tant que normes sociales[8]. C'est le cas, par exemple, des occupations étrangères intégrées aux pratiques du peuple perse, que ce soit la pédérastie, la manière de se vêtir ou le type d'armure utilisé :

> « Les Perses sont les hommes du monde qui adoptent le plus volontiers les usages étrangers. Ainsi, ils portent le costume des Mèdes, qu'ils ont trouvé plus beau que leur costume national ; pour la guerre, ils portent les cuirasses égyptiennes. Ils **s'adonnent**

---

[4] A. Moreno et R. Thomas, *art. cit*., p. 2-4.
[5] Hippocrate, *De l'ancienne médecine*, 20, 16-17 ; *Du régime*, I, 27, 3-4. Dans les deux cas, le terme *epitêdeumata* est associé à la nourriture et à la boisson, désignant, dans ce contexte, des habitudes de vie plus larges que les seules habitudes alimentaires.
[6] Hippocrate, *Prorrhétique*, II, 8, 9. A noter que ces « choses administrées » sont, le plus souvent, dertaiens nourritures et certaines boissons spécifiques choisies par le médecin en fonction de l'état du malade.
[7] *Ibid*., II, 6, 13 ; *Du régime salutaire*, 1, 19.
[8] A. Moreno et R. Thomas, *art. cit.*, p. 2.

à toutes les espèces de plaisirs dont ils entendent parler ; par exemple, ils pratiquent l'amour des garçons, qu'ils ont appris des Grecs. Ils épousent chacun plusieurs femmes légitimes, et ils achètent un bien plus grand nombre encore de concubines[9]. »

Dans ce passage, la dimension volontaire liée au choix de telle ou telle pratique vestimentaire ou amoureuse apparaît clairement. Si, pour les étrangers, ces pratiques sont des coutumes (νόμαια), le verbe *epitêdeuô* permet à Hérodote de mettre l'accent sur le choix volontaire de la part des Perses d'adopter ces pratiques.

Chez Thucydide, on retrouve deux interprétations différentes du terme *epitêdeumata*, à la fois pour désigner les coutumes et les pratiques traditionnelles, c'est-à-dire des manières de se comporter traditionnelles ou ancestrales, tel que l'usage de la langue perse (τῆς Περσίδος γλώσσης καὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων τῆς χώρας)[10], mais aussi au sens d'habitudes de vie individuelles, liées à un mode de vie poursuivi de manière délibérée, tel que l'extravagance d'Alcibiade, ou sa conduite antidémocratique, que certaines personnes souhaitant prendre le pouvoir lui reprochaient[11] :

« Persuadés que, s'ils réussissaient à le chasser, ils seraient les premiers dans la cité, ils grossissaient les choses et s'en allaient criant que parodie des mystères et mutilation des Hermès visaient également au renversement de la démocratie, et qu'il n'y avait rien de tout cela à quoi il n'eût été mêlé. Comme dernier argument, ils alléguaient le mépris de la loi, qui marquait, de façon peu démocratique, toute sa **conduite**[12]. »

---

[9] Hérodote, *Histoires*, I, 135, 1 – 136, 1: ξεινικὰ δὲ νόμαια Πέρσαι προσίενται ἀνδρῶν μάλιστα. καὶ γὰρ δὴ τὴν Μηδικὴν ἐσθῆτα νομίσαντες τῆς ἑωυτῶν εἶναι καλλίω φορέουσι καὶ ἐς τοὺς πολέμους τοὺς Αἰγυπτίους θώρηκας. καὶ εὐπαθείας τε παντοδαπὰς πυνθανόμενοι **ἐπιτηδεύουσι** καὶ δὴ καὶ ἀπ' Ἑλλήνων μαθόντες παισὶ μίσγονται. γαμέουσι δὲ ἕκαστος αὐτῶν πολλὰς μὲν κουριδίας γυναῖκας, πολλῷ δ' ἔτι πλέονας παλλακὰς κτῶνται. Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1993 [6e édition revue et augmentée].

[10] A. Moreno et R. Thomas, *art. cit*., p. 3. Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, I, 71, 2 et I, 138, 1 : dans ces deux passages, le terme *epitêdeumata* désigne des coutumes ancestrales ou des normes sociales, par exemple la langue perse, qui fait partie des *epitêdeumata* du pays visité par Thémistocle (I, 138, 1). A travers ce premier usage, Thucydide s'oppose à l'usage du terme que nous trouvons chez Hérodote.

[11] A. Moreno et R. Thomas, *art. cit*., p. 3-4. Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, II, 37, 2 ; VI 15, 4 et VI, 29, 1 : dans ces passages, le terme *epitêdeumata* renvoie au comportement ou au genre de vie habituel d'un individu en particulier, que ce soit l'extravagance d'Alcibiade (VI, 15, 4) ou sa conduite antidémocratique (VI, 29, 1).

[12] Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, VI, 28, 2 : […] καὶ νομίσαντες, εἰ αὐτὸν ἐξελάσειαν, πρῶτοι ἂν εἶναι, ἐμεγάλυνον καὶ ἐβόων ὡς ἐπὶ δήμου καταλύσει τά τε μυστικὰ καὶ ἡ τῶν Ἑρμῶν περικοπὴ γένοιτο καὶ οὐδὲν εἴη αὐτῶν ὅ τι οὐ μετ' ἐκείνου ἐπράχθη, ἐπιλέγοντες τεκμήρια τὴν ἄλλην αὐτοῦ ἐς τὰ

Par opposition aux coutumes ancestrales, ou aux usages communs d'un peuple, Alcibiade se distingue par une conduite individuelle (τὰ ἐπιτηδεύματα) marquée par un mépris des lois antidémocratique (οὐ δημοτικὴν παρανομίαν). En outre, cette conduite caractéristique d'un individu se distingue ici d'actions ponctuelles telles que la mutilation des Hermès ou la parodie des mystères. Le terme *epitêdeumata*, au contraire, désigne une conduite plus large caractérisant la manière d'être habituelle d'Alcibiade.

1.2.2 Isocrate

Comme chez Thucydide, le terme *epitêdeumata* est parfois utilisé par Isocrate pour désigner les coutumes ancestrales ou les habitudes de vie communes aux habitants d'une cité ou d'un royaume. Toutefois, on trouve également de nombreuses occurrences du terme faisant référence aux occupations d'un individu singulier et liées au genre de vie de ce dernier. De manière générale, le terme est souvent associé à l'acquisition de la vertu et au genre de vie des habitants d'une cité ou d'un individu singulier, et les *epitêdeumata* se distinguent de plus en plus clairement des coutumes ancestrales et des normes sociales. L'étude des différentes occurrences du terme *epitêdeumata* chez Isocrate (66 occurrences), appuyée par la lecture d'un article de M. Menchelli[13], comble une première lacune de l'étude d'A. Moreno et R. Thomas, qui ne mentionnent pas cet auteur dans leur historique du terme. Cette analyse annonce également différents usages et différents thèmes associés au terme *epitêdeumata* par la philosophie platonicienne.

1.2.2.1 Coutumes ancestrales, usages communs et éducation morale des citoyens

Une première partie des occurrences du terme *epitêdeumata* concerne les pratiques et usages communs aux citoyens d'une cité ou aux sujets d'un royaume. Le terme, utilisé le plus souvent au pluriel, fait alors référence aux coutumes ancestrales, aux normes sociales ou aux mœurs d'une cité[14], que ce soit celles des Lacédémoniens[15], ou bien celles des Grecs[16]. Ces coutumes

---

ἐπιτηδεύματα οὐ δημοτικὴν παρανομίαν. Texte établi et traduit par L. Bodin et J. de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1955.

[13] M. Menchelli, « Isocrate, la condotta di vita e il discorso di Diotima nel *Simposio* di Platone », partie II, dans Mauro Tulli and Michael Erler (eds.), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2016, p. 59-64.

[14] Isocrate, *Archidamos*, 61, 2 ; *Sur la paix*, 96, 1 ; *Sur l'échange*, 171, 1 et 173, 9 ; *Panathénaïque*, 144, 10.

[15] Isocrate, *Busiris*, 19, 2 ; *Panathénaïque*, 202, 4 ; 204, 5 ; 207, 5 ; 208, 2 ; 210, 3 et 216, 8.

[16] Isocrate, *Evagoras*, 50, 5.

ancestrales sont étroitement liées aux lois écrites (*nomoi*) d'une part, et à l'éducation morale des individus et de la cité d'autre part. En effet, pour Isocrate, même s'il les présente parfois comme deux éléments proches mais distincts[17], les us et coutumes (*epitêdeumata*) du citoyen devraient être l'objet des lois (*nomoi*) de la cité[18]. Ainsi, les bonnes lois font particulièrement attention aux pratiques traditionnelles des citoyens, comme le rappelle Isocrate à propos des lois rédigées par les anciens Athéniens, dont il fait ici l'éloge, par opposition aux lois de son temps :

> Grâce à cette conception des choses, ils voyaient en peu de jours les lois rédigées, des lois qui ne ressemblaient pas à celles qui sont établies aujourd'hui, qui n'étaient pas envahies par une confusion et par des contradictions si nombreuses que personne ne serait capable d'y distinguer des lois stériles celles qui sont utiles, des lois peu nombreuses d'abord mais suffisantes pour qui devait les utiliser et faciles à interpréter, et puis justes, utiles, homogènes, plus attentives quand elles se réfèrent aux **usages communs[19]** que lorsqu'elles traitent des intérêts privés, des lois conformes aux exigences d'un peuple bien gouverné[20].

D'après Isocrate, les bons législateurs doivent s'occuper avec sérieux (μᾶλλον ἐσπουδασμένους) des lois qui concernent les usages communs des citoyens (τῶν κοινῶν ἐπιτηδευμάτων) afin que ceux-ci leur soient utiles (χρησίμους ; συμφέροντας)[21]. On note tout d'abord l'association du terme *epitêdeumata* avec l'adjectif *koina*, qui appuie sur le caractère collectif des usages partagés par l'ensemble des citoyens d'une cité. Dans ce contexte, le terme

---

[17] Isocrate, *A Demonicos*, 36, 2 ; *Nicoclès*, 10, 4 ; *Archidamos*, 61, 2.
[18] Isocrate, *Panégyrique*, 78, 4 ; 152, 5 et 202, 4 ; *A Nicoclès*, 17, 1.
[19] Dans la suite de ce chapitre, les différentes expressions traduisant le terme grec *epitêdeumata* seront signalées en gras dans les différentes citations proposées.
[20] Isocrate, *Panathénaïque*, 144 : Διὰ γὰρ τὸ ταῦτα γιγνώσκειν ἐν ὀλίγαις ἡμέραις ἑώρων τούς τε νόμους ἀναγεγραμμένους, οὐχ ὁμοίους τοῖς νῦν κειμένοις, οὐδὲ τοσαύτης ταραχῆς καὶ τοσούτων ἐναντιώσεων μεστοὺς ὥστε μηδέν' ἂν δυνηθῆναι συνιδεῖν μήτε τοὺς χρησίμους μήτε τοὺς ἀχρήστους αὐτῶν, ἀλλὰ πρῶτον μὲν ὀλίγους, ἱκανοὺς δὲ τοῖς χρῆσθαι μέλλουσιν καὶ ῥᾳδίους συνιδεῖν, ἔπειτα δικαίους καὶ συμφέροντας καὶ σφίσιν αὐτοῖς ὁμολογουμένους, καὶ μᾶλλον ἐσπουδασμένους τοὺς περὶ τῶν κοινῶν **ἐπιτηδευμάτων** ἢ τοὺς περὶ τῶν ἰδίων συμβολαίων, οἵους περ εἶναι χρὴ παρὰ τοῖς καλῶς πολιτευομένοις. Texte établi et traduit par G. Mathieu et E. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1962, modifiée pour le terme ἐπιτηδευμάτων. Le texte grec et les traductions françaises des *Discours* d'Isocrate sont issus de l'édition de G. Mathieu et E. Brémond.
[21] Sur l'attention particulière accordée par le législateur aux lois qui concernent les occupations quotidiennes du citoyen (τοὺς περὶ τῶν καθ' ἑκάστην τὴν ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων), par opposition à celles qui concernent les intérêts privés (τοὺς περὶ τῶν ἰδίων συμβολαίων), voir Isocrate, *Panégyrique*, 78.

peut être traduit par coutumes ou usages, ou bien par mœurs, qui focalise davantage alors sur le caractère moral de ces pratiques habituelles et communes des habitants d'une cité.

Il est intéressant également de noter l'insistance d'Isocrate sur l'utilité des lois justes (δικαίους), qui permet plus particulièrement l'éducation morale des citoyens d'une cité, et qui passe précisément par la transmission de certains usages. Dans le *Panégyrique d'Athènes*, Isocrate affirme en effet que les lois ont pour but de préserver la pureté des *epitêdeumata*, objet privilégié des lois d'Athènes dont Isocrate fait là encore l'éloge[22]. De même, dans son discours *Sur la paix*, Isocrate rappelle que les usages d'une cité garantissent la vertu, puisque l'abandon des coutumes ancestrales fait généralement apparaître le vice[23].

Pour Isocrate, les usages ou les coutumes des habitants d'une cité font donc partie intégrante de l'éducation[24]. A travers les lois et les occupations que ces lois transmettent, la cité prend particulièrement soin des jeunes citoyens en leur évitant tout désordre moral (τοὺς δὲ νεωτέρους τῶν ἀκολασιῶν τοῖς ἐπιτηδεύμασιν καὶ ταῖς αὑτῶν ἐπιμελείαις)[25], et en leur permettant de progresser dans la vertu[26]. Dans le passage suivant, Isocrate insiste sur l'importance des occupations quotidiennes dans le progrès moral du citoyen que, dans les lois actuelles d'Athènes, la multiplicité des lois écrites ne permet pas de mettre en œuvre[27] :

> Ce n'est pas là ce qui cause le progrès dans la vertu, mais bien les **occupations** de chaque jour ; car la plupart des gens finissent par avoir des mœurs semblables à celles dans lesquelles chacun d'eux a été élevé. Aussi le nombre et la précision de nos lois est-il un

---

[22] Isocrate, *Panégyrique*, 78.

[23] Isocrate, *Sur la paix*, 96, 2.

[24] Isocrate, *Sur l'échange*, 171, 1 et 173, 9 : dans ces deux passages, le terme *epitêdeumata* est étroitement associé à l'éducation (*paideia*) des jeunes citoyens, les deux termes étant traduits de manière synonyme par les traducteurs, Georges Mathieu et Emile Brémond.

[25] Isocrate, *Aréopagitique*, 55 : « Rien de tout cela ne se produisait sous le règne du Conseil d'autrefois : celui-ci avait délivré les pauvres de la détresse grâce au travail et aux secours donnés par les possédants, les jeunes gens du désordre grâce aux occupations qu'on leur donnait et au soin qu'on prenait d'eux, les hommes politiques de la convoitise grâce aux châtiments et à l'impossibilité où les coupables étaient d'échapper, les vieillards du découragement grâce aux honneurs donnés par l'Etat et aux prévenances de la jeunesse. Pourrait-il y avoir constitution plus précieuse que celle qui a veillé si bien sur tout ? » Ὧν οὐδὲν ἦν ἐπ' ἐκείνης τῆς βουλῆς· ἀπήλλαξε γὰρ τοὺς μὲν πένητας τῶν ἀποριῶν ταῖς ἐργασίαις καὶ ταῖς παρὰ τῶν ἐχόντων ὠφελείαις, τοὺς δὲ νεωτέρους τῶν ἀκολασιῶν τοῖς **ἐπιτηδεύμασιν** καὶ ταῖς αὑτῶν ἐπιμελείαις, τοὺς δὲ πολιτευομένους τῶν πλεονεξιῶν ταῖς τιμωρίαις καὶ τῷ μὴ λανθάνειν τοὺς ἀδικοῦντας, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους τῶν ἀθυμιῶν ταῖς τιμαῖς ταῖς πολιτικαῖς καὶ ταῖς παρὰ τῶν νεωτέρων θεραπείαις. Καίτοι πῶς ἂν γένοιτο ταύτης πλείονος ἀξία πολιτεία, τῆς οὕτω καλῶς ἁπάντων τῶν πραγμάτων ἐπιμεληθείσης;

[26] Isocrate, *Aréopagitique*, 40, 3 ; 48, 16 et 55, 4 ; *Sur l'échange*, 171, 1 et 173, 9.

[27] Sur l'inutilité des lois trop nombreuses, voir aussi Isocrate, *Panégyrique*, 78 et *Panathénaïque*, 144, que nous venons de citer.

signe que notre ville est mal organisée : nous en faisons des barrières pour les fautes et sommes ainsi forcés d'en établir beaucoup[28].

Le lien entre les occupations quotidiennes du citoyen (τῶν καθ' ἑκάστην τὴν ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων) et le progrès dans la vertu (τὴν ἐπίδοσιν τῆς ἀρετῆς) est explicite, et constitue l'une des caractéristiques majeures de l'usage du terme *epitêdeumata* par Isocrate, que ce soit dans le cas des coutumes ancestrales de la cité possédant de bonnes lois ou dans le cadre d'un genre de vie individuel, comme on va le voir. Les occupations quotidiennes du citoyen ont donc pour rôle d'inculquer au jeune citoyen de bonnes mœurs (τοῖς ἤθεσιν)[29]. Toutefois, Isocrate regrette que les occupations devant conduire le citoyen à la vertu, bien que traditionnellement transmises par les lois de la cité, ne soient plus au centre des lois actuelles d'Athènes. M. Menchelli s'appuie sur ce passage pour démontrer la supériorité des occupations par rapport aux lois écrites, les *epitêdeumata* étant liées à l'éducation morale, tandis que les lois sont faites pour parer aux échecs de l'éducation morale[30]. On a effectivement dans ce passage une distinction entre *epitêdeumata* et *nomoi*, et une supériorité des *epitêdeumata* sur les *nomoi*, en vertu de leur lien avec l'éducation morale.

1.2.2.2 Usages communs et habitudes de vie propre à un individu

Dans un contexte différent, celui des occupations d'un roi et de son peuple, on trouve un usage ambivalent du terme *epitêdeumata* désignant à la fois les coutumes et usages communs à un peuple et à son roi et les habitudes de vie propres au roi. En effet, pour Isocrate, les habitudes de vie du roi sont un modèle de conduite pour les sujets du royaume, et doivent ainsi être

---

[28] Isocrate, *Aréopagitique*, 40 : Ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἐκ τούτων τὴν ἐπίδοσιν εἶναι τῆς ἀρετῆς, ἀλλ' ἐκ τῶν καθ' ἑκάστην τὴν ἡμέραν **ἐπιτηδευμάτων**· τοὺς γὰρ πολλοὺς ὁμοίους τοῖς ἤθεσιν ἀποβαίνειν, ἐν οἷς ἂν ἕκαστοι παιδευθῶσιν. Ἐπεὶ τά γε πλήθη καὶ τὰς ἀκριβείας τῶν νόμων σημεῖον εἶναι τοῦ κακῶς οἰκεῖσθαι τὴν πόλιν ταύτην· ἐμφράγματα γὰρ αὐτοὺς ποιουμένους τῶν ἁμαρτημάτων πολλοὺς τίθεσθαι τοὺς νόμους ἀναγκάζεσθαι. Traduction de G. Mathieu et E. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1942, modifiée pour le terme ἐπιτηδευμάτων.

[29] Le terme *epitêdeumata* est également associé aux mœurs dans le discours d'Isocrate *A Démonicos*, 36, 2 : les mœurs et les occupations du roi (τὰ τῶν βασιλέων ἤθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα) doivent être pris ensemble comme modèles par le sujet du royaume. A noter que le discours *A Démonicos* est considéré par la plupart des interprètes comme étant apocryphe. Sur l'authenticité des œuvres d'Isocrate et le caractère aprocryphe de l'*A Démonicos* en particulier, voir J. L. Lopez Cruces, P. P. Fuentes Gonzalez, « Isocrate d'Athènes, Problèmes d'authenticité », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 3, *op. cit.*, p. 903-904.

[30] M. Menchelli, « Isocrate, la condotta di vita e il discorso di Diotima nel *Simposio* di Platone », *art. cit.*, p. 61.

partagées par tous ses sujets[31]. On a dans ce contexte une superposition des deux sens généralement attribués au terme *epitêdeumata*, ce qui confirme la pluralité de sens du terme chez Isocrate, qui s'adresse ici à Démonicos :

> Imite les mœurs des rois et conforme-toi à leurs **occupations** ; tu passeras pour les approuver et pour les envier, tu en tireras le bénéfice d'acquérir plus de considérations auprès de la foule, une bienveillance mieux assurée auprès des rois. Obéis aux lois que les rois ont instituées, néanmoins, considère que leur manière de vivre est la plus impérieuse des lois, car autant le citoyen d'une démocratie doit être attentif aux désirs du peuple, autant le sujet d'une royauté doit respecter son roi[32].

A travers cet usage particulier du terme *epitêdeumata*, Isocrate confirme la supériorité des occupations (τὰ ἐπιτηδεύματα) et des mœurs (ἤθη) du roi par rapport aux lois écrites (τοῖς νόμοις), en vertu, une fois encore, de leur lien avec l'éducation morale. Isocrate distingue en effet la manière de vivre (τὸν ἐκείνων τρόπον) et les belles occupations du roi d'une part, et les lois écrites d'autre part, auxquelles les sujets du royaume se conforment moins volontiers qu'à l'exemple de leur roi, figure d'autorité à laquelle les sujets du royaume se réfèrent de manière prioritaire. Associées à un seul individu, la manière de vivre et les occupations du roi sont toutefois destinées à servir de modèle de conduite à tout son peuple et en ce sens, sont décrites par Isocrate comme une loi plus forte encore (ἰσχυρότατον νόμον) que les lois écrites établies par le roi (τοῖς νόμοις τοῖς ὑπὸ τῶν βασιλέων κειμένοις). Dans ce passage, les occupations du roi, associées à ses mœurs, font ainsi de sa manière de vivre un modèle pour ses sujets.

1.2.2.3 Habitudes de vie et genre de vie d'un individu singulier

Utilisé pour désigner les coutumes ancestrales d'une cité, les habitudes de vie d'un roi et, par imitation, de tout son peuple, le terme *epitêdeumata* est également utilisé par Isocrate pour désigner les occupations d'un individu singulier, en lien avec le genre de vie ou la conduite de

---

[31] Isocrate, *A Demonicos*, 36, 2 ; *A Nicoclès*, 32, 7 ; *Nicoclès*, 10 et 37.

[32] Isocrate, *A Démonicos*, 36 : Μιμοῦ τὰ τῶν βασιλέων ἤθη καὶ δίωκε τὰ ἐκείνων **ἐπιτηδεύματα**· δόξεις γὰρ αὐτοὺς ἀποδέχεσθαι καὶ ζηλοῦν, ὥστε σοι συμβήσεται παρά τε τῷ πλήθει μᾶλλον εὐδοκιμεῖν καὶ τὴν παρ' ἐκείνων εὔνοιαν βεβαιοτέραν ἔχειν. Πείθου μὲν καὶ τοῖς νόμοις τοῖς ὑπὸ τῶν βασιλέων κειμένοις, ἰσχυρότατον μέντοι νόμον ἡγοῦ τὸν ἐκείνων τρόπον. Ὥσπερ γὰρ τὸν ἐν δημοκρατίᾳ πολιτευόμενον τὸ πλῆθος δεῖ θεραπεύειν, οὕτω καὶ τὸν ἐν μοναρχίᾳ κατοικοῦντα τὸν βασιλέα προσήκει θαυμάζειν. Traduction de G. Mathieu et E. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1928, modifiée pour le terme ἐπιτηδεύματα.

vie de cet individu. Dans ce cas, le terme peut être traduit, comme le propose M. Menchelli, par conduite de vie (« condotta di vita »), c'est-à-dire l'ensemble des habitudes de vie caractérisant le genre de vie ou la manière de vivre d'un individu[33]. C'est le cas, par exemple, du genre de vie de Thésée, proche de celui d'Héraclès, et loué par Isocrate dans son *Eloge d'Hélène*[34]. C'est également le cas des occupations liées à la bonne ou la mauvaise réputation d'un individu[35]. Dans ce contexte, récurrent chez Isocrate, les belles ou les mauvaises occupations, parfois associées aux relations d'un individu (τῶν ἐπιτηδευμάτων καὶ τῶν συνουσιῶν)[36], sont la cause principale d'une bonne ou d'une mauvaise réputation (εὐδοκιμήσουσιν)[37], le critère pertinent pour juger cet individu[38] :

> Tiens pour une chose affreuse que des particuliers consentent à mourir afin d'être glorifiés après leur mort tandis que des rois n'ont même pas l'audace de pratiquer le **genre de vie** qui leur permette pendant leur existence d'acquérir une bonne réputation. Aie la volonté de laisser derrière toi des statues qui soient le monument de ta vertu plutôt que de ta personne physique[39].

Traduit par « genre de vie », le terme *epitêdeumata* désigne ici les habitudes de vie qui permettraient aux rois d'atteindre une renommée liée non seulement à sa personne physique (τοῦ σώματος), mais au genre de vie vertueux (τῆς ἀρετῆς) qu'il a été capable de mener. Cause principale de la bonne réputation du roi, de son vivant comme après sa mort, les *epitêdeumata* apportent ainsi l'immortalité recherchée également par les amants dans le *Banquet* de Platon[40].

---

[33] M. Menchelli, « Isocrate, la condotta di vita e il discorso di Diotima nel *Simposio* di Platone », *art. cit.*, p. 61-62.
[34] Isocrate, *Eloge d'Hélène*, 23, 5.
[35] Isocrate, *A Démonicos*, 12, 9 ; *Eloge d'Hélène*, 23, 5 ; *A Nicoclès*, 36, 4 ; *Nicoclès*, 54, 5 ; *Sur l'échange*, 4, 8 ; 28, 8 ; 37, 1 ; 97, 2 ; 97, 7 et 142, 5.
[36] Isocrate, *Sur l'échange*, 97, 2 ; 97, 7 et 142, 5
[37] Isocrate, *Sur l'échange*, 4, 8 et 28, 8 ; *Panathénaïque*, 221, 5-6. Sur la renommée apportée par les belles occupations : M. Menchelli, « Isocrate, la condotta di vita e il discorso di Diotima nel *Simposio* di Platone », *art. cit.*, p. 61-62.
[38] Isocrate, *Sur l'échange*, 37, 1.
[39] Isocrate, *A Nicoclès*, 36, 1-6 : Δεινὸν ἡγοῦ τῶν μὲν ἰδιωτῶν τινας ἐθέλειν ἀποθνῄσκειν ἵνα τελευτήσαντες ἐπαινεθῶσιν, τοὺς δὲ βασιλέας μὴ τολμᾶν χρῆσθαι τοῖς **ἐπιτηδεύμασιν** τούτοις ἐξ ὧν ζῶντες εὐδοκιμήσουσιν. Βούλου τὰς εἰκόνας τῆς ἀρετῆς ὑπόμνημα μᾶλλον ἢ τοῦ σώματος καταλιπεῖν.
[40] Voir plus bas, p. 114-115, le commentaire de Platon, *Banquet*, 208e5-209a4. Pour Diotime, les belles occupations font partie des belles choses, engendrées selon l'âme, qui apportent l'immortalité à ceux qui les engendrent.

1.2.2.4 Imitation et progrès dans la vertu

Les *epitêdeumata* peuvent ainsi désigner chez Isocrate le genre de vie ou les habitudes de vie permettant de progresser dans la vertu et d'acquérir auprès des hommes une bonne réputation. Ces habitudes de vie sont précisément l'objet du discours d'Isocrate à Démonicos[41]. Rappelant au lecteur l'objet et l'objectif de son discours, Isocrate emploie ici encore le terme *epitêdeumata* pour désigner le genre de vie ou les habitudes de vie que l'individu doit mettre en place pour atteindre ce double objectif recherché également par les rois (progrès dans la vertu et bonne réputation) :

> La durée tout entière du temps ne nous suffirait pas si nous tentions le dénombrement de toutes ses grandes actions, mais nous en montrerons le détail dans d'autres circonstances. Aujourd'hui, nous avons dégagé comme une esquisse de sa nature vers laquelle tu dois te tourner pour régler ta vie, comme vers un exemple. Prends pour loi ses principes et deviens l'imitateur, l'émule des vertus paternelles. Il serait indigne, quand les artistes reproduisent les plus belles formes de la vie, que les enfants n'imitent pas leurs parents lorsqu'ils sont vertueux. Mets-toi dans l'esprit que nul athlète n'est tenu de fournir, en face de ses adversaires, un effort égal à l'attention que tu devras apporter à devenir en **vertu** l'émule de ton père. Mais de telles dispositions ne peuvent appartenir qu'à un homme pénétré d'enseignements répétés et généreux, car si les forces corporelles s'accroissent grâce à des exercices bien dosés, les forces de l'âme grandissent grâce à de saines paroles ; aussi, pour ma part, vais-je essayer de t'exposer brièvement grâce à quelle **règle de vie** tu me parais devoir surtout progresser dans la voie de la vertu et recueillir auprès des hommes la plus belle réputation[42].

---

[41] Nous reviendrons plus bas, p. 64-ss, sur les *epitêdeumata* comme objet du discours d'Isocrate, qui préfigurent l'intérêt des biographes pour les occupations de l'individu dont on raconte la vie.

[42] Isocrate, *A Démonicos*, 11-12 : Ἐπιλίποι δ' ἂν ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος εἰ πάσας τὰς ἐκείνου πράξεις καταριθμησαίμεθα. Ἀλλὰ τὸ μὲν ἀκριβὲς αὐτῶν ἐν ἑτέροις καιροῖς δηλώσομεν, δεῖγμα δὲ τῆς Ἱπονίκου φύσεως νῦν ἐξενηνόχαμεν, πρὸς ὃν δεῖ ζῆν σ' ὥσπερ πρὸς παράδειγμα, νόμον μὲν τὸν ἐκείνου τρόπον ἡγησάμενον, μιμητὴν δὲ καὶ ζηλωτὴν τῆς πατρῴας ἀρετῆς γιγνόμενον· αἰσχρὸν γὰρ τοὺς μὲν γραφεῖς ἀπεικάζειν τὰ καλὰ τῶν ζῴων, τοὺς δὲ παῖδας μὴ μιμεῖσθαι τοὺς σπουδαίους τῶν γονέων. Ἡγοῦ δὲ μηδενὶ τῶν ἀθλητῶν οὕτω προσήκειν ἐπὶ τοὺς ἀνταγωνιστὰς ἀσκεῖν, ὡς σοὶ σκοπεῖν, ὅπως ἐνάμιλλος γενήσει τοῖς τοῦ πατρὸς **ἐπιτηδεύμασιν**. Οὕτω δὲ τὴν γνώμην οὐ δυνατὸν διατεθῆναι τὸν μὴ πολλῶν καὶ καλῶν ἀκουσμάτων πεπληρωμένον· τὰ μὲν γὰρ σώματα τοῖς συμμέτροις πόνοις, ἡ δὲ ψυχὴ τοῖς σπουδαίοις λόγοις αὔξεσθαι πέφυκεν. Διόπερ ἐγώ σοι πειράσομαι συντόμως ὑποθέσθαι, δι' ὧν ἄν μοι δοκεῖς **ἐπιτηδευμάτων** πλεῖστον πρὸς ἀρετὴν ἐπιδοῦναι καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀνθρώποις εὐδοκιμῆσαι.

L'imitation de la vertu de son père (μιμητὴν δὲ καὶ ζηλωτὴν τῆς πατρῴας ἀρετῆς), que Démonicos est invité à prendre comme modèle (ὥσπερ πρὸς παράδειγμα), permet de comprendre l'importance des *epitêdeumata* dans l'acquisition de la vertu, mais aussi l'effort (ζηλωτὴν), le sérieux (τοὺς σπουδαίους τῶν γονέων), l'exercice (ἀσκεῖν) et l'attention (σκοπεῖν) nécessaires à l'adoption d'un tel genre de vie. Apportant une bonne réputation (εὐδοκιμῆσαι) à celui qui met en œuvre ces habitudes de vie (ἐπιτηδευμάτων), celles-ci permettent également de progresser vers la vertu (πρὸς ἀρετὴν ἐπιδοῦναι). La traduction de G. Mathieu et E. Brémond du terme *epitêdeumata* (τοῖς τοῦ πατρὸς ἐπιτηδεύμασιν) par « vertu » pourrait renvoyer, par métonymie, au genre de vie vertueux de l'individu en question. Proche du terme *aretê*, qu'Isocrate utilise de manière synonyme dans deux expressions similaires (τῆς πατρῴας ἀρετῆς ; τοῖς τοῦ πατρὸς ἐπιτηδεύμασιν), le terme *epitêdeumata* prend donc ici le sens d'habitudes de vie constituant le genre de vie d'un individu vertueux, et s'éloigne en quelque sorte de l'acquisition de la vertu pour désigner plutôt la manière dont s'exprime dans ses occupations quotidiennes la vertu qu'il possède[43].

Un autre élément permettant de comprendre l'usage du terme *epitêdeumata* par Isocrate apparaît dans ce passage : comme dans le cadre des coutumes ancestrales d'une cité, on retrouve une proximité lexicale entre les termes *epitêdeumata* et *nomoi*. Isocrate invite en effet Démonicos à prendre pour loi le genre de vie de son père (νόμον μὲν τὸν ἐκείνου τρόπον ἡγησάμενον), désigné dans la suite du texte par le terme *epitêdeumata* (τοῖς τοῦ πατρὸς ἐπιτηδεύμασιν). Ici encore, les *epitêdeumata* sont l'objet de lois, mais il s'agit de lois non écrites. Il s'agit non plus des lois de la cité dictant leur conduite aux citoyens, mais d'une règle de conduite que l'individu décide de suivre de manière volontaire et personnelle dans le but d'acquérir la vertu. Dans ce passage, le sens des termes *nomoi* et *epitêdeumata* sont très proches et peuvent être traduits par « règle de conduite », comme le font G. Mathieu et E. Brémond pour le terme *epitêdeumata* (12, 9). Il est intéressant de noter, toutefois, que cette règle de conduite à imiter correspond en grande partie aux coutumes ancestrales dictées par les lois de la cité idéale : le respect des dieux à travers la pratique régulière des sacrifices[44], le respect de la piété filiale[45], ou encore la modération dans le rire[46]. Ce troisième exemple d'*epitêdeumata* est sans doute le plus proche d'un genre de vie individuel réglé non sur des lois écrites, mais

[43] Voir Isocrate, *A Nicoclès*, 32, 5-9. Nous reviendrons plus bas, p. 62-ss, sur cette distinction entre moyen d'acquisition de la vertu et moyen d'expression de la vertu.
[44] Isocrate, *A Démonicos*, 13.
[45] *Ibid.*, 14.
[46] *Ibid.*, 15.

sur une règle de conduite individuelle. Le caractère singulier du genre de vie individuel recouvert par l'usage du terme *epitêdeumata* chez Isocrate est toutefois limité, et c'est l'une des différences essentielles avec l'usage platonicien du terme.

1.2.2.5 Les belles occupations et la morale traditionnelle

C'est avec Platon, en effet, que le sens du terme *epitêdeumata* se détachera véritablement de son lien avec les coutumes ancestrales ou les usages d'une cité et pourra désigner les occupations propres à un individu singulier ou à un groupe d'individus pratiquant un certain nombre d'occupations distinctes des usages communs auxquels Isocrate se réfère généralement. Ceci s'explique en grande partie par la définition très large et assez souple donnée par Isocrate au genre de vie vertueux, comme le montre le passage du discours à Démonicos que nous venons de commenter. Selon M. Menchelli, Isocrate soutient en effet une morale traditionnelle, et les *epitêdeumata* menant à la vertu correspondent pour lui aux coutumes ancestrales[47]. Il y a une rupture avec la morale traditionnelle lorsque Platon pose la question de savoir ce que sont les belles actions et s'il est possible de le savoir sans connaître la nature du beau[48]. Dans ce cadre, les belles occupations ne seront plus les coutumes ancestrales ou les usages communs au peuple, mais les occupations du philosophe, qui seules mènent à la vertu[49]. On trouve donc avant tout chez Isocrate la référence aux *epitêdeumata* comme garant de la morale traditionnelle, apportant à celui qui les pratique la bonne renommée. On trouve également, comme chez Platon, un lien très étroit entre la pratique des belles occupations et l'éducation morale définie comme acquisition de la vertu. Mais pour Isocrate, cette éducation morale consiste avant tout en l'observance de coutumes ancestrales ou d'usages communs tels que la pratique des sacrifices ou le respect de la piété filiale, qui permettent à l'ensemble des citoyens d'une cité d'acquérir la vertu.

1.2.2.6 Bonnes et mauvaises occupations dans l'exercice de la vertu

Composante essentielle du genre de vie d'un individu, les *epitêdeumata* sont étroitement liées à l'exercice de la vertu, c'est-à-dire au soin de l'âme, qui passe par la pratique quotidienne et

---

[47] M. Menchelli, « Isocrate, la condotta di vita e il discorso di Diotima nel *Simposio* di Platone », *art. cit.*, p. 62. Cette insistance d'Isocrate sur la morale traditionnelle peut expliquer en partie son insertion dans l'étude et la pratique des vertus civiques et morales par les étudiants néoplatoniciens, dont le cursus d'études débute par la lecture, entre autres, des Discours parénétiques d'Isocrate (p. 63-64).
[48] Platon, *Hippias Majeur*, 286a-c et 304d-e.
[49] Nous reviendrons sur ce point en commentant l'usage du terme *epitêdeumata* chez Platon (voir plus bas, p. 101-ss).

répétée des belles occupations[50]. D'un point de vue lexical, le lien étroit établi par Isocrate entre les *epitêdeumata* et l'acquisition de la vertu est rendu visible par l'association récurrente de l'adjectif *kala* avec le terme *epitêdeumata*[51], ainsi que l'adjectif *agatha*[52]. En effet, ce sont les belles ou les bonnes occupations qui vont conduire l'individu qui les pratique à la vertu, en particulier si elles sont pratiquées de manière répétée[53]. Au contraire, l'absence de belles occupations comme la pratique de mauvaises occupations ne peuvent conduire l'individu vers la vertu, et doivent de ce fait être évitées[54], comme le rappelle Isocrate à propos des Perses :

> D'ailleurs rien de tout cela n'est illogique et tout se produit selon la vraisemblance : il est impossible à des gens élevés et gouvernés comme ils sont d'avoir quelque vertu et, dans les combats, de dresser un trophée sur les ennemis. Comment pourrait-il exister soit un général habile, soit un soldat courageux avec les **habitudes** de ces gens dont la majorité forme une foule sans discipline ni expérience des dangers, amollie devant la guerre, mais mieux instruite pour l'esclavage que les serviteurs de chez nous[55] ?

On retrouve dans ce passage l'importance de l'éducation et du bon gouvernement dans l'acquisition de la vertu (οὐ γὰρ οἷόν τε τοὺς οὕτω τρεφομένους καὶ πολιτευομένους οὔτε τῆς ἄλλης ἀρετῆς μετέχειν). De nouveau, le progrès dans la vertu passe plus particulièrement par la pratique régulière de certaines occupations (τοῖς ἐκείνων ἐπιτηδεύμασιν), traduites ici par « habitudes », et apportant tantôt le courage au soldat (στρατηγὸς δεινὸς), tantôt l'habileté au général (στρατιώτης ἀγαθὸς).

---

[50] Isocrate, *Panathénaïque*, 214, 6-7 : dans ce passage, les coutumes spartiates (διὰ τοιούτων ἐπιτηδευμάτων) poursuivies en vue de s'exercer à la vertu (τὴν ἄσκησιν τῆς ἀρετῆς) sont l'objet de critiques. Néanmoins, cela ne contredit pas le fait que les occupations soient le moyen à travers lequel (διὰ) les citoyens de Sparte s'exercent à la vertu.

[51] Isocrate, *Eloge d'Hélène*, 23, 5 ; *Busiris*, 41, 4 ; *A Nicoclès*, 17, 1 ; 38, 2 et 45, 4 ; *Sur la paix*, 35, 6 ; *Sur l'échange* 171, 1 et 242, 5 ; *Panathénaïque*, 202, 4 ; 204, 2 ; 205, 3 ; 207, 5 ; 210, 3 ; 216, 8 et 221, 5 ; *Aux magistrats de Mytilène*, 4, 9.

[52] Isocrate, *Sur l'échange*, 142, 5 ; 223, 4 et 242, 5.

[53] Isocrate, *A Démonicos*, 12 ; *Aréopagitique*, 40, 1-3, citation commentée plus haut, p. 54.

[54] Isocrate, *Panégyrique*, 150, 5 ; *A Nicoclès*, 17, 1 ; *Sur la paix*, 96, 1 ; *Panathénaïque*, 219, 1.

[55] Isocrate, *Panégyrique*, 150 : Καὶ τούτων οὐδὲν ἀλόγως γέγονεν, ἀλλὰ πάντ' εἰκότως ἀποβέβηκεν· οὐ γὰρ οἷόν τε τοὺς οὕτω τρεφομένους καὶ πολιτευομένους οὔτε τῆς ἄλλης ἀρετῆς μετέχειν οὔτ' ἐν ταῖς μάχαις τρόπαιον ἱστάναι τῶν πολεμίων. Πῶς γὰρ ἐν τοῖς ἐκείνων **ἐπιτηδεύμασιν** ἐγγενέσθαι δύναιτ' ἂν ἢ στρατηγὸς δεινὸς ἢ στρατιώτης ἀγαθὸς, ὧν τὸ μὲν πλεῖστόν ἐστιν ὄχλος ἄτακτος καὶ κινδύνων ἄπειρος, πρὸς μὲν τὸν πόλεμον ἐκλελυμένος, πρὸς δὲ τὴν δουλείαν ἄμεινον τῶν παρ' ἡμῖν οἰκετῶν πεπαιδευμένος;

1.2.2.7 Réticence naturelle envers les belles occupations

Partie intégrante et essentielle de l'éducation morale de l'individu, les belles occupations prennent une place importante dans les lois de la cité et exigent de la part des individus un certain effort, en particulier lorsqu'elles sont réalisées dans le but de s'exercer à la vertu. On trouve chez Isocrate un élément permettant d'expliquer cette double caractéristique : selon lui, l'absence d'élan naturel vers les belles occupations explique en effet le besoin de s'y exercer, et rend nécessaire leur insertion dans l'éducation des jeunes, ce qui passe notamment par l'insertion des belles occupations dans les lois, comme on l'a vu[56]. Cette absence d'élan naturel vers les belles occupations (τῶν ἐπιτηδευμάτων τοῖς καλλίστοις) est exprimée par Isocrate dans ses discours *A Nicoclès* et *Sur la paix* :

> Si nous voulions examiner sous son aspect général la nature humaine, nous découvririons que la plupart des hommes ne prennent aucun plaisir aux aliments les plus sains, aux **occupations** les plus belles, aux actions les plus nobles, aux créatures les plus utiles. Ils se livrent aux plaisirs qui sont à tous les égards en contradiction avec leurs intérêts, et ceux d'entre eux qui accomplissent une partie de leur devoir apparaissent comme des exemples d'énergie et d'endurance[57].
>
> Dans les plus petites choses même et dans la vie de tous les jours, on peut montrer que la majorité des gens aime, parmi les mets et les **occupations**, ceux qui nuisent au corps et à l'âme, qu'elle regarde comme pénible et dur ce qui servirait à l'un et à l'autre, et qu'on admire l'énergie de ceux qui y persévèrent[58].

---

[56] Voir plus haut, p. 51-ss. Cette intégration des belles occupations dans les lois leur confère une certaine force et font de ces occupations une pratique commune aux habitants d'une cité ou d'un royaume. Dans le cas d'un royaume, les habitudes de vie du roi s'ajoutent aux coutumes qui se trouvent dans les lois écrites et possèdent la même force de loi auprès des sujets du royaume.

[57] Isocrate, *A Nicoclès*, 45, 2-9 (traduction légèrement modifiée) : Ὅλως γὰρ εἰ 'θέλοιμεν σκοπεῖν τὰς φύσεις τὰς τῶν ἀνθρώπων, εὑρήσομεν τοὺς πολλοὺς αὐτῶν οὔτε τῶν σιτίων χαίροντας τοῖς ὑγιεινοτάτοις οὔτε τῶν **ἐπιτηδευμάτων** τοῖς καλλίστοις οὔτε τῶν πραγμάτων τοῖς βελτίστοις οὔτε τῶν θρεμμάτων τοῖς ὠφελιμωτάτοις, ἀλλὰ παντάπασιν ἐναντίας τῷ συμφέροντι τὰς ἡδονὰς ἔχοντας, καὶ δοκοῦντας καρτερικοὺς καὶ φιλοπόνους εἶναι τοὺς τῶν δεόντων τι ποιοῦντας·

[58] Isocrate, *Sur la paix*, 109 : Ἀλλὰ γὰρ ἐπὶ τῶν ἐλαττόνων καὶ τοῦ βίου τοῦ καθ' ἡμέραν ἐπιδείξειεν ἄν τις τοὺς πολλοὺς χαίροντας μὲν καὶ τῶν ἐδεσμάτων καὶ τῶν **ἐπιτηδευμάτων** τοῖς καὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν βλάπτουσιν, ἐπίπονα δὲ καὶ χαλεπὰ νομίζοντας ἀφ' ὧν ἀμφότερα [καὶ] ταῦτ' ἂν ὠφελοῖτο, καὶ καρτεροὺς εἶναι δοκοῦντας τοὺς ἐν τούτοις ἐμμένοντας.

On trouve dans ces deux passages de nombreux parallèles. Premièrement, on trouve une aversion naturelle ou générale (τὰς φύσεις τὰς τῶν ἀνθρώπων ; τοὺς πολλοὺς) envers les belles occupations (τῶν ἐπιτηδευμάτων τοῖς καλλίστοις ; τῶν ἐπιτηδευμάτων) analogue à l'aversion des hommes pour une saine nourriture (τῶν σιτίων τοῖς ὑγιεινοτάτοις ; τῶν ἐδεσμάτων). Dans les deux cas, ces belles occupations sont regardées comme pénibles et dures (ἐπίπονα δὲ καὶ χαλεπὰ), n'apportant aucun plaisir (45, 3). Elles requièrent ainsi de la part de ceux qui les pratiquent et qui y persévèrent (τοὺς ἐν τούτοις ἐμμένοντας) de l'énergie et de l'endurance (καρτερικοὺς καὶ φιλοπόνους ; καρτεροὺς), confirmant ainsi l'effort nécessaire à la pratique des belles occupations. Les deux passages insistent également sur l'utilité des belles occupations (τῷ συμφέροντι ; ὠφελοῖτο), liée une fois encore à la santé de l'âme et donc à l'éducation morale. En effet, de la même manière que la mauvaise nourriture ne peut apporter la santé du corps, les mauvaises occupations ne peuvent apporter la santé de l'âme (τοῖς καὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν βλάπτουσιν). La pratique des belles occupations apparaît dès lors comme faisant partie des devoirs (τῶν δεόντων), confirmant à la fois le lien étroit entre occupations et lois, que celles-ci soient écrites ou non, se référant à un individu ou à l'ensemble des citoyens d'une cité, et le lien entre occupations et éducation morale.

1.2.2.8 Expression de la vertu

Que ce soit dans le sens de coutumes ancestrales partagées par les habitants d'une cité, ou bien dans le sens d'habitudes de vie individuelles, le terme *epitêdeumata* est étroitement lié à l'éducation morale et plus précisément à l'acquisition de la vertu. Mais il est important de noter que le terme est également utilisé par Isocrate pour désigner les occupations à travers lesquelles la vertu d'une cité ou d'un individu s'exprime. Premièrement, dans son *Eloge d'Hélène*, la vertu est désignée par Isocrate comme étant la plus belle des occupations de l'âme (καὶ τὴν ἀρετὴν διὰ τοῦτο μάλιστ' εὐδοκιμοῦσαν, ὅτι κάλλιστον τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐστίν)[59]. Un deuxième passage propose un usage similaire du terme *epitêdeumata* comme désignant la manière dont s'exprime la force d'âme d'un individu (τὴν τῆς ψυχῆς ῥώμην)[60]. Dans ce dernier cas, les belles occupations ne sont plus considérées comme le moyen d'atteindre la vertu, ou comme la pratique de la vertu en tant que telle, mais comme l'expression de la vertu ou de la grandeur

[59] Isocrate, *Eloge d'Hélène*, 54, 9-11.
[60] Isocrate, *A Nicoclès*, 32, 5-9.

d'âme de l'individu, usage du terme que l'on retrouvera chez Platon, en particulier dans le *Banquet*[61].

1.2.2.9 Les occupations du métier de philosophe

On trouve chez Isocrate un autre usage du terme *epitêdeumata*, utilisé cette fois pour désigner les occupations liées à une fonction ou un métier. C'est le cas des occupations liées à la royauté de Nicoclès, par exemple[62], des pratiques liées à l'art de la guerre[63], et des activités artistiques[64]. Cet usage concerne également la philosophie et les occupations du philosophe, désignées à deux reprises par le terme *epitêdeumata* dans le discours d'Isocrate *Sur l'échange*[65] :

> Si la philosophie possède le pouvoir de corrompre la jeunesse, il ne faut pas seulement châtier l'homme que dénoncera quelque sycophante, mais vous devez expulser tous ceux qui se livrent à cette occupation. Si au contraire elle est de nature à servir à rendre meilleurs ses élèves et à leur donner une valeur plus grande, il faut faire cesser l'aversion qu'on a pour elle, enlever leurs droits civiques aux sycophantes et conseiller aux jeunes de lui consacrer plus de temps qu'à tout autre **exercice**[66].
>
> Si donc vous êtes sages, vous mettrez fin à ce désordre, vous ne ferez plus comme maintenant, où vous êtes les uns hostiles, les autres indifférents à la philosophie. Persuadés que le soin de l'âme est la plus belle et la plus élevée des **occupations**, vous dirigerez les jeunes gens qui possèdent une fortune suffisante et le moyen d'avoir des loisirs vers cette étude et cet exercice[67].

---

[61] Platon, *Banquet*, 209a8-d1, citation commentée plus bas, p. 114-115. Les belles occupations, pour Diotime, sont le fruit d'un engendrement dans le beau selon l'âme, de la même manière que les enfants sont le fruit d'un engendrement selon le corps.
[62] Isocrate, *A Nicoclès*, 2, 4 et 6, 8 ; *Nicoclès*, 10, 4.
[63] Isocrate, *Panathénaïque*, 152, 5 et 220, 6.
[64] Isocrate, *Aux magistrats de Mytilène*, 4, 9.
[65] Isocrate, *Sur l'échange*, 175, 9 et 304, 5.
[66] *Ibid.*, 175 : ἀλλ' εἰ μὲν ἡ φιλοσοφία τοιαύτην ἔχει δύναμιν ὥστε διαφθείρειν τοὺς νεωτέρους, οὐ τοῦτον χρὴ μόνον κολάζειν ὃν ἂν γράψηταί τις τούτων, ἀλλὰ πάντας ἐκποδὼν ποιεῖσθαι τοὺς περὶ τὴν διατριβὴν ταύτην ὄντας· εἰ δὲ τοὐναντίον πέφυκεν ὥστ' ὠφελεῖν καὶ βελτίους ποιεῖν τοὺς πλησιάζοντας καὶ πλείονος ἀξίους, τοὺς μὲν διαβεβλημένους πρὸς αὐτὴν παυστέον, τοὺς δὲ συκοφάντας ἀτιμητέον, τοῖς δὲ νεωτέροις συμβουλευτέον ἐν ταύτῃ διατρίβειν μᾶλλον ἢ τοῖς ἄλλοις **ἐπιτηδεύμασιν**.
[67] Isocrate, *Sur l'échange*, 304 : Ἢν οὖν σωφρονῆτε, τῆς μὲν ταραχῆς παύσεσθε ταύτης, οὐχ οὕτω δ' ὥσπερ νῦν οἱ μὲν τραχέως, οἱ δ' ὀλιγώρως διακείσεσθε πρὸς τὴν φιλοσοφίαν, ἀλλ' ὑπολαβόντες κάλλιστον εἶναι καὶ σπουδαιότατον τῶν **ἐπιτηδευμάτων** τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν, προτρέψετε τῶν νεωτέρων τοὺς βίον ἱκανὸν κεκτημένους καὶ σχολὴν ἄγειν δυναμένους ἐπὶ τὴν παιδείαν καὶ τὴν ἄσκησιν

Désignée dans ces deux passages par les termes *diatribê* (175, 4), *epitêdeumata* (175, 9 et 304, 5), *paideia* (304, 7) et *askêsis* (304, 7), la philosophie (φιλοσοφία ; 175, 1 et 304, 3) est définie par Isocrate comme soin de l'âme (τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν), destinée à rendre meilleurs (βελτίους ποιεῖν) les individus qui la pratiquent. On retrouve dans ces deux passages les différents éléments discutés en lien avec l'usage du terme *epitêdeumata* par Isocrate : particulièrement utile à l'éducation morale des jeunes, la philosophie est une occupation qui exige un entraînement régulier (τὴν ἄσκησιν) et qui demande de ce fait d'avoir le loisir et la possibilité financière d'y consacrer du temps (τῶν νεωτέρων τοὺς βίον ἱκανὸν κεκτημένους καὶ σχολὴν ἄγειν δυναμένους). On retrouvera chez Platon cet usage du terme *epitêdeumata*, pour désigner l'ensemble des activités formant le métier de philosophe et associées à ce genre de vie.

1.2.2.10 Les *epitêdeumata*, objet de discours et d'éloge

Pour terminer cette étude de l'usage du terme *epitêdeumata* chez Isocrate, j'aimerais revenir sur une particularité de certains discours d'Isocrate, qui prennent pour objet les occupations d'un individu ou d'une cité[68]. L'étude des *Discours* d'Isocrate permet ainsi de comprendre l'importance des *epitêdeumata* comme objet de discours et plus particulièrement comme objet d'éloge[69]. Le discours sur les belles occupations d'un individu ou d'une cité est une nouvelle fois étroitement lié à l'éducation morale de ceux qui reçoivent ce discours comme de ceux qui le composent, annonçant la portée morale du discours biographique antique et, de manière générale, de tout discours épidéictique[70].

τὴν τοιαύτην. Traduction de G. Mathieu et E. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1942, modifiée pour le terme ἐπιτηδευμάτων.

[68] Sur ce point, voir M. Menchelli, « Isocrate, la condotta di vita e il discorso di Diotima nel *Simposio* di Platone », *art. cit*., p. 62. Selon M. Menchelli, Isocrate, dans son discours *A Nicoclès*, théorise ses écrits sur les *epitêdeumata*, allant jusqu'à en faire un type de textes nouveau ayant pour but de dicter les règles de conduite (Isocrate*, A Nicoclès*, 41).

[69] Sur les *epitêdeumata* comme lieu (*topos*) de l'éloge des personnes, voir L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, vol. 1, « Histoire et technique », Paris, Institut d'études Augustiniennes, 1993, p. 163-165. Dans la rhétorique de l'éloge des personnes, les *epitêdeumata* possèdent deux sens distincts, qui peuvent coexister : ce lieu de l'éloge peut désigner le mode de vie choisi ou la carrière embrassée, se rapprochant alors du sens de profession (que ce soit athlète, philosophe ou autre), mais il désigne aussi, notamment chez Isocrate, la conduite, la manière d'être ou encore les habitudes de l'âme (voir, notamment, Isocrate, *Evagoras*, 77, passage cité et commenté plus bas, p. 66). A noter que L. Pernot distingue les *epitêdeumata* des actions vertueuses (*paxeis* et *arêtai*), autre lieu de l'éloge des personnes (p. 165-173), lié non plus au jeune âge et à l'éducation morale des jeunes gens, comme dans le cas des *epitêdeumata*, mais à l'âge adulte et aux actions permettant aux adultes de manifester leurs vertus.

[70] Sur la dimension morale et pratique de l'éducation chez Isocrate, et la dimension pédagogique des beaux discours pour celui qui les reçoit comme celui qui les compose, voir I. Hadot, *Arts libéraux et*

Rappelant l'importance des belles occupations dans l'éducation du citoyen qui prend exemple sur le chef d'état, mais aussi dans l'éducation du roi lui-même, qui doit prendre exemple et imiter les rois qui l'ont précédé, Isocrate, dans son discours à Nicoclès, roi de Salamine, justifie ainsi l'intérêt des discours portant sur les belles occupations[71] :

> Prends soin de faire porter ta conversation sur de belles **occupations**, afin de t'habituer à nourrir des sentiments identiques à tes paroles. Lorsqu'à la réflexion t'apparaîtront de belles idées, réalise-les dans tes actes. Imite la conduite de ceux dont tu envies la gloire. Ce que tu conseillerais à tes enfants, juge bon de le pratiquer, toi aussi[72].

Les belles occupations (καλῶν ἐπιτηδευμάτων), pour participer pleinement à l'éducation morale de l'individu, doivent être l'objet récurrent de ses conversations, ce qui aura pour conséquence, à terme, de faciliter le passage des paroles (τοῖς εἰρημένοις) aux actes (τοῖς ἔργοις ; τὰς πράξεις), par l'imitation (μιμοῦ) des belles occupations prises comme objet par le discours. L'utilité des discours portant sur les occupations, pour le roi souhaitant adopter une conduite exemplaire comme pour le peuple, est rappelé par Nicoclès lui-même dans le passage suivant :

> Pour ma part, j'accueille favorablement tous les discours qui peuvent nous rendre service même à un faible degré ; néanmoins j'estime que les plus beaux, les plus dignes d'un roi, les mieux appropriés à mon caractère, sont ceux qui donnent des conseils sur les **occupations** et sur les institutions politiques, et parmi ces discours ceux qui enseignent aux princes comment ils doivent se comporter à l'égard du peuple, et aux particuliers quels doivent être leurs sentiments vis-à-vis de leurs souverains. C'est sous leur action que je vois les villes atteindre au suprême degré du bonheur et de la puissance[73].

---

philosophie antique dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité, Paris, Vrin, 2006, p. 16-18.

[71] Isocrate, *A Nicoclès*, 32, 7 ; 36, 4 et 38, 2.

[72] *Ibid*., 38 : Μελέτα περὶ καλῶν **ἐπιτηδευμάτων** λέγειν, ἵνα συνεθισθῇς ὅμοια τοῖς εἰρημένοις φρονεῖν. Ἅττ' ἄν σοι λογιζομένῳ φαίνηται βέλτιστα, ταῦτα τοῖς ἔργοις ἐπιτέλει. Ὧν τὰς δόξας ζηλοῖς, μιμοῦ τὰς πράξεις. Ἃ τοῖς αὐτοῦ παισὶν ἂν συμβουλεύσειας, τούτοις αὐτὸς ἐμμένειν ἀξίου. Traduction de G. Mathieu et E. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1942, modifiée pour le terme ἐπιτηδευμάτων.

[73] *Ibid*., 10 : Ἐγὼ δ' ἀποδέχομαι μὲν ἅπαντας τοὺς λόγους τοὺς καὶ κατὰ μικρὸν ἡμᾶς ὠφελεῖν δυναμένους, οὐ μὴν ἀλλὰ καλλίστους ἡγοῦμαι καὶ βασιλικωτάτους καὶ μάλιστα πρέποντας ἐμοὶ τοὺς περὶ τῶν **ἐπιτηδευμάτων** καὶ τῶν πολιτειῶν παραινοῦντας, καὶ τούτων αὐτῶν ὅσοι διδάσκουσι τούς τε

Les occupations (τῶν ἐπιτηδευμάτων), distinguées ici des institutions politiques (τῶν πολιτειῶν), rappelant au passage la proximité de sens entre *epitêdeumata* et *nomoi*, sont pour Isocrate l'objet privilégié des discours élaborés en vue de former le roi et le peuple quant à leurs devoirs de souverain et de sujets. En effet, partie intégrante de l'éducation du roi et de ses sujets, les belles occupations sont non seulement l'objet du discours d'Isocrate à Nicoclès[74], mais sont également la matière principale de l'éloge d'Evagoras réalisé par Isocrate[75], et doivent, de manière générale, être l'objet des plus beaux discours[76] :

> Nous disposons les esprits à la philosophie en accordant des louanges à d'autres esprits, afin que, pleins d'ardeur pour imiter les hommes dont on leur fait l'éloge, ils brûlent de pratiquer aussi leurs **occupations**. Je fais appel à toi et aux tiens, en usant d'exemples qui ne sont pas étrangers, mais au contraire familiaux, et je t'exhorte à veiller à n'être inférieur à aucun Grec ni par la parole ni par l'action[77].

Dans son discours à Evagoras, Isocrate rappelle que pour disposer ses lecteurs à la philosophie (ἐπὶ τὴν φιλοσοφίαν), il fait l'éloge d'autres personnes (ἄλλους ἐπαινοῦντες), afin que ses lecteurs imitent les habitudes de vie de ceux qu'il prend comme modèles (παραδείγμασιν), que ce soit dans l'ordre du discours ou de l'action (καὶ λέγειν καὶ πράττειν). On retrouve ici l'une des fonctions principales du discours biographique, la fonction d'*exemplum*, qui s'appuie notamment sur la cohérence entre le discours et la manière de vivre des individus pour justifier l'éloge qui en est fait. La double dimension théorique et pratique de la philosophie apparaît également, justifiant l'accent mis sur les occupations de l'individu dont Isocrate fait l'éloge.

δυναστεύοντας ὡς δεῖ τῷ πλήθει χρῆσθαι, καὶ τοὺς ἰδιώτας ὡς χρὴ πρὸς τοὺς ἄρχοντας διακεῖσθαι· διὰ γὰρ τούτων ὁρῶ τὰς πόλεις εὐδαιμονεστάτας καὶ μεγίστας γιγνομένας. Traduction de G. Mathieu et E. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1942, modifiée pour le terme ἐπιτηδευμάτων.

[74] *Ibid*., 2, 4 et 6, 8.

[75] Isocrate, *Evagoras*, 2, 7.

[76] Isocrate, *A Nicoclès*, 41.

[77] Isocrate, *Evagoras*, 77 : Τοὺς μὲν γὰρ ἄλλους προτρέπομεν ἐπὶ τὴν φιλοσοφίαν ἑτέρους ἐπαινοῦντες, ἵνα ζηλοῦντες τοὺς εὐλογουμένους τῶν αὐτῶν ἐκείνοις **ἐπιτηδευμάτων** ἐπιθυμῶσιν, ἐγὼ δὲ σὲ καὶ τοὺς σοὺς οὐκ ἀλλοτρίοις παραδείγμασιν χρώμενος, ἀλλ' οἰκείοις παρακαλῶ, καὶ συμβουλεύω προσέχειν τὸν νοῦν, ὅπως καὶ λέγειν καὶ πράττειν μηδενὸς ἧττον δυνήσει τῶν Ἑλλήνων. Traduction de G. Mathieu et E. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1938, modifiée pour le terme ἐπιτηδευμάτων.

1.2.2.11 En résumé

De nombreux éléments que l'on retrouvera dans l'usage platonicien du terme sont déjà présents chez Isocrate. Ainsi, Isocrate justifie dans ses *Discours* l'intérêt porté aux belles occupations par leur capacité à conduire à la vertu les dirigeants politiques, les citoyens et les sujets du roi. De même, le terme *epitêdeumata* n'est pas seulement lié aux coutumes d'une cité, mais aussi aux habitudes de vie ou au genre de vie d'un individu. Outre l'exemple du roi, dont le genre de vie peut être pris comme exemple par ses sujets, de la même manière que le sage sera pris comme exemple par les apprentis philosophes, on retrouve chez Isocrate différents exemples de belles occupations liées au genre de vie d'un seul individu. De manière générale, l'analyse des usages du terme *epitêdeumata* par Isocrate a mis en évidence l'intégration des occupations dans un genre de vie, que celui-ci soit individuel ou collectif. C'est ce sens donné au terme *epitêdeumata* qui sera repris et développé par Platon dans ses dialogues, avec la différence notable que les belles occupations ne seront plus seulement des occupations traditionnelles, mais des occupations propres aux philosophes.

1.2.3 Xénophon

Le terme *epitêdeumata* apparaît une dizaine de fois dans l'œuvre de Xénophon, et prend également chez lui différents sens que l'on trouvait déjà chez Hérodote et Thucydide, ainsi que chez Isocrate[78].

Tout d'abord, le terme peut renvoyer, conformément à son sens étymologique, à une pratique ou une occupation habituelle. Ainsi, dans la *Cyropédie*, Xénophon utilise le terme *epitêdeuma* au singulier pour désigner l'ordre (τὴν εὐθημοσύνην) à respecter dans la tenue de sa maison comme dans la tenue de ses troupes afin d'être efficace dans la recherche d'un objet à la maison ou dans les diverses phases de combat à la guerre[79]. Le terme, que l'on peut traduire ici par « habitude », désigne une manière de se conduire dans toutes les circonstances de la vie quotidienne, que ce soit dans le cadre de la maison ou dans le cadre de l'armée. De même, dans les *Mémorables*[80], Xénophon fait référence aux occupations de la vie quotidienne, les associant

[78] Sur l'utilisation du terme *epitêdeumata* par Xénophon, voir A. Moreno et R. Thomas, *art. cit*., p. 9. Les auteurs se contentent de citer les trois occurrences du terme qui se trouvent dans la *République des Lacédémoniens*, choisissant de mettre en avant le lien étroit entre *epitêdeumata* et *nomoi*. Sur ce point, et la convergence entre Platon, Aristote et Xénophon, qui prennent chacun pour modèle les institutions de Sparte, voir plus bas, p. 130.
[79] Xénophon, *Cyropédie*, VIII, 5, 7, 2.
[80] Xénophon, *Mémorables*, IV, 2, 31, 8.

aux habitudes alimentaires (ποτὰ καὶ βρωτὰ καὶ ἐπιτηδεύματα) comme étant les causes de la santé ou de la maladie. Considérées comme un bien (ἀγαθὸν) lorsqu'elles procurent la santé (τὸ ὑγιαίνειν), elles sont considérées comme un mal (κακόν) lorsqu'elles provoquent la maladie (νοσεῖν). On retrouve la distinction, déjà présente chez Isocrate, entre bons et mauvais *epitêdeumata*. Ce qui est nouveau, cependant, c'est la dimension proprement thérapeutique attribuée aux bonnes occupations.

Le terme renvoie également à plusieurs reprises aux coutumes ancestrales d'une cité, que ce soit celles des Athéniens[81], des Perses[82], ou des Lacédémoniens[83]. Le caractère ancestral de ces coutumes est exprimé de manière très claire par Socrate dans les *Mémorables*. Répondant à la question posée par Périclès concernant le moyen de faire retrouver aux Athéniens leur ancienne vertu (τὴν ἀρχαίαν ἀρετήν), Socrate évoque la nécessité de reprendre les coutumes de leurs ancêtres (τὰ τῶν προγόνων ἐπιτηδεύματα)[84].

Comme chez Isocrate, le terme est également associé à l'éducation morale des citoyens, les us et coutumes de la cité devant mener les citoyens à la vertu. On retrouve cette importance des belles occupations dans l'acquisition de la vertu et dans l'éducation morale des jeunes citoyens dans le discours de Cyrus le Jeune à ses amis vainqueurs du siège de Babylone :

> « Alors, quelle conduite dois-je conseiller, dans quel domaine s'entraîner à la vertu, dans quel domaine la pratiquer ? Je ne désire rien de nouveau, mes amis, sinon que, comme en Perse les Pairs passent leur temps dans leur résidence officielle, de même, je déclare, nous qui sommes ici les Pairs devons adopter exactement la même **conduite** ici que là-bas, tandis que vous observerez attentivement, en le voyant, de votre place, si je remplis toujours mes devoirs, et que moi, du mien, par une observation attentive, je vous contemplerai, avec l'intention d'honorer ceux que je verrai **pratiquer** le beau et le bien. Et puis, les enfants que nous aurons, donnons-leur ici leur éducation : car du même coup nous serons, nous, meilleurs, en voulant nous offrir aux enfants comme le meilleur des exemples, et les enfants, même s'ils le voulaient, auraient du mal à devenir méchants si non seulement ils ne voient ni n'entendent rien de laid, mais s'ils vivent au fil des jours dans la **pratique** du beau et du bien[85]. »

---

[81] *Ibid.*, III, 5, 14, 4.
[82] Xénophon, *Cyropédie*, VII, 5, 86, 6.
[83] Xénophon, *République des Lacédémoniens*, I, 1, 4 ; V, 1, 2 et X, 8, 6.
[84] Xénophon, *Mémorables*, III, 5, 14.
[85] Xénophon, *Cyropédie*, VII, 5, 86, 6 : τί οὖν φημι χρῆναι ποιεῖν καὶ ποῦ τὴν ἀρετὴν ἀσκεῖν καὶ ποῦ τὴν μελέτην ποιεῖσθαι; οὐδὲν καινόν, ὦ ἄνδρες, ἐρῶ· ἀλλ' ὥσπερ ἐν Πέρσαις ἐπὶ τοῖς ἀρχείοις οἱ

Dans ce discours, Cyrus exhorte ses amis à suivre les coutumes perses malgré leur éloignement de leur pays d'origine, afin de continuer à s'exercer à la vertu (τὴν ἀρετὴν ἀσκεῖν). Or, cet exercice de la vertu passe par la pratique des belles et nobles occupations (τὰ καλὰ καὶ τἀγαθὰ ἐπιτηδεύοντας ; καλοῖς κἀγαθοῖς ἐπιτηδεύμασι) que les amis de Cyrus, et Cyrus lui-même, quoique vivant désormais à Babylone, devraient pratiquer. On note la dimension morale des *epitêdeumata*, associés à l'adjectif *kalos kagathos*, dont la portée morale est très forte. Dans le deuxième paragraphe, Cyrus insiste sur l'importance des belles et nobles occupations dans l'éducation des enfants, qui passe par l'imitation des exemples (παραδείγματα) proposés par les habitants plus âgés, c'est-à-dire, comme le précise Cyrus, par la pratique constante (διημερεύοντες) des belles et nobles occupations[86]. On retrouve ici encore cette insistance, déjà présente chez Isocrate, sur l'effort et l'exercice requis par celui qui met en œuvre les belles occupations[87].

Parmi les usages du terme que l'on trouvait déjà chez Isocrate, et que l'on retrouvera chez Platon, il faut noter également les occupations liées à un métier ou un statut social particulier[88]. On retrouve enfin, avec l'exemple des institutions spartiates mises en place par Lycurgue, l'intégration des *epitêdeumata* dans les lois de la cité[89] :

> Quant à l'antiquité reculée de ces lois, elle est évidente, puisque Lycurgue, dit-on, était contemporain des Héraclides. Cependant, malgré cette antiquité, elles ont encore un air

---

ὁμότιμοι διάγουσιν, οὕτω καὶ ἡμᾶς φημι χρῆναι ἐνθάδε ὄντας τοὺς ὁμοτίμους πάντα ἅπερ κἀκεῖ **ἐπιτηδεύειν**, καὶ ὑμᾶς τε ἐμὲ ὁρῶντας κατανοεῖν παρόντας εἰ ἐπιμελόμενος ὧν δεῖ διάξω, ἐγώ τε ὑμᾶς κατανοῶν θεάσομαι, καὶ οὓς ἂν ὁρῶ τὰ καλὰ καὶ τἀγαθὰ **ἐπιτηδεύοντας**, τούτους τιμήσω. καὶ τοὺς παῖδας δέ, οἳ ἂν ἡμῶν γίγνωνται, ἐνθάδε παιδεύωμεν· αὐτοί τε γὰρ βελτίονες ἐσόμεθα, βουλόμενοι τοῖς παισὶν ὡς βέλτιστα παραδείγματα ἡμᾶς αὐτοὺς παρέχειν, οἵ τε παῖδες οὐδ' ἂν εἰ βούλοιντο ῥᾳδίως πονηροὶ γένοιντο, αἰσχρὸν μὲν μηδὲν μήτε ὁρῶντες μήτε ἀκούοντες, ἐν δὲ καλοῖς κἀγαθοῖς **ἐπιτηδεύμασι** διημερεύοντες. Texte édité et traduit par E. Delebecque, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1978.

[86] Sur l'imitation des coutumes ancestrales d'une cité, voir aussi Xénophon, *République des Lacédémoniens*, X, 8, 6. Dans ce passage, les cités étrangères éprouvent de la difficulté à imiter (μιμεῖσθαι) les coutumes de Sparte.

[87] Voir aussi Xénophon, *Mémorables*, III, 9, 14, 2 et 3. Dans ce passage, la mise en œuvre de la plus belle occupation humaine (κράτιστον ἀνδρὶ ἐπιτήδευμα), le bien faire (εὐπραξία), exige à la fois un certain savoir et un certain effort (τὸ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά).

[88] Xénophon, *Banquet*, II, 4, 6 ; *Hiéron*, XI, 5, 2. Dans le *Banquet*, le terme (τῶν ἐλευθερίων ἐπιτηδευμάτων) renvoie aux activités de l'homme libre, par opposition à celles de l'esclave, et en particulier aux exercices de gymnastique. Dans le second passage, le terme est utilisé pour désigner les occupations de celui qui élève les chevaux pour les courses de char.

[89] Xénophon, *République des Lacédémoniens*, I, 1, 4 ; V, 1, 2 et X, 8, 6.

de nouveauté aux yeux des autres peuples ; et, chose des plus étranges, tout le monde loue ces **institutions**, mais les imiter, aucune cité ne le veut[90].

Les belles occupations (τὰ τοιαῦτα ἐπιτηδεύματα), intégrées dans les lois ancestrales des Lacédémoniens (παλαιότατοι οὗτοι οἱ νόμοι), correspondent ici aux coutumes ancestrales ou aux normes sociales partagées par les habitants de Sparte. Traduit par « institutions », le terme *epitêdeumata* est utilisé par Xénophon de manière équivalente au terme *nomoi*. Outre ce lien très fort aux lois, il est intéressant de noter que les belles occupations sont l'objet d'éloges (ἐπαινοῦσι). Mais tandis que dans les discours d'Isocrate, les éloges viennent d'Isocrate lui-même, ici, les éloges viennent des cités étrangères vis-à-vis des coutumes spartiates.

1.3 L'usage platonicien du terme

Chez Platon, le terme est très souvent utilisé, et avec de nombreuses significations. On retrouve la majorité des sens attribués par les historiens Hérodote et Thucydide, ainsi que par Isocrate et Xénophon, mais Platon enrichit davantage encore la palette de sens donnés par les auteurs de la Grèce classique au terme *epitêdeumata*[91]. Dans cette partie de notre étude du terme *epitêdeumata*, nous souhaitons mettre en évidence l'usage philosophique qu'en fait Platon. Quels sont les infléchissements du sens donné au terme *epitêdeumata* par Platon ? Et comment ces différents usages s'intègrent-ils au sein de sa doctrine philosophique et éthique ? Y a-t-il un ou plusieurs usages proprement philosophiques du terme *epitêdeumata* ?

Dans les différents textes de Platon, on retrouve d'une part une dimension politique assez forte des occupations, envisagées dans leur lien étroit avec les lois écrites de la cité et l'éducation morale des citoyens. C'est particulièrement le cas dans les *Lois* et la *République*. D'autre part, on trouve chez Platon une dimension individuelle qui prend de l'importance, en lien avec le devenir de l'âme de l'individu et le mode de vie philosophique, qui se distingue de plus en plus

---

[90] *Ibid.*, X, 8 : ἀλλὰ γὰρ ὅτι μὲν παλαιότατοι οὗτοι οἱ νόμοι εἰσί, σαφές· ὁ γὰρ Λυκοῦργος κατὰ τοὺς Ἡρακλείδας λέγεται γενέσθαι· οὕτω δὲ παλαιοὶ ὄντες ἔτι καὶ νῦν τοῖς ἄλλοις καινότατοί εἰσι· καὶ γὰρ τὸ πάντων θαυμαστότατον ἐπαινοῦσι μὲν πάντες τὰ τοιαῦτα **ἐπιτηδεύματα**, μιμεῖσθαι δὲ αὐτὰ οὐδεμία πόλις ἐθέλει. Traduit par E. Talbot, Paris, Hachette, 1859.

[91] Sur l'utilisation du terme *epitêdeumata* par Platon, voir A. Moreno et R. Thomas, *art. cit.*, p. 4-8. Certains textes majeurs pour l'usage platonicien du terme ne sont pas pris en compte par les auteurs, en particulier le *Banquet*, le *Phèdre* et l'*Hippias Majeur*. Cette lacune est en partie comblée par M. Menchelli (« Isocrate, la condotta di vita e il discorso di Diotima nel *Simposio* di Platone », *art. cit.*), ainsi que par notre analyse des différentes occurrences du terme dans l'ensemble du corpus platonicien. Nous avons également pris en compte les rares commentaires que nous avons trouvés à propos de ce terme dans les traductions des différents dialogues platoniciens parues aux Editions Flammarion.

de la morale et du genre de vie traditionnels. C'est cet aspect qui nous intéresse plus particulièrement, dès lors qu'il justifie notre intérêt pour les *epitêdeumata* dans le cadre de notre étude du mode de vie néoplatonicien. L'étude de l'*Hippias Majeur*, du *Banquet* et du *Phèdre* est déterminante à cet égard. Nous mettrons particulièrement en évidence l'importance de la contemplation et de la pratique des belles occupations dans l'ascension de l'âme vers l'intelligible et la divinisation de l'âme, à partir du *Banquet* et du *Phèdre*, cet usage du terme *epitêdeumata* étant particulièrement important chez les auteurs néoplatoniciens de notre corpus.

1.3.1 Des coutumes ancestrales

Un premier usage du terme *epitêdeumata* commun à l'ensemble des auteurs étudiés jusqu'ici est celui de coutumes ancestrales partagées par les habitants d'une cité. On retrouve ce premier usage du terme chez Platon à plusieurs reprises, et en particulier dans les *Lois*[92]. Très souvent employé de manière synonyme ou associé au terme *nomima*[93], traduit généralement par coutumes ou usages, le terme *epitêdeumata* désigne plus particulièrement les coutumes ancestrales communes aux citoyens d'une cité[94], telles que la pratique des repas pris en commun[95]. A propos de cette pratique, l'étranger d'Athènes précise dans le passage suivant des *Lois* qu'il serait facile pour le législateur d'inscrire cette pratique dans la loi, car la force de l'habitude l'a inscrite dans les coutumes de la cité, malgré les réticences initiales :

> Assurément, cette loi qui étonna, lorsqu'elle est apparue pour la première fois dans vos contrées, dictée, comme cela est vraisemblable, par quelque guerre ou par une autre conjoncture ayant eu le même effet, dis-je, une fois qu'on y eût goûté et qu'on eut par force pris l'habitude des repas en commun, parut être une *coutume* d'une exceptionnelle efficacité pour assurer le salut de ces populations, et c'est ainsi ou à peu près que s'établit chez vous cette **pratique** des repas en commun[96].

---

[92] Platon, *Lois*, 626b2 ; 634a6 ; 636b5 ; 637d4 et e4 ; 638a6 ; 645c2 ; 763b6 ; 793d1 ; 780c2 et 839c7.
[93] Platon, *Hippias Majeur*, 294c9 ; *Protagoras*, 327a3 ; *Lois*, 772b4, 780c2 et 839c7 ; *Lettre VII*, 325d3.
[94] Platon, *République*, 543a3. Dans ce passage, le terme renvoie aux occupations des citoyens de la cité idéale décrite par Platon dans la *République* qui sont communes (τὰ ἐπιτηδεύματα κοινὰ) à l'ensemble des citoyens, en temps de paix comme en temps de guerre.
[95] Platon, *Lois*, 626b2 ; 634a6 et 636b5 ; *République*, 427a7.
[96] Platon, *Lois*, 780b2-c2 : καὶ τοῦτο μὲν δὴ θαυμαστὸν ὄν, ὅτε κατ' ἀρχὰς πρῶτον ἐγένετο ἐν τοῖς παρ' ὑμῖν τόποις, πολέμου τινὸς αὐτό, ὥς γ' εἰκός, νομοθετήσαντος ἤ τινος ἑτέρου τὴν αὐτὴν δύναμιν ἔχοντος πράγματος ἐν ὀλιγανθρωπίαις ὑπὸ πολλῆς ἀπορίας ἐχομένοις, γευσαμένοις δὲ καὶ ἀναγκασθεῖσι χρήσασθαι τοῖς συσσιτίοις ἔδοξεν μέγα διαφέρειν εἰς σωτηρίαν τὸ νόμιμον, καὶ κατέστη δὴ τρόπῳ τινὶ τοιούτῳ τὸ **ἐπιτήδευμα** ὑμῖν τὸ τῶν συσσιτίων. Traduit par L. Brisson et J.-F. Pradeau, dans Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011. Sauf mention contraire, toutes les traductions de Platon

Dans ce passage, le terme *epitêdeumata* désigne la pratique des repas en commun (τὸ ἐπιτήδευμα τὸ τῶν συσσιτίων), que l'habitude a transformé en coutume (τὸ νόμιμον). On retrouve ainsi le caractère habituel associé à l'étymologie du terme *epitêdeumata*, employé ici de manière synonyme avec le terme *nomima*[97].

Désignant les us et coutumes d'une cité, le terme est également associé par Platon aux lois écrites de la cité, comme cela était déjà le cas chez Isocrate et Xénophon. Ainsi, dans la *République*, au début du livre VI, Socrate précise à Glaucon le rôle des gardiens de la cité idéale : garder les lois et les coutumes des cités (νόμους τε καὶ ἐπιτηδεύματα πόλεων)[98]. Associé aux lois de la cité, le terme *epitêdeumata* peut ici être traduit par « coutumes », comme le fait G. Leroux, dès lors qu'il y a une correspondance étroite entre les coutumes ancestrales et les lois de la cité. L'association des deux termes renforce l'idée de tradition que les gardiens de la cité idéale doivent conserver.

1.3.2 L'intégration des epitêdeumata *dans les lois de la cité est-elle nécessaire ?*

Comme pour Isocrate et Xénophon, les *epitêdeumata* sont étroitement liées aux lois (*nomoi*) : la collocation des deux termes est fréquente[99], et ils sont parfois utilisés de manière équivalente[100]. Comprises dans le sens de coutumes ancestrales, les *epitêdeumata* peuvent en effet être intégrées dans les lois de la cité, comme le suggère l'Etranger d'Athènes dans l'extrait des *Lois* que nous venons de citer[101], ou comme le soutient Protagoras à propos de la morale

---

sont issues de ce volume des *Œuvres complètes* de Platon. Pour le texte grec, nous utilisons l'édition de J. Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1900-1907.

[97] Dans la seule note portant sur le terme *epitêdeumata* de leur traduction des *Lois*, L. Brisson et J.-F. Pradeau confirment la proximité sémantique entre *epitêdeumata* (« occupations »), *nomima* (« coutumes non écrites »), *patrioi nomoi* (« lois des ancêtres »), *arkhaia nomima*, (« coutumes ancestrales »), *êthê* (« mœurs ») et *ethismata* (« usages » ou « habitudes »), pointant du doigt le caractère habituel des pratiques désignées par ces termes d'une part, ainsi que leur caractère plus ou moins normatif : Platon, *Les Lois, Livres VII à XII*, Paris, Flammarion, 2006, note 24 p. 301. Nous reviendrons plus bas sur la question de l'inscription de ces pratiques dans les lois écrites de la cité, p. 76-ss.

[98] Platon, *République*, 484b10. Le terme *epitêdeumata* peut également désigner, comme c'est le cas dans les *Lois* (962c6), une institution ayant pour objectif la sauvegarde des lois de la cité. Dans ce passage, le terme est utilisé de manière synonyme avec le terme φυλακτήριον, traduit par « instance de sauvegarde » par L. Brisson et J.-F. Pradeau.

[99] De manière significative mais non exhaustive, les termes *epitêdeumata* et *nomoi* sont associés dans les passages suivants : *Banquet*, 209a-e et 210c3 ; *Gorgias* 474e6 ; *Hippias Majeur*, 295d5, 298b2 et 298d1 ; *République*, 484b10 et 502b7.

[100] Dans le *Banquet* (211c5), le terme *epitêdeumata* recouvre les belles lois ou règles de conduite (*nomoi*), préalablement associées aux belles occupations (209a-e et 210c3). Sur cette association, voir le commentaire de ce passage dans la sous-partie consacrée à l'analyse du *Banquet*.

[101] Platon, *Lois*, 780b2-c2.

traditionnelle dans le dialogue éponyme[102]. C'est l'opinion défendue par Platon dans les *Lois*, comme nous allons le voir. Mais cette intégration des coutumes ancestrales dans les lois n'est pas toujours nécessaire pour Platon, qui soutient, dans la *République*, que les coutumes ancestrales, même si elles ne sont pas écrites, font de toute façon office de lois pour les habitants de la cité idéale décrite par Socrate :

> Quant à moi, repris-je, j'ai pour ma part pensé que le véritable nomothète n'avait pas à s'occuper de ce genre de *lois*, ni même à en traiter au sujet de la constitution politique, qu'il s'agisse d'une mauvaise constitution, parce que cela est inutile et n'apporte rien ; dans le cas d'une bonne constitution, d'abord parce que n'importe qui découvrira ces dispositions, et ensuite parce que ces dispositions découlent spontanément des **occupations** établies antérieurement[103].

Dans ce passage, Socrate maintient qu'il n'est pas utile pour le législateur de discuter de législations particulières dans les cités qui possèdent une bonne constitution car celles-ci découleront automatiquement (αὐτόματα) des occupations établies antérieurement (ἐκ τῶν ἔμπροσθεν ἐπιτηδευμάτων), c'est-à-dire des coutumes ancestrales faisant office de lois non écrites.

Ce passage se situe précisément à un moment du dialogue où Socrate met en évidence les défauts des lois écrites et immuables[104]. Le contexte général de la *République*, et le caractère idéal de la cité élaborée dans ce dialogue par Platon – une cité dirigée par les gardiens-philosophes –, explique très probablement cette opinion de Socrate sur l'insertion des occupations dans les lois, et la différence de traitement de la relation ἐπιτηδεύματα – νόμοι qui se dégage de la lecture de la *République* et des *Lois*. Dans les *Lois*, en effet, Socrate et ses interlocuteurs discutent de la mise en œuvre concrète et donc approximative du modèle de l'état

---

[102] Platon, *Protagoras*, 327a3.

[103] Platon, *République*, 427a2-7 : Ἐγὼ μὲν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, τὸ τοιοῦτον εἶδος νόμων πέρι καὶ πολιτείας οὔτ' ἐν κακῶς οὔτ' ἐν εὖ πολιτευομένῃ πόλει ᾤμην ἂν δεῖν τὸν ἀληθινὸν νομοθέτην πραγματεύεσθαι, ἐν τῇ μὲν ὅτι ἀνωφελῆ καὶ πλέον οὐδέν, ἐν δὲ τῇ ὅτι τὰ μὲν αὐτῶν κἂν ὁστισοῦν εὕροι, τὰ δὲ ὅτι αὐτόματα ἕπεισιν ἐκ τῶν ἔμπροσθεν **ἐπιτηδευμάτων**. Traduit par G. Leroux, dans Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011.

[104] *Ibid.*, IV, 425b-427a. Voir aussi *Politique*, 293c-295b. Dans les deux cas, Platon signale qu'il n'y a pas besoin de légiférer sur les bonnes et les mauvaises occupations lorsque les gouvernants sont eux-mêmes doués de la science politique et capables de s'adapter aux circonstances particulières, ce que la rigidité de la loi ne permet pas. Dans cette perspective, l'usage de la loi est secondaire dans l'exercice de l'autorité par le bon dirigeant, c'est-à-dire, précisément, celui qui possède cette science.

idéal[105], tandis que dans la *République*, Platon cherche à définir la justice en elle-même et à déterminer la cité idéalement juste[106]. Or, dans le cadre d'une cité idéale, dont les dirigeants sont également philosophes, il n'est pas nécessaire de tout insérer dans la législation. Par opposition, la cité élaborée par Platon dans les *Lois* repose sur l'édiction des lois et le respect des lois édictées par les citoyens[107]. Cette importance des lois explique en grande partie l'intégration des usages et coutumes dans les lois[108]. Plus encore, Platon souligne à plusieurs reprises qu'aucun aspect de la vie quotidienne des citoyens ne doit être soustrait à la loi[109]. Dans ce cadre, les *epitêdeumata* font bien partie des lois écrites.

Au livre X de la *République*, au sein même de sa critique des poètes, considérés par Socrate comme de simples imitateurs (μιμητὴν), celui-ci rappelle l'importance politique et sociale, mais aussi morale, des belles occupations, et l'importance, de ce fait, des législateurs dans l'éducation des citoyens :

> « Cher Homère, s'il est vrai qu'en ce qui a trait à la vertu, tu ne sois pas en troisième position par rapport à la vérité, et que tu ne sois pas non plus un artisan qui se consacre à la fabrication de simulacres – une définition que nous avons proposée pour l'imitateur - ; s'il est vrai que tu te trouves en deuxième position, et que tu aies été capable de définir quelles **occupations** sont en mesure de rendre les hommes meilleurs ou pires, dans la vie privée et dans la vie publique, dis-nous laquelle parmi les cités a vu son administration améliorée grâce à toi, comme Lacédémone l'a été grâce à Lycurgue, et

---

[105] Platon, *Lois*, V, 739b8-c2 et d6-e4.

[106] Sur la différence dans l'objectif des *Lois* et de la *République* d'une part, et dans la définition de la justice dans la *République* et son application dans les *Lois* d'autre part, voir R. F. Stalley, « La justice dans les *Lois* de Platon », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 16, n° 2, 2002, p. 229-246. Voir aussi J. Annas, *Virtue and Law in Plato and beyond*, Oxford, Oxford University Press, 2017, chapitres 2-4, p. 9-119.

[107] Sur le rôle des lois dans l'éducation morale des citoyens, voir Platon, *Lois*, VII, 792c-793e ; *Politique*, 300b-c, et le commentaire de ces deux passages par J.-F. Pradeau, « La loi est la production coutumière des mœurs. Remarques sur les *Lois* (VII 792c-793e) et le *Politique* (300bc) de Platon », *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, vol. 11, 2001, p. 9-21. Sur la loi comme fondement de l'ordre dans la cité, voir aussi Platon, *Lois*, 780a1-7 (passage cité et commenté plus bas, p. 76) ; 797e-798b. Sur l'importance des lois dans la conduite de la cité, et sa complémentarité avec l'éducation des citoyens comme double moyen d'action sur l'âme des citoyens pour les dirigeants de la cité, voir J.-F. Pradeau, *Platon et la cité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 129-160.

[108] Sur l'insertion des usages et coutumes dans la loi, et l'objection de Platon au droit coutumier, voir Platon, *Lois*, 792c-793d ; 803a-b et 858b. Voir aussi les notes de L. Brisson et J.-F Pradeau à cet égard dans Platon, *Les Lois*, *Livre VII à XII*, *op. cit*., note 24, p. 301-302 et note 26 p. 302.

[109] Platon, *Lois*, 780a1-7 ; 790b-c. Sur ce point, voir aussi Platon, *Les Lois, Livres I à VI*, Paris, Flammarion, 2006, note 173, p. 422 ; Platon, *Les Lois, Livres VII à XII, op. cit*., note 13, p. 301.

quantité de cités, grandes et petites, grâce à plusieurs autres dirigeants. Quelle cité reconnaît que tu as été un bon législateur et que tu lui as été utile ? L'Italie et la Sicile ont eu Charondas, et nous, nous avons eu Solon. Mais pour toi de quelle cité s'agit-il ? »[110]

Ce passage de la *République* participe à la justification du bannissement de la poésie de la cité idéale. L'argument de Socrate est intéressant pour notre propos car il oppose l'action des poètes à celle des législateurs. Le législateur a pour but, en effet, d'intégrer dans les lois de la cité les occupations (ἐπιτηδεύματα) permettant d'améliorer la cité en rendant les hommes meilleurs (βελτίους ἀνθρώπους ποιεῖ). Homère est jugé sévèrement par Socrate car il n'a pas été capable de faire cela, c'est-à-dire de rendre une cité meilleure (βέλτιον), contrairement aux législateurs Lycurgue, Solon et Charondas. Déjà présent chez Isocrate et Xénophon, le caractère politique, social et moral de ces occupations définies par le bon législateur (νομοθέτην ἀγαθὸν) est réaffirmé ici par Platon : liée au salut de la cité et à l'éducation morale des citoyens, la pratique des *epitêdeumata* permet aux citoyens de progresser dans la vertu (ἀρετῆς)[111]. En ce qui concerne l'utilité de ces occupations, Socrate précise dans l'extrait ci-dessus que les occupations inscrites dans les lois par le bon législateur ont pour but d'améliorer les hommes dans la vie privée *et* dans la vie publique (ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ), confirmant ainsi la double orientation des *epitêdeumata* – individuelle et sociale ou politique.

On trouve ainsi en germe, dans la *République*, l'idée qui sera développée à plusieurs reprises dans les *Lois*, selon laquelle les *epitêdeumata* devraient être intégrées dans les lois écrites de la cité. Dans les *Lois*, l'Etranger d'Athènes rappelle en effet l'intérêt d'édicter des lois pour ordonner la vie privée des individus, et non seulement pour diriger leurs activités officielles et publiques :

---

[110] Platon, *République*, X, 599d2-e3 : "Ὦ φίλε Ὅμηρε, εἴπερ μὴ τρίτος ἀπὸ τῆς ἀληθείας εἶ ἀρετῆς πέρι, εἰδώλου δημιουργός, ὃν δὴ μιμητὴν ὡρισάμεθα, ἀλλὰ καὶ δεύτερος, καὶ οἷός τε ἦσθα γιγνώσκειν ποῖα **ἐπιτηδεύματα** βελτίους ἢ χείρους ἀνθρώπους ποιεῖ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, λέγε ἡμῖν τίς τῶν πόλεων διὰ σὲ βέλτιον ᾤκησεν, ὥσπερ διὰ Λυκοῦργον Λακεδαίμων καὶ δι' ἄλλους πολλοὺς πολλαὶ μεγάλαι τε καὶ σμικραί; σὲ δὲ τίς αἰτιᾶται πόλις νομοθέτην ἀγαθὸν γεγονέναι καὶ σφᾶς ὠφεληκέναι; Χαρώνδαν μὲν γὰρ Ἰταλία καὶ Σικελία, καὶ ἡμεῖς Σόλωνα· σὲ δὲ τίς;"

[111] Sur l'acquisition des vertus comme objectif principal des législateurs : Platon, *Lois*, 632d9-e7 ; 635e4a-636e3 et 673e3-674a3 (passage cité et commenté plus bas, p. 101-102).

> Quiconque se met en tête d'édicter des lois pour la cité sur la conduite à tenir dans la vie quant à l'exercice des fonctions officielles et publiques, et qui s'imagine qu'il n'en faut pas pour les actes privés dans la mesure où ce serait là une contrainte, et qui permet alors aux individus de vivre toute la journée à leur guise, et qui, au lieu de mettre de l'ordre partout, laisse aller la vie privée sans lui donner de lois en estimant que les individus consentiront du moins à conformer leurs activités officielles et publiques aux lois, celui-là ne réfléchit pas comme il faut[112].

Pour Platon, les activités publiques (τὰ δημόσια καὶ κοινὰ) comme les actions privées (τὰ ἴδια) des individus de la cité idéale devraient être mises en ordre (τάξεως) par les lois (νόμων) de la cité. Dans ce passage, le terme *epitêdeumata* n'apparaît pas, mais la pratique des repas en commun est prise comme exemple dans la suite du texte pour justifier ces propos de l'Etranger d'Athènes[113]. Partie intégrante des lois de la cité, en particulier celle des *Lois*, les belles occupations ont ainsi une place importante non seulement dans la vie publique des citoyens, mais aussi dans leur vie privée. Nous reviendrons plus bas (p. 95-ss) sur cette place des belles occupations dans la conduite de vie vertueuse de l'individu et dans la perspective du salut de l'âme. Il suffit, pour le moment, de noter l'intégration des occupations utiles au développement moral de l'individu dans les lois de la cité et la dimension politique et sociale de ces occupations.

1.3.3 La dimension politique et sociale des epitêdeumata

Si l'intégration des coutumes ancestrales dans les lois de la cité idéale décrite par Platon dans la *République* n'est pas nécessaire, l'intégration de certaines occupations dans les pratiques communes aux citoyens d'une cité est essentielle à la sauvegarde de la cité imaginée dans les *Lois*. Dans ce dialogue, la dimension sociale et politique des *epitêdeumata* apparaît ainsi très clairement : cet ensemble de prescriptions législatives, dont le but est la sauvegarde de la cité et l'acquisition de la vertu par la cité tout entière[114], donne en effet une grande place aux

---

[112] Platon, *Lois*, 780a1-7 : Ὅστις δὴ διανοεῖται πόλεσιν ἀποφαίνεσθαι νόμους, πῇ τὰ δημόσια καὶ κοινὰ αὐτοὺς χρὴ ζῆν πράττοντας, τῶν δὲ ἰδίων ὅσον ἀνάγκη μηδὲ οἴεται δεῖν, ἐξουσίαν δὲ ἑκάστοις εἶναι τὴν ἡμέραν ζῆν ὅπως ἂν ἐθέλῃ, καὶ μὴ πάντα διὰ τάξεως δεῖν γίγνεσθαι, προέμενος δὲ τὰ ἴδια ἀνομοθέτητα, ἡγεῖται τά γε κοινὰ καὶ δημόσια ἐθελήσειν αὐτοὺς ζῆν διὰ νόμων, οὐκ ὀρθῶς διανοεῖται.
[113] *Ibid.*, 780b2-c2 : passage cité et commenté plus haut, p. 71-72, concernant l'intégration des coutumes ancestrales dans les lois de la cité.
[114] Sur cet objectif éthique des *Lois*, et la dimensin pédagogique qu'elle sous-tend (formation à la vertu), voir L. Brisson et J.-F. Pradeau, *Les* Lois *de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 27-31.

occupations. Mais que celles-ci soient inscrites dans les lois ou non, ce qui importe surtout, c'est le fait qu'elles soient partagées par l'ensemble de la population d'une cité.

Pour Platon, les occupations assurent en effet la cohésion de la cité et de fait, sa sauvegarde, de pair avec les lois et les coutumes partagées par les habitants de la cité[115] :

> Voici donc quelles doivent être nos réflexions, Clinias, pour lier ensemble toutes les pièces de ta nouvelle cité, en ne négligeant dans la mesure du possible aucun élément ni grand ni petit, de tout ce qu'on nomme « lois » et « coutumes » ou « ***conduites*** ». Car c'est de l'ensemble de ces éléments que dépend la cohésion d'une cité, et ni les lois ni les coutumes ne peuvent être stables les unes sans les autres, si bien qu'il ne faut pas nous étonner de voir une foule de coutumes et d'usages apparemment insignifiants affluer dans notre législation et en augmenter l'étendue[116].

Dans ce passage, le terme *epitêdeumata*, traduit par « conduites », désigne les occupations communes aux citoyens d'une cité et formant, avec les lois et les coutumes (νόμους ἢ ἔθη ἢ ἐπιτηδεύματα), l'ensemble des éléments stables (μόνιμα) assurant la cohésion de la cité (πᾶσι γὰρ τοῖς τοιούτοις πόλις συνδεῖται). Dans un autre passage des *Lois*, la chasse est prise comme exemple d'occupation non seulement plaisante, mais d'utilité publique, dès lors que la connaissance du territoire impliquée par cette occupation participe à la sauvegarde de la cité (πόλιν σῴζειν)[117]. Plus loin, la pratique des repas en commun, que Platon souhaite rendre accessible aux hommes comme aux femmes[118], est prise comme exemple d'occupation assurant le bonheur de la cité (πόλεως εὐδαιμονίαν)[119]. De même, les exercices du gymnase, les combats

---

[115] Sur l'importance des occupations et des lois dans le bon fonctionnement de la cité idéale : Platon, *République*, 502b7.

[116] Platon, *Lois*, 793c5-d5 : ἃ δὴ διανοουμένους ἡμᾶς, ὦ Κλεινία, σοὶ δεῖ τὴν πόλιν καινὴν οὖσαν πάντῃ συνδεῖν, μήτε μέγα μήτε σμικρὸν παραλιπόντας εἰς δύναμιν ὅσα νόμους ἢ ἔθη τις ἢ **ἐπιτηδεύματα** καλεῖ· πᾶσι γὰρ τοῖς τοιούτοις πόλις συνδεῖται, ἄνευ δὲ ἀλλήλων ἑκάτερα τούτων οὐκ ἔστιν μόνιμα, ὥστε οὐ χρὴ θαυμάζειν ἐὰν ἡμῖν πολλὰ ἅμα καὶ σμικρὰ δοκούντων εἶναι νόμιμα ἢ καὶ ἐθίσματα ἐπιρρέοντα μακροτέρους ποιῇ τοὺς νόμους.

[117] *Ibid.*, 763b1-c2.

[118] Nous reviendrons plus bas, p. 85-ss, sur l'égalitarisme platonicien, qui caractérise à plusieurs reprises la description des belles occupations par Platon.

[119] *Ibid.*, 781b4-6 : « Il vaudrait mieux, pour le bonheur de la cité, revenir sur ce point, et y mettre de l'ordre et régler toutes ces pratiques sans établir une distinction entre hommes et femmes. » τοῦτ' οὖν ἐπαναλαβεῖν καὶ ἐπανορθώσασθαι καὶ πάντα συντάξασθαι κοινῇ γυναιξί τε καὶ ἀνδράσιν **ἐπιτηδεύματα** βέλτιον πρὸς πόλεως εὐδαιμονίαν· On retrouve dans la suite du texte cette importance accordée au bonheur et que permet l'intégration des occupations individuelles et collectives dans les lois de la cité

à mains nues ou les épreuves d'endurance sont intégrés dans les lois de Sparte et de Crète, et cette intégration se justifie, selon l'étranger d'Athènes, par la capacité de ces occupations à conduire les citoyens à la vertu[120]. Les occupations mentionnées ici montrent que les *epitêdeumata* en question correspondent à des occupations partagées par les habitants de telle ou telle cité, proches de coutumes ancestrales, et non d'occupations propres à un individu ou à un genre de vie philosophique, par exemple. La particularité des *Lois* consiste, en effet, à établir dans les lois de la cité ce type d'occupations, comme nous l'avons vu. Ainsi, l'interdiction du prêt à intérêt, l'interdiction de posséder or et argent, l'absence de dot et la demande de permission pour aller à l'étranger feront partie des lois de la cité établies par les protagonistes du dialogue platonicien[121]. Ces pratiques ne sont pas seulement des habitudes privées et individuelles, mais des pratiques communes à l'ensemble des habitants d'une cité, réglées par des lois, et sur lesquelles reposent l'existence de la cité ainsi que la vertu des citoyens[122].

Le passage suivant de la *Lettre VII* met également en évidence l'incidence des bonnes et des mauvaises occupations sur l'existence de la cité et les mœurs de ses habitants[123]. Platon insiste

---

(790b-c). Sur le lien étroit entre les occupations prescrites par le législateur et le bonheur de la cité, voir aussi *Lois*, 637e4 et 858e2.

[120] *Ibid.*, I, 632e-633c. Dans ce passage, les repas en commun, les exercices du gymnase, la chasse, les combats à mains nues et autres épreuves d'endurance sont considérés comme des occupations favorisant le courage (632d9-e1 : τὰ τῆς ἀνδρείας ἐπιτηδεύματα).

[121] *Ibid.*, V, 741e-742d. Il est intéressant de noter que dans ce passage, Platon affirme une nouvelle fois que le dessein du législateur doit être non pas de rendre la cité la plus puissante ou la plus riche, mais la meilleure et la plus heureuse possible (ἀρίστην καὶ εὐδαιμονεστάτην). Sur le bonheur comme fin de la législation, voir aussi *Lois*, 781b4-6 et 790b-c.

[122] Platon, *Protagoras*, 327a-c. Dans ce passage, Protagoras fait reposer l'existence d'une cité sur l'enseignement de la justice et de la vertu aux citoyens, justifiant ainsi leur inscription dans les lois et surtout l'importance de l'éducation des enfants par les parents. Nous reviendrons plus bas, p. 101-ss, sur le rôle des *epitêdeumata* (que celles-ci soient inscrites ou non dans les lois de la cité) dans l'acquisition de la vertu.

[123] Comme le signale L. Brisson, l'authenticité des *Lettres* de Platon est difficile à établir. Pour L. Brisson, la seule lettre très probablement authentique serait la *Lettre* VII. La *Lettre* VIII serait peut-être authentique. Sur le contexte historique et l'authenticité des *Lettres* de Platon, voir L. Brisson, « Introduction », dans Platon, *Lettres*, Paris, Flammarion, 2004 [1ère édition 1987], p. 9-56, en particulier p. 10-21 (sur l'authenticité des *Lettres*). Pour un tableau comparatif des prises de position concernant l'authenticité des *Lettres*, voir aussi p. 70. Sur l'authenticité de la *Lettre* VII, voir aussi la notice de la Lettre VII écrite par L. Brisson, dans Platon, *Lettres*, *op. cit.*, « Lettre VII – notice », p. 138-150.
Dans la *Lettre* VII, Platon détaille les circonstances historiques dans lesquelles se sont formées ses convictions politiques sur le bon gouvernement d'une cité (à Athènes, tout d'abord, sous le régime des Trente, puis à Syracuse, auprès des tyrans Denys I et Denys II) et dans lesquelles il a pu mettre en pratique ces mêmes convictions (en particulier à travers son intervention dans les affaires politiques de Syracuse, en Sicile). Que ce soit à travers l'enseignement philosophique prodigué à Dion ou à travers les conseils prodigués à Denys II, le récit autobiographique de Platon confirme l'importance de l'éducation philosophique des dirigeants politiques, et l'importance, en particulier, du genre de vie de ces dirigeants. Tandis que Dion, suivant l'enseignement de Platon, sera capable de changer de mode de

en effet sur l'importance des occupations pour la stabilité de la cité, ainsi que pour l'acquisition de la vertu par les individus :

> […] vivre en s'empiffrant deux fois par jour et ne jamais se trouver au lit seul la nuit, sans compter toutes les **pratiques** qu'entraîne ce genre de vie, voilà, en effet, des mœurs qui ne permettront jamais à aucun homme au monde, qui les aurait **pratiquées** depuis l'enfance, de devenir sage – il n'est pas de nature exceptionnelle où l'on trouve ce mélange – et encore moins de devenir un jour tempérant. Et, bien entendu, on pourrait tenir le même langage pour toute autre vertu. De même aucune cité, même si elle est régie par des lois qui ne sont pas n'importe lesquelles, ne pourra connaître la tranquillité, si les citoyens s'imaginent qu'il faut en tout dépenser à l'excès, et si par ailleurs ils estiment que, vivant dans une oisiveté totale, ils ne doivent s'adonner qu'aux banquets et aux beuveries, sans compter le soin qu'ils apportent à poursuivre les plaisirs de l'amour pour lesquels ils se donnent beaucoup de peine. Forcément, au contraire, ces cités ne cesseront jamais d'être en révolution, passant de la tyrannie à l'oligarchie et à la démocratie […][124].

On retrouve dans ce passage la double incidence des occupations sur le salut de la cité et de ses habitants. Premièrement, les mœurs (τῶν ἐθῶν) et les occupations (ἐπιτηδεύματα) associées au genre de vie (τῷ βίῳ) pratiqué depuis l'enfance (ἐκ νέου ἐπιτηδεύων) par les habitants d'une cité sont primordiales dans l'acquisition par les individus de la sagesse (φρόνιμος), de la tempérance (σώφρων) et des autres vertus (τῆς ἄλλης ἀρετῆς). En outre, les mœurs et les occupations des citoyens déterminent la tranquillité (ἠρεμήσαι) de la cité, c'est-à-dire, comme Platon le précise à la fin de l'extrait, la stabilité du régime politique et des institutions, par opposition à un état de révolution permanente (μεταβαλλούσας μηδέποτε λήγειν). Platon remet

---

vie (327b), s'opposant aux mœurs des habitants de Syracuse (326b8-d5), Denys II sera incapable de changer de comportement et d'adopter le mode de vie sobre que lui conseille d'adopter Platon (330a-b ; 331e-333a ; 340d-341a).

[124] Platon, *Lettre VII*, 326b8-d5 : […] δίς τε τῆς ἡμέρας ἐμπιμπλάμενον ζῆν καὶ μηδέποτε κοιμώμενον μόνον νύκτωρ, καὶ ὅσα τούτῳ **ἐπιτηδεύματα** συνέπεται τῷ βίῳ· ἐκ γὰρ τούτων τῶν ἐθῶν οὔτ' ἂν φρόνιμος οὐδείς ποτε γενέσθαι τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἀνθρώπων ἐκ νέου **ἐπιτηδεύων** δύναιτο—οὐχ οὕτως θαυμαστῇ φύσει κραθήσεται—σώφρων δὲ οὐδ' ἂν μελλήσαι ποτὲ γενέσθαι, καὶ δὴ καὶ περὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς ὁ αὐτὸς λόγος ἂν εἴη, πόλις τε οὐδεμία ἂν ἠρεμήσαι κατὰ νόμους οὐδ' οὐστινασοῦν ἀνδρῶν οἰομένων ἀναλίσκειν μὲν δεῖν πάντα εἰς ὑπερβολάς, ἀργῶν δὲ εἰς ἅπαντα ἡγουμένων αὖ δεῖν γίγνεσθαι πλὴν ἐς εὐωχίας καὶ πότους καὶ ἀφροδισίων σπουδὰς διαπονουμένας· ἀναγκαῖον δὲ εἶναι ταύτας τὰς πόλεις τυραννίδας τε καὶ ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας μεταβαλλούσας μηδέποτε λήγειν […]. Traduit par L. Brisson, dans Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011.

ainsi en cause le fait que de bonnes lois suffiraient à sauvegarder la cité, et met en avant l'incidence politique et sociale du genre de vie pratiqué par les citoyens d'une cité (et des occupations qui y sont associées)[125]. Que les occupations fassent partie intégrante des lois écrites ou non, les deux dernières citations commentées montrent l'effet politique et social des occupations sur le devenir de la cité et de ses habitants. Cet effet se retrouve également dans la cité idéale établie par Platon dans la *République*, comme nous le verrons par la suite au moment d'étudier le lien des différentes occupations aux différentes fonctions attribuées aux habitants de la cité idéale.

1.3.4 Occupations, fonctions dans la cité et dispositions naturelles : la place des epitêdeumata *dans la* République *de Platon*

Dans la *République*, Platon développe ce lien étroit entre les occupations d'un individu et la fonction qu'il occupe dans la cité, en mettant le doigt, notamment, sur les dispositions naturelles requises pour exercer ces fonctions[126].

La cité idéale décrite par Platon dans la *République* exige, pour son bon fonctionnement, que chacun occupe une fonction spécifique et exerce les occupations propres à cette fonction[127]. Un des arguments avancés par Platon en faveur de cette spécialisation est le fait qu'on ne peut se consacrer de manière satisfaisante à plusieurs occupations en même temps :

- Considère à présent le point suivant, Adimante : faut-il que nos gardiens soient experts dans l'art de l'imitation ou non ? Ne découle-t-il pas de ce que nous avons dit précédemment que chacun ne pourrait se consacrer de manière satisfaisante qu'à

---

[125] Le contexte historique évoqué par Platon dans la *Lettre* VII montre également l'incidence du genre de vie des dirigeants d'une cité sur la stabilité de celle-ci, le tyran Denys II, incapable de suivre l'enseignement de Platon et de changer de mode de vie étant le contre-exemple parfait du bon dirigeant. Sur les rapports de Platon avec Denys IdeI, et par contraste, les rapports de Platon avec Dion, voir L. Brisson, « Lettre VII – notice », dans Platon, *Lettres*, *op. cit*., p. 159-163.

[126] La seule note de G. Leroux mentionnant le terme *epitêdeumata* dans sa traduction de la *République* aux éditions Flammarion mentionne précisément ce sens du terme *epitêdeuma*, à savoir « l'office particulier de chaque fonction ». G. Leroux rappelle également à cette occasion le lien étroit entre chaque fonction et les dispositions naturelles de la personne qui exerce cette fonction : Platon, *La République*, Paris, Flammarion, 2004, note 79, p. 558.

[127] Platon, *République*, 502b7. Voir aussi *République*, 433a-d et 434b-435b. Platon définit la justice comme le fait de s'occuper de sa tâche propre plutôt que de se disperser dans des tâches diverses (433a). Les trois groupes principaux mis en évidence par Platon dans la *République* sont les artisans, les gardiens et les philosophes-rois. La cité est juste lorsque ces trois groupes exercent leur tâche propre (435b). Sur la notion de tâche propre ou de fonction propre dans la cité idéale définie par Platon dans la *République*, voir G. Vlastos, « The Theory of Social Justice in the *polis* in Plato's *Republic* », dans E. North (ed.), *Interpretations of Plato. A Swarthmore Symposium*, Leiden, Brill, 1977, p. 1-40.

une **occupation** unique, et non à plusieurs, et que s'il entreprenait de toucher à plusieurs, il échouerait dans toutes, en tout cas s'il s'agit d'y acquérir une certaine réputation ?

- Comment faire autrement[128] ?

Dans ce passage, le terme *epitêdeuma*, utilisé au singulier, désigne l'occupation propre à la fonction occupée dans la cité, par exemple la fonction de gardien. Pour Platon, un individu ne peut se consacrer de manière satisfaisante (καλῶς) qu'à une seule occupation (ἓν ἐπιτήδευμα). Ici, le terme *epitêdeuma* pourrait être traduit par fonction ou métier. Les exemples donnés par Socrate ici vont dans ce sens : gardien (fonction) et poète (art ou métier). Ainsi, les gardiens de la cité ne peuvent être de bons gardiens et en même temps être poètes. Platon insiste sur ce point dans la suite du texte en précisant que même en tant qu'expert dans l'art de l'imitation, le même poète ne pourra pratiquer avec succès la comédie et la tragédie[129]. L'adverbe καλῶς associé à la pratique d'une occupation accentue le fait qu'une occupation peut être bien accomplie ou non, et la nécessité, pour l'individu qui la pratique, de s'y consacrer entièrement. En outre, la suite du texte insiste sur le fait que certaines occupations sont dignes d'intérêt et de grande valeur (τῶν ἀξίων ἐπιτηδευμάτων)[130]. Platon opère donc ici une double distinction entre une occupation bien accomplie ou non d'une part, et entre une occupation digne d'intérêt ou non d'autre part[131].

Dans le *Timée*, dont les premières pages reprennent les conclusions de la *République* concernant la constitution la meilleure et quelle sorte d'hommes elle exige, Platon réaffirme ce lien étroit entre l'occupation principale d'un individu et sa fonction dans la cité :

- [Socrate] Or, dans une cité organisée, n'avons-nous pas commencé par mettre à part du groupe de ceux qui ont pour mission de la défendre le groupe que forment les paysans et tous ceux qui pratiquent d'autres techniques ?
- [Timée] Si.

---

[128] Platon, *République*, III, 394e1-7 :
- Τόδε τοίνυν, ὦ Ἀδείμαντε, ἄθρει, πότερον μιμητικοὺς ἡμῖν δεῖ εἶναι τοὺς φύλακας ἢ οὔ· ἢ καὶ τοῦτο τοῖς ἔμπροσθεν ἕπεται, ὅτι εἷς ἕκαστος ἓν μὲν ἂν **ἐπιτήδευμα** καλῶς ἐπιτηδεύοι, πολλὰ δ' οὔ, ἀλλ' εἰ τοῦτο ἐπιχειροῖ, πολλῶν ἐφαπτόμενος πάντων ἀποτυγχάνοι ἄν, ὥστ' εἶναί που ἐλλόγιμος;
- Τί δ' οὐ μέλλει;
[129] *Ibid.*, 395a5.
[130] *Ibid.*, 395a2.
[131] Pour Platon, la meilleure occupation est celle des gardiens-philosophes : *Ibid.*, VI, 489d1.

- [Socrate] Et, conformément à la nature, nous avons attribué à chaque citoyen une **tâche** et une seule, celle qui lui était appropriée[132].

Conformément à ce qui a été défendu par Platon dans la *République*[133], chaque citoyen fait partie d'un groupe déterminé (ici le groupe des gardiens ou le groupe des paysans et des artisans), et se voit ainsi attribué une tâche ou occupation unique (ἓν μόνον ἐπιτήδευμα), selon la fonction qu'il occupe dans la cité[134]. On retrouve cette insistance de Platon sur la nécessité de ne pas se disperser et de se spécialiser dans une tâche particulière pour bien remplir sa fonction. En outre, la répartition des occupations est étroitement liée aux dispositions naturelles de l'individu, puisque c'est conformément à la nature (κατὰ φύσιν) que l'individu se voit attribué telle ou telle occupation. Ainsi, pour occuper la fonction de gardien, l'âme d'un individu doit posséder deux qualités naturelles : elle doit être pleine de fougue (θυμοειδῆ) et tendre vers le savoir (φιλόσοφον)[135]. La suite du texte précise quelle sera l'occupation principale des gardiens, faisant écho à la dimension morale du terme *epitêdeumata* : la pratique de la vertu (ἐπιμέλειαν ἀρετῆς)[136]. Cette pratique sera continuelle (διὰ παντός) et sera l'occupation principale des gardiens, puisqu'ils seront libérés de toute autre occupation (τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων ἄγοντας σχολήν)[137].

Dans la *République*, Platon développe à plusieurs reprises ce lien étroit entre les dispositions naturelles d'un individu, la fonction qu'il exerce dans la cité idéale, et les occupations associées à cette fonction[138]. Au livre II, Socrate et Glaucon, après s'être accordés sur l'importance des

---

[132] Platon, *Timée*, 17c6-d1 :
ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὐ τὸ τῶν γεωργῶν ὅσαι τε ἄλλαι τέχναι πρῶτον ἐν αὐτῇ χωρὶς διειλόμεθα ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ τῶν προπολεμησόντων;
ΤΙ. Ναί.
ΣΩ. Καὶ κατὰ φύσιν δὴ δόντες τὸ καθ' αὑτὸν ἑκάστῳ πρόσφορον ἓν μόνον **ἐπιτήδευμα** […]. Traduit par L. Brisson, dans Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011.
[133] Voir, notamment, Platon, *République*, II, 369e-370c ; IV, 423d.
[134] Voir aussi Platon, *Critias*, 110d3 : dans ce passage, le terme *epitêdeumata* renvoie également aux tâches effectuées spécifiquement par les gardiens de la cité.
[135] Platon, *Timée*, 18a4-7.
[136] *Ibid.*, 18b6.
[137] *Ibid.*, 18b6-7. Sur le lien étroit entre l'excellence des dirigeants de la cité idéale et l'excellence de la cité qu'ils dirigent, voir J.-F. Pradeau, *Platon et la cité*, *op. cit.*, p. 90-97. Voir aussi J. Moreau, « La cité et l'âme humaine dans la *République* de Platon », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 40, n° 156/157 (1/2), 1986, p. 92-96. J. Moreau explique ici que seul le philosophe est capable de gouverner, car il possède la connaissance du Bien. Cette connaissance exige une certaine éducation morale et intellectuelle auquel doit se consacrer le philosophe. On retrouve cette idée selon laquelle le pouvoir appartient à ceux qui savent dans les *Lois* de Platon. Sur ce point, voir L. Brisson et J.-F. Pradeau, *Les* Lois *de Platon*, *op. cit.*, p. 155-161.
[138] Platon, *République*, 374e4 ; 454b4, b8 et d1 ; 491a ; 494a11. Sur ce lien, voir aussi *Lois*, 732d8.

gardiens dans la cité, posent ainsi la question des dispositions naturelles nécessaires à la fonction de gardien :

- Ne faut-il pas aussi pour cette **occupation** des dispositions naturelles ?
- Si, bien sûr.
- C'est donc notre tâche, semble-t-il, si du moins nous en sommes capables, de sélectionner quelles dispositions naturelles, et quelle sorte de dispositions, sont requises pour la garde de la cité ?
- C'est bien notre tâche[139].

Pour Platon, chaque fonction exercée dans la cité requiert certaines dispositions naturelles (φύσεως ἐπιτηδείας)[140]. Dans ce passage, le terme *epitêdeuma*, utilisé au singulier, renvoie à l'occupation des individus exerçant la tâche des gardiens (τὸ τῶν φυλάκων ἔργον), c'est-à-dire la garde de la cité (πόλεως φυλακήν). La tâche de gardien demande en effet des aptitudes spécifiques que la suite du texte va énoncer. Il y a tout d'abord les qualités du corps (τὰ τοῦ σώματος φύλακα) : « une vue perçante (ὀξύν αἴσθησιν) pour percevoir l'ennemi et le pourchasser dès qu'il est découvert, et de la force (ἰσχυρὸν) pour le combattre aussi quand il est à portée »[141]. A cela, il faut ajouter les qualités de l'âme (τὰ τῆς ψυχῆς) : le courage au combat (Ἀνδρεῖος), que permet cette ardeur proche de la colère (θυμοειδῆ)[142]. A cette ardeur doit s'ajouter la douceur nécessaire aux relations avec les autres citoyens. Le tempérament (ἦθος) des gardiens doit donc être double : à la fois doux et rempli d'une grande ardeur (ἅμα πρᾶον καὶ μεγαλόθυμον)[143]. En outre, il doit posséder un naturel philosophe (προσγενέσθαι φιλόσοφος τὴν φύσιν)[144]. Pour compléter ce tableau des qualités naturelles du gardien, nous pouvons ajouter les qualités associées à ce naturel philosophe par Platon au livre VI : la facilité

---

[139] Platon, *République*, II, 374e5-10 :
- Ἆρ' οὖν οὐ καὶ φύσεως ἐπιτηδείας εἰς αὐτὸ τὸ **ἐπιτήδευμα**;
- Πῶς δ' οὔ;
- Ἡμέτερον δὴ ἔργον ἂν εἴη, ὡς ἔοικεν, εἴπερ οἷοί τ' ἐσμέν, ἐκλέξασθαι τίνες τε καὶ ποῖαι φύσεις ἐπιτήδειαι εἰς πόλεως φυλακήν.
- Ἡμέτερον μέντοι.

[140] Voir aussi Platon, *République*, 454b.
[141] *Ibid.*, II, 375a5-7.
[142] *Ibid.*, II, 375a11 et 375b8. Voir aussi *Timée*, 18a4-7.
[143] Platon, *République*, II, 375c6-7.
[144] *Ibid.*, II, 375e9-10. Voir aussi *Timée*, 18a4-7. Sur le naturel philosophe, et le fait que l'on n'a pas à devenir philosophe, car on l'est déjà, voir aussi et surtout M. Dixsaut, *Le naturel philosophe : essai sur les Dialogues de Platon,* Paris, Vrin, 2001 [3e édition revue et corrigée ; 1ère édition Paris, Les Belles Lettres / Vrin, 1985], en particulier p. 246-269.

à apprendre (εὐμάθεια), la mémoire (μνήμη), le courage (ἀνδρεία) et la grandeur d'âme (μεγαλοπρέπεια)[145].

Une fois déterminées les dispositions naturelles nécessaires à l'exercice d'une fonction et d'une occupation particulière dans la cité, il s'agit pour les interlocuteurs de la *République* de déterminer comment le gardien pourra demeurer constant dans son occupation (ἐν τῷ ἐπιτηδεύματι μείνασαν)[146]. Sans entrer ici dans les détails de l'éducation des gardiens[147], Platon insiste dans la *République* sur l'importance de parfaire les dispositions naturelles des futurs gardiens par l'éducation et l'expérience (τελεωθεῖσι τοῖς τοιούτοις παιδείᾳ τε καὶ ἡλικίᾳ)[148]. Les dispositions naturelles ne dispensent donc pas de l'apprentissage, même si elles facilitent grandement celui-ci[149]. Pour Platon en effet, posséder un naturel philosophe ne suffit pas pour devenir gardien et persévérer dans l'exercice constant de cette occupation :

- Tu vois donc, repris-je, que nous n'avions pas tort de dire que les éléments constitutifs du naturel philosophe, lorsqu'ils se développent dans un milieu de formation défavorable, sont cause d'une forme de détournement de son **occupation**, autant que ces prétendus biens, les richesses et tout avantage du même genre.
- Non, dit-il, on a plutôt eu raison de parler de la sorte.
- Voilà donc, merveilleux ami, repris-je, l'étendue et les caractéristiques de la destruction et de la corruption qui affectent le meilleur des naturels dans sa quête de l'**occupation** la plus élevée […][150].

---

[145] Platon, *République*, VI, 494b1-2.
[146] *Ibid.*, VI, 494a10-11.
[147] Sur l'éducation des gardiens dans la *République* comme éducation de l'âme, voir L. Mouze, « Education et politique dans les *Lois* », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, vol. 11, 2000, p. 58-60. La connaissance de la vérité est la condition nécessaire à l'exerice de la fonction de philosophe-roi. Le programme d'éducation de ces derniers, détaillé au livre VII de la *République*, a donc comme objectif de mener l'âme des philosophes à la contemplation de l'intelligible. Sur le programme éducatif de la *République*, voir aussi J. Annas, *Introduction à la* République *de Platon*, *op. cit.*, p. 103-129.
[148] Platon, *République*, VI, 487a7-8.
[149] *Ibid.*, V, 455b.
[150] *Ibid.*, VI, 495a4-b2 :
- Ὁρᾷς οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι οὐ κακῶς ἐλέγομεν ὡς ἄρα καὶ αὐτὰ τὰ τῆς φιλοσόφου φύσεως μέρη, ὅταν ἐν κακῇ τροφῇ γένηται, αἴτια τρόπον τινὰ τοῦ ἐκπεσεῖν ἐκ τοῦ **ἐπιτηδεύματος**, καὶ τὰ λεγόμενα ἀγαθά, πλοῦτοί τε καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη παρασκευή;
- Οὐ γάρ, ἀλλ' ὀρθῶς, ἔφη, ἐλέχθη.
- Οὗτος δή, εἶπον, ὦ θαυμάσιε, ὅλεθρός τε καὶ διαφθορὰ τοσαύτη τε καὶ τοιαύτη τῆς βελτίστης φύσεως εἰς τὸ ἄριστον **ἐπιτήδευμα** […].

Dans ce passage, le terme *epitêdeuma* désigne l'occupation du gardien-philosophe, caractérisé non seulement par les qualités associées au naturel philosophe (τὰ τῆς φιλοσόφου φύσεως μέρη), mais par un milieu de formation (τροφῇ) favorable. Le livre VII montrera en détail quelle doit être, pour Platon, l'éducation du philosophe, la philosophie étant pour Platon la plus belle des occupations[151]. Plus particulièrement, il s'agira pour Platon de savoir quelles connaissances et quelles occupations (τίνων μαθημάτων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων) feront partie de leur formation[152]. Car c'est l'exercice des occupations appropriées au naturel philosophe (τῶν προσηκόντων ἐπιτηδευμάτων) qui va permettre à ce dernier de devenir parfaitement bon et philosophe (ἀγαθὴν τελέως καὶ φιλόσοφον)[153], et donc d'exercer de la meilleure manière possible la fonction de gardien-philosophe ou philosophe-roi[154]. Dans ce contexte, les *epitêdeumata* sont à la fois le moyen de parfaire le naturel philosophe et l'occupation en vue de laquelle le philosophe est formé.

1.3.5 Egalitarisme entre les hommes et les femmes dans les occupations

Avant de poursuivre l'étude des différents usages du terme *epitêdeumata* chez Platon, le lien étroit établi par Platon dans la *République* entre les occupations exercées, la fonction dans la société et les dispositions naturelles des individus pose la question de l'égalitarisme de ce modèle de société[155]. Les hommes et les femmes ont-ils accès aux mêmes fonctions et donc aux mêmes occupations malgré leur différence ?

---

[151] *Ibid.*, VI, 489d1.
[152] *Ibid.*, VI, 502e10-d1.
[153] *Ibid.*, VI, 501d7-8.
[154] Nous reviendrons plus bas, p. 90-ss, sur l'influence des occupations sur l'âme de l'individu et donc sur sa capacité à exercer parfaitement sa fonction dans la cité. Sur l'influence des occupations d'un individu sur les états de son âme, voir, par exemple, *Ibid.*, 573c8.
[155] Sur le statut de la femme dans la cité idéale, nous renvoyons aux études fondamentales de S. Pomeroy et J. Annas, point de départ de nombreuses études sur le féminisme de Platon : S. Pomeroy, « Feminism in Book V of Plato's *Republic* », *Apeiron*, vol. 8, n° 1, 1974, p. 33-35 ; J. Annas, « Plato's "Republic" and Feminism », *Philosophy*, vol. 51, n° 197, 1976, p. 307-321. Voir aussi J. Annas, *Introduction à la* République *de Platon*, *op. cit.*, p. 232-237. Pour S. Pomeroy, bien que Platon insiste sur le fait que les femmes puissent accéder à la fonction de gardiens, et qu'elles puissent, de ce fait, recevoir la même éducation que les hommes, Platon ne considère pas les femmes comme étant l'égale des hommes, et fait preuve, au contraire, d'une certaine misogynie. J. Annas confirment les propos de S. Pomeroy en déniant le fait que Platon puisse être considéré comme féministe. Voir aussi B. Calvert, « Plato and the Equality of Women », *Phoenix*, vol. 29, n° 3, 1975, p. 231-243. Pour B. Calvert, si Platon, d'un point de vue philosophique, défend l'égalité des hommes et des femmes, certains propos reflètent la vision traditionnelle des contemporains de Platon sur les femmes. Pour un aperçu des propos de Platon sur les femmes dans la *République* et un point sur les controverses concernant le féminisme de Platon, voir L. Brisson, « Women in Plato's *Republic* », *Études platoniciennes*, vol. 9, 2012, p. 129-136.

Prenant en compte les dispositions naturelles de chaque individu dans l'attribution de leur fonction, il est évident que Platon distingue clairement les individus possédant les aptitudes nécessaires à telle ou telle fonction, et prive ainsi certains individus de l'opportunité d'exercer certaines fonctions et certaines occupations[156]. Néanmoins, il est important de noter que Platon réfute la pertinence d'une distinction entre les hommes et les femmes, de même qu'il rejette la distinction traditionnelle entre les orphelins et les non-orphelins[157]. Chacun de ces individus, distincts par le sexe ou par la naissance, a la possibilité d'exercer toutes les fonctions et occupations possibles dans la cité idéale, dès lors qu'il possède les dispositions naturelles nécessaires à l'exercice de ces fonctions et occupations. Le système social décrit par Platon dans la *République*, mais aussi dans les *Lois*, est égalitaire dans le sens où chacun, suivant ses dispositions naturelles, a les mêmes chances d'exercer les différentes fonctions sociales et les occupations liées à celles-ci[158]. Il est en revanche élitiste ou aristocratique, puisque peu nombreux sont les individus, hommes ou femmes, possédant les qualités naturelles nécessaires aux activités les plus hautes[159].

Ainsi, dans la *République*, Socrate et Glaucon discutent des critères permettant de déterminer celui qui est doué naturellement et celui qui ne l'est pas. Parmi ces critères, la distinction de genre est jugée non pertinente :

> Il n'y a donc pas, mon ami, d'**occupation** relative à l'administration de la cité qui appartienne à une femme parce qu'elle est une femme, ni à un homme parce qu'il est un homme, mais les dons naturels sont répartis de manière semblable entre les deux genres d'êtres vivants. La femme participe naturellement à toutes les **occupations**, l'homme de son côté participe à toutes également, mais dans toutes ces activités, la femme est un être plus faible que l'homme[160].

---

[156] Sur les inégalités que la société juste idéale exige, voir J. Annas, *Introduction à la* République *de Platon*, *op. cit*., p. 219-228.

[157] Platon, *Lois*, 927e3.

[158] Sur l'égalitarisme homme-femme dans la *République*, voir aussi Platon, *République*, V, 455d-456b ; VIII, 543a3. Voir aussi *Lois*, 770c1-d6, 781b4-6 ; *Critias*, 110b6 ; *Timée* 18c3 (reprise de la *République*).

[159] Sur l'élitisme de Platon, voir Ch. Bobonich, « Elitism in Plato and Aristotle », dans Ch. Bobonich (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 298-318.

[160] Platon, *République*, V, 455d6-e1 : Οὐδὲν ἄρα ἐστίν, ὦ φίλε, **ἐπιτήδευμα** τῶν πόλιν διοικούντων γυναικὸς διότι γυνή, οὐδ' ἀνδρὸς διότι ἀνήρ, ἀλλ' ὁμοίως διεσπαρμέναι αἱ φύσεις ἐν ἀμφοῖν τοῖν ζῴοιν, καὶ πάντων μὲν μετέχει γυνὴ **ἐπιτηδευμάτων** κατὰ φύσιν, πάντων δὲ ἀνήρ, ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνὴ ἀνδρός.

Malgré la supériorité physique de l'homme par rapport à la femme[161], Platon établit ici un égalitarisme entre hommes et femmes dans la participation aux fonctions administratives de la cité, en particulier pour la fonction de gardien. Le critère décisif permettant d'attribuer telle ou telle fonction à un homme ou une femme n'est pas le genre mais la possession des dons naturels (αἱ φύσεις) nécessaires à l'accomplissement de cette fonction : « c'est donc bien la même aptitude naturelle (ἡ αὐτὴ φύσις) à la garde de la cité qui existe chez la femme autant que chez l'homme, sauf que dans le premier cas, cette aptitude est plus faible, dans le second, plus forte »[162]. La fonction de gardien n'appartient pas à un genre en particulier, ni les occupations associées à l'éducation des gardiens, que ce soit la médecine, la musique, la gymnastique ou l'art de la guerre. S'il y a bien une parenté entre tous les gardiens de la cité, ce n'est pas une parenté de genre, mais une parenté de nature (συγγενεῖς τὴν φύσιν)[163], à savoir l'amour de la sagesse (φιλόσοφός) et l'ardeur morale (θυμοειδής)[164]. Platon justifie ainsi l'attribution aux hommes et aux femmes d'occupations identiques (Τὰ δ' ἐπιτηδεύματα τὰ αὐτὰ) dès lors qu'ils possèdent des naturels identiques (ταῖς αὐταῖς φύσεσιν)[165].

1.3.6 Le respect des lois et des occupations

Le respect des lois et des belles occupations par les habitants d'une cité est important pour la cité comme pour le devenir de ses habitants, et c'est pourquoi Platon aborde à plusieurs reprises la question suivante, qui n'était pas posée telle quelle par ses prédecesseurs : de quelle manière peut-on favoriser le respect des lois et la pratique des belles occupations ?

Dans les *Lois*, la question se pose de savoir comment pousser les habitants d'une cité à suivre certaines occupations et les mener ainsi vers la vertu. Platon précise que les gardiens des lois de la cité idéale doivent avant tout veiller sur ceux qui se livrent à de mauvaises occupations et inclinent fortement au mal, plutôt que sur ceux qui, au contraire, ont reçu une bonne

[161] Sur cette faiblesse physique des femmes par rapport à la force physique des hommes, qui explique cette distinction établie par Platon entre hommes et femmes, voir Platon, *République*, V, 451e1-2 et 456a10-11. Cette différence physique n'exclut en revanche aucune femme d'une fonction ou d'une occupation particulière, y compris celle de gardien, comme le passage commenté ici le défend clairement.

[162] *Ibid.*, V, 456a10-11 : Καὶ γυναικὸς ἄρα καὶ ἀνδρὸς ἡ αὐτὴ φύσις εἰς φυλακὴν πόλεως, πλὴν ὅσα ἀσθενεστέρα ἢ ἰσχυροτέρα ἐστίν.

[163] *Ibid.*, V, 456b2.

[164] *Ibid.*, V, 456a4-5.

[165] *Ibid.*, V, 456b4-5.

éducation[166]. Mais de quelle manière le législateur doit-il s'occuper du respect des lois édictées ? Dans le passage suivant, l'étranger d'Athènes évoque dans un premier temps le cas du tyran, qui n'est pas sans rappeler les propos d'Isocrate au sujet de l'exemplarité du roi vis-à-vis de ses citoyens[167] :

> Quand un tyran souhaite le faire, il ne lui faut ni beaucoup de peine ni beaucoup de temps pour changer les mœurs d'une cité. Il lui suffit d'être le premier à s'engager sur la route où il souhaite entraîner les citoyens, que cette route soit celle des **pratiques** qui mènent à la vertu, ou le contraire, en fournissant de tout cela le premier une esquisse par sa conduite, en distribuant éloges et honneurs pour certains actes, en jetant au contraire le blâme sur certains autres, et en condamnant sans faiblir la conduite de celui qui n'obéit pas[168].

Le tyran qui souhaite modifier les mœurs d'une cité (πόλεως ἤθη) et les occupations (ἐπιτηδεύματα) de ses citoyens possède deux principaux moyens pour le faire : la persuasion et la contrainte (πειθὼ καὶ βίαν)[169]. Le tyran peut en effet persuader les citoyens en donnant l'exemple, par sa conduite (τῷ πράττειν ; τῶν πράξεων), ou bien en faisant l'éloge (ἐπαινοῦντα καὶ τιμῶντα) des belles occupations. Par ailleurs, le tyran peut user de la contrainte en blâmant (ψόγον ἄγοντα) et en condamnant (ἀτιμάζοντα) les conduites contraires à celles qu'il souhaite mettre en place dans la cité. Tels sont, selon l'étranger d'Athènes, les moyens les plus sûrs et les plus faciles de changer les mœurs d'une cité[170]. Certes, cela demande l'existence d'une autorité sage et tempérante, ayant, dans l'exercice de son pouvoir, la vertu en ligne de mire, comme le rappelle l'étranger d'Athènes dans la suite du texte : « lorsque dans un individu l'autorité suprême rejoint la réflexion et la tempérance (τῷ φρονεῖν τε καὶ σωφρονεῖν) pour s'y associer, alors on voir naître la constitution la meilleure et des lois qui sont à l'avenant ;

---

[166] Platon, *Lois*, 920a4-b3.
[167] Isocrate, *A Démonicos*, 36 : citation commentée plus haut, p. 55.
[168] Platon, *Lois*, 711b4-c2 : Οὐδὲν δεῖ πόνων οὐδέ τινος παμπόλλου χρόνου τῷ τυράννῳ μεταβαλεῖν βουληθέντι πόλεως ἤθη, πορεύεσθαι δὲ αὐτὸν δεῖ πρῶτον ταύτῃ, ὅπῃπερ ἂν ἐθελήσῃ, ἐάντε πρὸς ἀρετῆς **ἐπιτηδεύματα**, προτρέπεσθαι τοὺς πολίτας, ἐάντε ἐπὶ τοὐναντίον, αὐτὸν πρῶτον πάντα ὑπογράφοντα τῷ πράττειν, τὰ μὲν ἐπαινοῦντα καὶ τιμῶντα, τὰ δ' αὖ πρὸς ψόγον ἄγοντα, καὶ τὸν μὴ πειθόμενον ἀτιμάζοντα καθ' ἑκάστας τῶν πράξεων.
[169] *Ibid.*, 711c4.
[170] *Ibid.*, 711c5-d4.

autrement, cela n'arrive jamais »[171]. Apparaît dans ce passage un nouveau moyen de pousser les habitants d'une cité à suivre certaines occupations : une bonne constitution et de bonnes lois (πολιτείας τῆς ἀρίστης καὶ νόμων τῶν τοιούτων)[172]. Platon justifie ainsi l'insertion des belles occupations dans les lois et ainsi tout le projet des interlocuteurs de ce dialogue, dès lors que les lois sont un moyen privilégié permettant aux citoyens de suivre certaines occupations conduisant à la vertu. Mais comment faire respecter les lois ?

La suite du dialogue met en évidence le moyen de faire respecter les lois et les belles occupations que ces lois préconisent. Platon insiste en effet sur le caractère sacré des lois et des belles occupations. Dans le passage suivant du livre VIII des *Lois*, l'étranger d'Athènes évoque une occupation mauvaise, car contre nature, que le législateur devrait interdire : l'homosexualité[173]. La question de Mégille porte sur la manière d'obtenir le consentement de tous à propos de cette loi, en particulier lorsque certaines voix s'élèvent contre celle-ci. La réponse de l'étranger d'Athènes explicite le moyen de la faire respecter :

> C'est cela, précisément, que j'avais en vue, quand j'ai évoqué cette formule, où je prétendais être en possession d'un procédé, le plus facile de tous et le plus difficile, pour faire durer cette loi une fois qu'elle aura été établie. Le fait est certain, il est très facile de concevoir que cela peut se faire et comment cela peut se faire : ainsi, nous le déclarons, sitôt qu'on aura réussi à la rendre sacrée, cette loi subjuguera toutes les âmes et les remplira de crainte et d'obéissance pour les lois édictées[174].

---

[171] *Ibid.*, 711e8-712a3 : […] ὡς ὅταν εἰς ταὐτὸν τῷ φρονεῖν τε καὶ σωφρονεῖν ἡ μεγίστη δύναμις ἐν ἀνθρώπῳ συμπέσῃ, τότε πολιτείας τῆς ἀρίστης καὶ νόμων τῶν τοιούτων φύεται γένεσις, ἄλλως δὲ οὐ μή ποτε γένηται.

[172] Sur la législation comme moyen de persuader les citoyens de suivre les bonnes occupations et de fuir les mauvaises occupations, voir L. Brisson et J.-F. Pradeau, *Les* Lois *de Platon*, *op. cit.*, p. 84-93. L. Brisson et J.-F. Pradeau insistent notamment sur le rôle des préambules et la rhétorique politique dans l'exhortation des citoyens au respect de la loi.

[173] Platon, *Lois*, 838e-839d. Sur les raisons de cette interdiction de l'homosexualité dans les *Lois* de Platon, voir S. Boehringer, « Comment classer les comportements érotiques ? Platon, le sexe et *erôs* dans le *Banquet* et les *Lois*. », *Études platoniciennes*, vol. 4, 2007, en particulier §32-48, mis en ligne le 01 septembre 2016, consulté le 03 février 2021, URL : http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/902. Pour S. Boehringer, cette interdiction se justifie, dans le cadre des *Lois*, par le fait que l'homosexualité ne serait pas bonne pour la cité, ce qui contraint le législateur à interdire ce type de rapports et à privilégier les rapports permettant la procréation. L'interdiction est à comprendre dans le cadre de cette « Realpolitik » de l'Athénien, comme le suggère S. Boehringer.

[174] Platon, *Lois*, 839b6-c6 : πρὸς ἃ δὴ καὶ βλέψας ἐγὼ τοῦτο εἶπον τὸ ῥῆμα, ὥς τινα τέχνην κεκτῄμην, τῇ μὲν ῥᾴστην ἁπασῶν, τῇ δὲ χαλεπωτάτην, πρὸς τὸ τοῦτον τεθέντα ἐμμεῖναι τὸν νόμον. νοῆσαι μὲν

Rendues sacrées (καθιερωθὲν), les lois édictées (τοῖς τεθεῖσιν νόμοις) par le législateur ont la capacité de remplir de crainte (φόβου) les âmes des citoyens et ce caractère sacré les persuade (πείθεσθαι) de respecter les occupations inscrites dans la loi. Platon ne précise pas ici la manière de rendre ces lois sacrées[175]. Il est intéressant de noter que le caractère sacré des lois et l'impiété associée au non-respect des lois sont deux éléments très présents dans le pythagorisme, et que l'on retrouvera notamment dans la biographie de Pythagore par Jamblique[176].

1.3.7 Le rôle des epitêdeumata *dans l'éducation et l'apprentissage de la vertu*

A la suite d'Isocrate, Platon insiste fortement sur l'importance des *epitêdeumata* dans l'éducation des citoyens d'une cité comme des individus souhaitant mener une vie vertueuse. Tandis que les *Lois* rappellent à plusieurs reprises la place centrale des occupations dans l'éducation[177], l'association du terme *epitêdeumata* avec le terme *mathêmata* suggère une éducation au visage double, à la fois théorique et pratique, dans laquelle les occupations ont une place semblable à celle occupée par les connaissances[178]. En outre, les belles occupations ont pour but de conduire l'âme de celui qui les pratique à la vertu.

γὰρ δὴ ῥᾷστον ὡς δυνατόν τέ ἐστιν καὶ ὅπῃ—φαμὲν γὰρ δὴ καθιερωθὲν τοῦτο ἱκανῶς τὸ νόμιμον πᾶσαν ψυχὴν δουλώσεσθαι καὶ παντάπασιν μετὰ φόβου ποιήσειν πείθεσθαι τοῖς τεθεῖσιν νόμοις

[175] Sur la manière d'enseigner le respect des lois et des occupations qui se trouvent dans les lois, à travers l'éducation, et plus particulièrement à travers le respect des règles du jeu par les enfants, voir Platon, *Lois*, 798b6-d1 : « Tout le monde considère, comme je viens de le dire, que les changements qui interviennent dans les jeux d'enfants ne sont en réalité que des jeux, que ce n'est pas du plus grand sérieux et que cela n'entraîne pas le plus grand dommage. Dès lors, au lieu de les empêcher, on laisse aller et l'on suit, sans réfléchir à ceci : les enfants qui innovent dans leurs jeux seront forcément des hommes bien différents de ceux que sont devenus les enfants du premier groupe ; devenus autres, ils chercheront à vivre autrement et ainsi, dans cette recherche, ils auront envie de conduites et de lois différentes. Ce qui s'ensuit, la menace du mal dont tout à l'heure nous disions qu'il était le pire pour la cité, personne ne s'en inquiète. »

[176] Sur la dimension religieuse de la législation chez les pythagoriciens, voir, par exemple, Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 174. Le respect des lois fait partie des recommandations importantes de Pythagore à ses disciples (*Sur le mode de vie pythagoricien*, 99).

[177] Platon, *Lois*, 645c2 ; 653a2 ; 747b7 ; 790c1 et 927e3. Sur l'éducation comme institution publique dans les *Lois* de Platon, et la loi comme instrument privilégié de cette éducation, avec le soutien indispensable de l'enseignement et de l'exercice, voir L. Brisson et J.-F. Pradeau, *Les* Lois *de Platon*, *op. cit*., p. 112-119.

[178] Platon, *Lachès*, 180a4 ; 180c4 ; 182c3 ; 186d2 et 190e2 ; *Protagoras*, 327a3 ; *Timée*, 87b7 ; *République*, 502d1 et 560b7 ; *Lois*, 831c8. L. Brisson note également le parallèle entre ces occurrences du terme *epitêdeumata*, à l'exception du *Protagoras* et des *Lois :* voir Platon, *Timée. Critias*, Paris, Flammarion, 2001, note 781, p. 277.

Dans les *Lois*, Platon rappelle dans un premier temps l'importance des coutumes (*epitêdeumata*) se trouvant dans les lois d'une cité pour l'éducation (*paideia*) des citoyens[179]. Platon insiste également sur le fait que les belles occupations sont la condition nécessaire à une bonne éducation, car elles permettent d'éliminer le vice présent dans l'âme, contrairement aux activités commerciales, par exemple, causes de l'avarice, de la cupidité, et frein à l'éducation[180]. Après la justification de l'intégration des belles occupations dans les lois de la cité[181], le passage suivant des *Lois* précise le double objectif des occupations inscrites dans les lois par le législateur :

> Voilà bien pourquoi nous ne cesserons pas de légiférer en ce domaine, avant d'avoir réglementé les **conduites** qui doivent former les âmes des tout jeunes enfants, comme nous avons commencé de le faire en traitant des corps[182].

Dans cet extrait, les occupations (ἐπιτηδεύματα) introduites dans les lois par le législateur ont pour objectif de former les âmes (τὰς ψυχὰς) des jeunes citoyens tout autant que leur corps (τὰ σώματα). Si nous allons, dans la suite de notre travail, nous concentrer sur l'éducation morale que permet la pratique des belles occupations, il ne faut pas oublier que Platon, dans la *République* comme dans les *Lois*, prend soin d'indiquer les occupations permettant de prendre soin de l'âme *et* du corps[183].

En dehors des *Lois*, le rôle des occupations dans l'éducation est rendu visible par l'association du terme *epitêdeumata* avec le terme *mathêmata*. Dans le *Lachès*, en effet, Lysimaque pose la question suivante : quelle connaissance et quelle occupation faudrait-il recommander à un jeune

---

[179] Platon, *Lois*, 645c2. Dans cet extrait, le temps passé à boire du vin est un exemple de coutume qui, inscrite dans les lois de la cité, participe à l'éducation des citoyens. De même, une pratique des banquets bien réglée permet la sauvegarde de l'éducation des habitants d'une cité (*Lois*, 653a2).

[180] *Ibid.*, 747b7 : associées aux lois (νόμοις τε καὶ ἐπιτηδεύμασιν), les belles occupations éloignent du vice et permettent l'étude des disciplines importantes de l'éducation, telle que l'étude des nombres.

[181] Ibid., 790b. Pour l'étranger d'Athènes, le législateur ne doit pas seulement organiser la vie commune de la cité, mais aussi la vie individuelle des citoyens, comme nous l'avons vu plus haut, p. 75-76.

[182] *Ibid.*, 790b8-c3 : Τοιγαροῦν μήπω λήξωμεν τῆς τοιαύτης νομοθεσίας, πρὶν ἂν καὶ τὰ περὶ τὰς ψυχὰς τῶν πάνυ νέων παίδων **ἐπιτηδεύματα** ἀποδῶμεν κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ὅνπερ ἤργμεθα τῶν περὶ τὰ σώματα μύθων λεχθέντων διαπεραίνειν.

[183] Sur l'importance de l'environnement et des occupations dans la formation d'un homme de bien : Platon, *République*, 550a7 et 558b6. Sur l'importance de l'éducation du corps chez Platon, et les activités sportives associées à l'éducation corporelle : *République*, III, 403c-412b ; *Lois*, VII, 788d-796d.

homme[184] ? Dans la suite du texte, *mathêmata* et *epitêdeumata* sont considérés par les interlocuteurs du dialogue comme deux aspects complémentaires de l'éducation de la jeunesse[185], y compris dans l'apprentissage de la vertu[186] :

> Alors tentons en tout premier lieu, Lachès, de dire ce qu'est le courage. Après cela, nous examinerons aussi de quelle façon on peut en assurer la présence chez les jeunes gens, et dans quelle mesure cette présence peut se fonder sur l'**exercice** et les apprentissages[187].

Socrate demande ici à Lachès de définir dans un premier temps le courage. Dans un deuxième temps, il annonce l'examen des moyens permettant l'acquisition par la jeunesse de cette vertu. Deux moyens sont avancés : les occupations et les connaissances (ἐξ ἐπιτηδευμάτων τε καὶ μαθημάτων). La traduction du terme *epitêdeumata* par « exercices » évoque non seulement la dimension éducative de ces occupations mais aussi leur caractère répétitif, ou habituel, dont nous discuterons davantage plus bas (p. 105-ss). La pratique de ces occupations, associée à l'apprentissage de certaines connaissances, permet donc, selon Socrate, de devenir courageux. La fin du dialogue ne nous permet pas de savoir quelles sont ces occupations et ces connaissances, car les interlocuteurs seront incapables de répondre à la première question posée par Socrate, à savoir la définition du courage. Dans la *République*, en revanche, Platon reviendra sur cette question et précisera les occupations et les connaissances nécessaires à l'éducation des futurs gardiens et du philosophe-roi[188] :

> Par conséquent, puisque cet exposé est arrivé non sans difficulté à son terme, il convient d'exposer ensuite ce qui reste, c'est-à-dire de quelle façon et sur la base de quelles connaissances et de quelles **occupations** seront introduits les sauveurs de la constitution

---

[184] Platon, *Lachès*, 180a4.
[185] *Ibid.*, 180c4 ; 182c3 et 186d2.
[186] *Ibid.*, 190e2. L.-A. Dorion note également l'association des deux termes, ainsi que leur objectif commun : rendre les jeunes meilleurs. Voir Platon, *Lachès. Euthyphron*, Paris, Flammarion, 1997, note 16, p. 139-140.
[187] Platon, *Lachès*, 190d7-e2 : Τοῦτο τοίνυν πρῶτον ἐπιχειρήσωμεν, ὦ Λάχης, εἰπεῖν, ἀνδρεία τί ποτ' ἐστίν· ἔπειτα μετὰ τοῦτο σκεψόμεθα καὶ ὅτῳ ἂν τρόπῳ τοῖς νεανίσκοις παραγένοιτο, καθ' ὅσον οἷόν τε ἐξ **ἐπιτηδευμάτων** τε καὶ μαθημάτων παραγενέσθαι. Traduit par L.-A. Dorion, dans Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011.
[188] Sur l'éducation des gardiens et la philosophie de l'éducation dans la *République* de Platon, voir J. Annas, *Introduction à la* République *de Platon*, traduit de l'anglais par B. Han, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 103-129.

> politique, et à partir de quel âge chacun d'entre eux s'appliquera à chaque activité et à chaque savoir[189].

Nous sommes ici au début de l'exposé de Socrate sur l'éducation des gardiens et des rois-philosophes. Connaissances et occupations (μαθημάτων καὶ ἐπιτηδευμάτων) font partie de leur formation, confirmant la double dimension théorique et pratique de l'éducation platonicienne[190]. Un dernier extrait permet de mesurer la récurrence de cette association de termes. Il s'agit du *Timée*, dialogue dans lequel les interlocuteurs étudient notamment les maladies de l'âme et du corps[191], et plus particulièrement l'origine des maladies de l'âme[192]. Timée précise ainsi comment il est possible d'éviter les vices, ces maladies de l'âme évoquées dans les pages précédentes du texte platonicien :

> Ceux qu'il faut accuser de ces maux, ce sont toujours les parents plutôt que les enfants, les éducateurs plutôt que ceux qui ont été éduqués. Il faut assurément s'efforcer, dans la mesure du possible, tant grâce à l'éducation que grâce aux **exercices** et aux études, de fuir le vice et de rechercher son contraire. Mais c'est là un sujet qui ressortit à un propos d'un autre genre[193].

Par l'éducation (διὰ τροφῆς), les parents et, de manière générale, les éducateurs ont la responsabilité de mener les enfants vers la vertu. Plus précisément, cette fuite du vice (φυγεῖν κακίαν) passe par un certain nombre d'occupations et de connaissances (δι' ἐπιτηδευμάτων μαθημάτων τε) et requiert un certain effort ou une certaine volonté (προθυμητέον), comme nous le verrons plus bas (p. 105-ss). La traduction du terme *epitêdeumata* par « exercices » met une nouvelle fois en valeur l'importance de l'effort et de la répétition associés à l'œuvre éducative des belles occupations. De nouveau, le dialogue du *Timée* n'approfondira pas l'étude de ces occupations et de ces connaissances faisant partie de l'éducation idéale, sujet approfondi plus

---

[189] Platon, *République*, 502c9-d2 : Οὐκοῦν ἐπειδὴ τοῦτο μόγις τέλος ἔσχεν, τὰ ἐπίλοιπα δὴ μετὰ τοῦτο λεκτέον, τίνα τρόπον ἡμῖν καὶ ἐκ τίνων μαθημάτων τε καὶ **ἐπιτηδευμάτων** οἱ σωτῆρες ἐνέσονται τῆς πολιτείας, καὶ κατὰ ποίας ἡλικίας ἕκαστοι ἑκάστων ἁπτόμενοι;
[190] Les deux termes sont également associés par Protagoras dans le dialogue éponyme et constituent pour lui les deux moyens privilégiés pour éduquer la jeunesse : Platon, *Protagoras*, 327a3.
[191] Platon, *Timée*, 81e-92c.
[192] *Ibid.*, 86b-87b.
[193] *Ibid.*, 87b4-9 : ὧν αἰτιατέον μὲν τοὺς φυτεύοντας ἀεὶ τῶν φυτευομένων μᾶλλον καὶ τοὺς τρέφοντας τῶν τρεφομένων, προθυμητέον μήν, ὅπῃ τις δύναται, καὶ διὰ τροφῆς καὶ δι' **ἐπιτηδευμάτων** μαθημάτων τε φυγεῖν μὲν κακίαν, τοὐναντίον δὲ ἑλεῖν. ταῦτα μὲν οὖν δὴ τρόπος ἄλλος λόγων.

particulièrement dans la *République* et dans les *Lois*. Mais comme ce passage du *Timée* le montre clairement, les belles occupations ont un rôle important dans l'éducation morale des individus, c'est-à-dire dans l'acquisition de la vertu[194].

1.3.8 Pratique d'un art ou d'un métier

Associé à plusieurs reprises au terme *technê*, le terme *epitêdeumata* renvoie, comme chez Isocrate et Xénophon, à l'exercice ou la pratique d'un art ou d'un métier[195]. Dans le *Phèdre*, le terme *epitêdeuma*, utilisé au singulier, renvoie au métier de logographe, c'est-à-dire celui qui fabrique des discours écrits[196]. Dans le *Gorgias*, le terme renvoie à deux activités professionnelles, la rhétorique et la cuisine, prises en exemple par Socrate dans son dialogue avec Polos[197]. Ailleurs, le terme est utilisé pour désigner le métier de soldat[198], d'artisan[199], mais aussi la pratique du commerce de détail, donc le métier de marchand[200]. Dans la *République*, Platon cite encore la médecine, la musique, la gymnastique et l'art de la guerre, occupations poursuivies par les hommes comme par les femmes, selon les dispositions naturelles de chaque individu[201].

De manière plus large encore, Platon utilise le terme *epitêdeumata* pour désigner, dans le *Politique*, les occupations liées à une certaine situation sociale, que ce soit celle de roi ou celle d'esclave[202]. Dans ce passage, Socrate et l'étranger sont à la recherche de ceux qui participent à l'activité du roi et de la politique (289c-d). Discutant le cas des esclaves, « les plus serviles des serviteurs », l'étranger suppose que leur occupation et leur condition (ἐπιτήδευμα καὶ πάθος) sont contraires à l'activité du roi (βασιλικῆς τέχνης). Ici encore, les occupations d'un individu sont fortement liées à une activité professionnelle ou une fonction sociale précise.

---

[194] Sur l'importance des belles occupations dans l'apprentissage de la vertu, voir aussi : Platon, *Banquet*, 209a8-c1. Dans ce passage, les belles occupations sont assimilées à la vertu, sont associées aux devoirs de l'homme de bien et sont de ce fait l'objet des discours destinés à former la jeunesse. Plus précisément, l'éducation de l'aimé passe par les beaux discours de l'amant à propos des devoirs et des belles occupations de l'homme de bien. Nous reviendrons plus bas sur ce passage dans l'analyse à venir du *Banquet*, p. 112-ss.
[195] Platon, *République*, 454b8-d1 ; 454d8 et 455a1.
[196] Platon, *Phèdre*, 258b7.
[197] Platon, *Gorgias*, 462e8 et 463a6
[198] Platon, *Ménexène*, 249a8.
[199] Platon, *Lois*, 846d7.
[200] *Ibid.*, 918a6-7 ; 919c7 et 920b4.
[201] Platon, *République*, 455d-456a. Voir plus haut, p. 85-ss, sur l'égalitarisme de Platon, ainsi que sur le lien entre occupations et dispositions naturelles, p. 80-ss.
[202] Platon, *Politique*, 289d7.

1.3.9 Epitêdeumata *et genre de vie individuel*

Dans les passages analysés jusqu'à présent, le terme *epitêdeumata* caractérise des occupations partagées par un ensemble d'individus, qu'elles soient inscrites dans les lois de la cité, ou bien qu'elles fassent partie de coutumes ancestrales, qu'elles soient liées à l'éducation morale des citoyens ou au bonheur de la cité. Outre la dimension politique et sociale des belles occupations, Platon utilise également le terme *epitêdeumata* pour désigner des occupations liées à un genre de vie individuel et au devenir de l'âme individuelle en particulier. Ces occupations peuvent être attachées à la pratique d'un art ou d'un métier particulier, ou bien liées à une fonction occupée au sein de la cité. En outre, les belles occupations ont pour Platon un rôle important dans l'acquisition de la vertu et le cheminement de l'âme vers la contemplation des réalités véritables. De ce point de vue, les belles occupations ont une place centrale dans le devenir de l'âme individuelle.

Ainsi, dans un passage de la *Lettre VII* que nous avons déjà commenté[203], Platon met en évidence les occupations liées au genre de vie des habitants d'Italie et de Sicile, qui se concentrent sur les plaisirs de la table et les activités sexuelles. Selon Platon, il n'est pas possible pour un individu suivant ce genre de vie (τῷ βίῳ) ou ces mœurs (τῶν ἐθῶν) de devenir sage (φρόνιμος) et tempérant (σώφρων), ni d'acquérir toute autre vertu (τῆς ἄλλης ἀρετῆς). De même, dans les *Lois*, le terme *epitêdeumata* désigne les occupations associées à la conduite individuelle de la vie (περὶ βίου τε καὶ ἐπιτηδευμάτων)[204].

Dans l'*Axiochos*[205], le terme *epitêdeumata* est également associé au terme *bios*, c'est-à-dire au genre de vie mené par Axiochos. Dans ce dialogue, Socrate a pour objectif de rassurer Axiochos, qui est sur le point de mourir. Pour cela, Socrate lui raconte un mythe eschatologique rapporté par un mage, Gobryas. Ce mythe fait largement écho au jugement des âmes raconté par Platon dans le mythe d'Er[206]. Comme dans la *République*, en effet, les âmes individuelles vont être jugées sur la plaine de la vérité en fonction de leurs occupations :

---

[203] Platon, *Lettre VII*, 326b8-d5 (passage cité et commenté plus haut, p. 79-80).
[204] Platon, *Lois*, 858e2.
[205] L'*Axiochos* est certainement apocryphe. Sur l'inauthenticité de l'*Axiochos*, voir *Ecrits attribués à Platon*, Traduction et présentation par L. Brisson, Paris, Flammarion, 2014, p. 69.
[206] Platon, *République*, X, 614b-621d.

« C'est là que siègent les juges qui interrogent les arrivants sur la vie qu'ils ont vécue et sur le **genre d'existence** qu'ils ont menée, quand ils habitaient dans un corps[207]. »

Ici, le terme *epitêdeumata*, traduit par « genre d'existence », désigne les occupations (ἐπιτηδεύμασιν) poursuivies par Axiochos au cours de son existence. Etroitement liées au genre de vie (βίον) vécu par Axiochos, ces occupations font l'objet d'un jugement au moment de la mort. Ce passage montre l'importance des occupations dans le devenir de l'âme après la mort, et justifie l'attention portée par Platon à ces occupations.

1.3.10 Que sont les belles occupations ? Sur la différence entre Isocrate et Platon

Comme chez Isocrate, l'association du terme *epitêdeumata* avec l'adjectif *kala* est récurrente[208]. De même, Platon distingue entre les bons et les mauvais *epitêdeumata*[209]. Ainsi, dans le *Lachès*, les occupations sont présentées comme étant utiles ou nuisibles à l'éducation de la jeunesse (ἐπιτηδευμάτων χρηστῶν τε καὶ πονηρῶν)[210]. De même, dans le *Ménexène*, les occupations peuvent être honteuses et viles (αἰσχρὰ καὶ κακά) si elles ne sont pas associées à l'exercice de la vertu (ἀσκεῖν μετ' ἀρετῆς)[211]. Mais que faut-il entendre par cette expression ? Que sont les belles occupations (*kala epitêdeumata*) ? La question est d'autant plus importante pour notre propos que c'est la manière de définir une belle occupation qui distingue Platon de ses prédecesseurs et de ses contemporains, notamment Isocrate.

La recherche du critère permettant de savoir si une activité est belle ou non est une question récurrente dans les dialogues de Platon. Ainsi, dans le *Gorgias*, Socrate, discutant avec Polos, recherche le critère permettant de distinguer, parmi les choses, celles qui sont belles (τὰ καλὰ) et celles qui ne le sont pas, que ce soit un corps, une couleur, une forme, une voix ou une

---

[207] Platon, *Axiochos*, 371c2-5 : ἐνταυθοῖ καθέζονται δικασταὶ ἀνακρίνοντες τῶν ἀφικνουμένων ἕκαστον, τίνα βίον βεβίωκε καὶ τίσιν **ἐπιτηδεύμασιν** ἐνῳκίσθη τῷ σώματι. Traduit par L. Brisson, dans Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011.
[208] Platon, *Lachès*, 182c3 ; *Banquet*, 210c3 et 211c5 *; Gorgias*, 474e6 ; *Hippias Majeur*, 286a3 ; 287b7 ; 294c9 ; 295d5 ; 298b2 ; 298d1 et 304d6 ; *République*, 394e3 ; 444e3 et 560b7 ; *Lois*, 637e4 ; 638a6 ; 638b4 ; 653a2 et 917b4. Un passage de la *République* associe le terme *epitêdeumata* avec l'adjectif *kalon kagathon* (*République*, 831d2-3).
[209] Platon, *Phèdre*, 234b3 et 240b4 ; *Ménexène*, 246e2 ; *Lachès*, 186d2 ; *Euthydème*, 307a3-b5 ; *Lois*, 638a6 ; 638b4 ; 640e2 ; 711d6 ; 918a6 ; 919e8.
[210] Platon, *Lachès*, 186d2.
[211] Platon, *Ménexène*, 246d8-e2.

occupation (σώματα καὶ χρώματα καὶ σχήματα καὶ φωνὰς καὶ ἐπιτηδεύματα)[212]. De même, dans les *Lois*, l'étranger d'Athènes soutient que la défaite militaire n'est pas un critère pour évaluer en bien ou en mal les occupations d'une cité (περὶ καλῶν ἐπιτηδευμάτων καὶ μή) [213]. Selon l'étranger d'Athènes, il faut plutôt chercher à savoir si l'occupation est belle ou non :

> Il faut plutôt, à propos de chaque **pratique** en particulier, chercher à nous convaincre les uns les autres par la discussion, en mettant pour l'instant de côté victoires ou défaites, que celle-ci est belle et que telle autre ne l'est pas[214].

Dans ce passage, le terme *epitêdeumata*, traduit par « pratique », désigne les coutumes ou les usages propres à telle ou telle cité. Mais pour juger la beauté de ces coutumes, il convient de les juger elles-mêmes, et non en fonction de la cité dans lesquelles elles sont pratiquées. Ce critère, qui revient dans la suite des *Lois* à de nombreuses reprises, est lié au devenir de l'âme, et plus particulièrement à l'acquisition de la vertu et à la fuite des vices associées à la pratique des belles occupations, comme nous le verrons plus bas (p. 101-ss)[215]. Retenons pour le moment l'insistance de Platon sur la manière de déterminer, parmi les occupations, celle qui est belle et celle qui ne l'est pas (τὸ μὲν τοιόνδ' ἐστὶν καλόν, τὸ δὲ τοιόνδε οὐ καλόν). Dans l'*Euthydème*, Socrate évoque une autre précaution à prendre lorsqu'on juge les occupations : il convient de questionner la chose elle-même, c'est-à-dire de juger l'occupation elle-même, et non à partir des individus, parfois médiocres, qui la pratiquent[216]. De même, dans l'*Apologie de Socrate*, Socrate justifie auprès de ses juges sa pratique de la philosophie, quelle que fût la conséquence de cette occupation, y compris la mort. Il est important, en effet, selon Socrate, de se demander si une occupation ou une action est juste ou non avant de l'exercer, sans que ses conséquences entrent en considération dans le jugement de cette action[217].

---

[212] Platon, *Gorgias*, 474d9-475b5. Dans ce passage, Socrate tente de convaincre Polos que commettre l'injustice est plus vilain que subir l'injustice, non pas à cause de la douleur, mais parce que commettre l'injustice est plus mauvais. L'assimilation platonicienne entre le beau et le bon confirme la dimension morale des belles occupations.
[213] Platon, *Lois*, 638a3-b7.
[214] *Ibid.*, 638b4-7 : ἀλλὰ περὶ αὐτοῦ ἑκάστου **ἐπιτηδεύματος** πειρώμεθα λέγοντες πείθειν ἡμᾶς αὐτούς, νίκας δὲ καὶ ἥττας ἐκτὸς λόγου τὰ νῦν θῶμεν, λέγωμεν δ' ὡς τὸ μὲν τοιόνδ' ἐστὶν καλόν, τὸ δὲ τοιόνδε οὐ καλόν.
[215] Sur le lien entre pratique des belles occupations et acquisition de la vertu dans les *Lois : Ibid.*, 632e1 ; 673e3 ; 711b7 ; 711d6 ; 747b7 ; 747c5 ; 770d2 ; 790c1 ; 791c1 et 919c7. Nous reviendrons plus bas, p. 101-ss, sur certains de ces passages.
[216] Platon, *Euthydème*, 307a3-b5.
[217] Platon, *Apologie*, 28b. Ce passage fait clairement référence à la condamnation à mort de Socrate par les juges pour sa pratique de la philosophie. Caractéristique de l'éthique des vertus, l'éthique socratique

Parmi les dialogues dans lesquels Platon pose la question de savoir ce que sont les belles occupations, l'*Hippias Majeur* est particulièrement intéressant et permet de distinguer l'approche platonicienne de l'approche d'Isocrate. La discussion entre Socrate et Hippias d'Elis porte en effet sur la définition du beau et, plus particulièrement, sur le critère de distinction entre ce qui est beau et ce qui est laid. Pour rappeler le contexte du dialogue, Hippias a récemment donné une conférence sur les belles occupations (περί ἐπιτηδευμάτων καλῶν) auxquelles doit se consacrer un jeune homme pour devenir célèbre, et il invite Socrate à se rendre à sa conférence, qu'il donnera à nouveau dans quelques jours[218]. Socrate pose alors à Hippias la question du critère permettant de savoir quelles sont les belles choses, question qu'un ami lui avait posée précédemment et qui l'avait déjà mis dans l'embarras[219]. La suite du dialogue va donc examiner différentes définitions du beau, qui seront réfutées au fur et à mesure par les deux interlocuteurs. Annonçant ce qui sera l'objet d'un autre dialogue portant sur le beau[220], Socrate conclut ce dialogue en rappelant l'embarras dans lequel il se trouve et devant lequel le place cet ami qui réfute ses propos sur les belles occupations :

> Car cet homme, qui se trouve être un parent très proche, vit dans la même maison que moi, et dès que je rentre chez moi et qu'il m'entend parler de la sorte, il me demande si je n'ai pas honte d'avoir l'audace de discuter de ces belles **conduites** alors que j'ai été si manifestement réfuté à propos du beau et que je ne sais même pas ce qu'est la chose même dont je parle. « Et comment sauras-tu alors, me dit-il, quel discours est produit

---

refuse de juger la bonté d'une action à l'aune de ses conséquences, et préfère juger l'action elle-même. Sur l'éthique des vertus et le lien étroit entre eudémonisme et vertu dans la philosophie antique, y compris chez Platon, et son opposition à la morale déontologique ainsi qu'au conséquentialisme, voir J. Annas, « Virtue and Eudaimonism », *Social Philosophy and Policy*, vol. 15, n° 1, 1998, p. 37-55. Sur l'éthique des vertus aujourd'hui, voir J. Annas, «Virtue Ethics», dans D. Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, New York, Oxford University Press, 2006, p. 515-536.

[218] Platon, *Hippias majeur*, 286a3-c2. Comme chez Isocrate, les belles occupations sont l'objet de discours, ici celui d'Hippias. De même, les belles occupations sont liées à l'éducation des jeunes hommes, ainsi qu'à la bonne réputation de celui qui les pratique (voir aussi 287b7). Hippias a une conception des belles occupations proche de celle d'Isocrate, et c'est à cette conception que Socrate va s'opposer dans la suite du texte. Pour J-F. Pradeau et F. Fronterrotta, traducteurs de l'*Hippias Majeur*, le terme *epitêdeumata* désigne en effet ici « l'ensemble des pratiques habituelles et coutumières », et peut être considéré comme synonyme du terme *êthê*, généralement traduit par « mœurs » : Platon, *Hippias Majeur*, Paris, Flammarion, 2005, note 172, p. 137. Les traducteurs notent également que le terme est très proche des lois (*nomoi*), qui déterminent et ordonnent les conduites (*epitêdeumata*), comme le précise les *Lois*.

[219] Platon, *Hippias majeur*, 286c3-e4.

[220] C'est l'objet du *Banquet*, dialogue qui sera commenté plus bas, p. 118-ss, en lien avec le rôle des belles occupations dans la remontée de l'âme vers le divin.

de belle manière ou non, et de même à propos de toute autre action, puisque tu ne connais pas le beau ? Et tant que tu seras dans cet état, crois-tu qu'il soit meilleur pour toi de vivre plutôt que de mourir[221] ? »

Du fait de son ignorance de ce qu'est le beau (τὸ καλὸν ἀγνοῶν), Socrate ne peut tout simplement pas savoir ce que sont les belles occupations (ὅτι οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ὅτι ποτέ ἐστιν οἶδα) ni les prendre comme objet de discours (περὶ καλῶν ἐπιτηδευμάτων διαλέγεσθαι). En effet, le dialogue, aporétique, ne répond pas à la question du critère permettant de déterminer si un discours ou toute autre action (ἢ ἄλλην πρᾶξιν) est belle ou non. L'ami de Socrate va jusqu'à mettre en cause la vie menée dans l'ignorance de ce qui est beau, pointant ainsi vers les dialogues platoniciens sur le beau et le rôle du beau dans l'assimilation au divin[222]. Toutefois, ce dialogue pose le principe selon lequel il est essentiel, pour déterminer si une occupation est belle ou non, de définir ce qu'est le beau[223]. Or, cette définition du beau distingue Platon de ses contemporains, en particulier Isocrate et Xénophon : les belles occupations ne sont pas nécessairement identiques aux coutumes ancestrales d'une cité, de la même manière que le bien ne correspond pas nécessairement à la morale traditionnelle. Le philosophe, quant à lui, sera le plus à même de définir quelles sont les belles occupations, dès lors que le philosophe se distingue de la foule des autres hommes par sa connaissance du beau[224].

Dans la sous-partie consacrée à Isocrate, nous avons vu l'importance des belles occupations dans l'éducation morale des citoyens et le lien étroit de ces occupations avec la morale traditionnelle. Nous retrouvons, à travers le personnage d'Hippias et de Protagoras, cette

---

[221] *Ibid.*, 304d3-e3 : καὶ γάρ μοι τυγχάνει ἐγγύτατα γένους ὢν καὶ ἐν τῷ αὐτῷ οἰκῶν· ἐπειδὰν οὖν εἰσέλθω οἴκαδε εἰς ἐμαυτοῦ καί μου ἀκούσῃ ταῦτα λέγοντος, ἐρωτᾷ εἰ οὐκ αἰσχύνομαι τολμῶν περὶ καλῶν **ἐπιτηδευμάτων** διαλέγεσθαι, οὕτω φανερῶς ἐξελεγχόμενος περὶ τοῦ καλοῦ ὅτι οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ὅτι ποτέ ἐστιν οἶδα. "Καίτοι πῶς σὺ εἴσῃ," φησίν, "ἢ λόγον ὅστις καλῶς κατεστήσατο ἢ μή, ἢ ἄλλην πρᾶξιν ἡντινοῦν, τὸ καλὸν ἀγνοῶν; καὶ ὁπότε οὕτω διάκεισαι, οἴει σοι κρεῖττον εἶναι ζῆν μᾶλλον ἢ τεθνάναι;" Traduit par F. Fronterrotta et J.-F. Pradeau, dans Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011.

[222] Nous reviendrons sur ce point dans l'analyse du *Banquet* (voir plus bas, p. 112-ss). On peut déjà noter que les belles occupations joueront, dans le discours de Diotime, un rôle important dans le devenir de l'âme souhaitant s'élever vers le divin.

[223] Sur l'importance de la définition dans les premiers dialogues de Platon, et la recherche de l'essence des choses, voir V. Politis, *The Structure of Enquiry in Plato's Early Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015. Pour V. Politis, le rôle du questionnement socratique et la recherche de définitions, même s'ils aboutissent à une aporie, n'ont pas pour objectif de se contenter d'une conclusion sceptique, mais, au contraire, ont pour perpspective la possibilité de connaître l'essence des choses.

[224] Sur la connaissance du beau, caractéristique du philosophe platonicien : Platon, *République*, 476b10-11 (citation commentée dans la suite du texte).

confusion entre la morale traditionnelle et les belles occupations, comprises comme coutumes ancestrales et associées aux lois de la cité. Ainsi, dans l'*Hippias majeur*, le terme *epitêdeumata* est systématiquement associé aux lois (τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ τοὺς νόμους) et aux usages (πάντα τὰ καλὰ καὶ νόμιμα καὶ ἐπιτηδεύματα) de la cité[225], et cette confusion justifie le point de vue d'Hippias, selon lequel la définition du beau n'a pas d'importance dans la connaissance des belles occupations[226]. C'est également le cas de Protagoras qui, dans le dialogue éponyme, se fait défenseur de la morale traditionnelle qu'il associe à la transmission, par les éducateurs, de la plus belle occupation, la vertu, associée, là encore, aux usages de la cité[227] : « car il me semble que nous avons tous avantage à pratiquer entre nous la justice et la vertu, et c'est pour cette raison que chacun expose et apprend à chacun ce qui est juste et conforme aux usages »[228]. Pour Protagoras, les usages de la cité et les belles occupations se confondent et correspondent tous deux à la pratique de la vertu. En effet, dans ce passage, Protagoras associe justice et vertu (δικαιοσύνη καὶ ἀρετή) à ce qui est juste et conforme aux usages (τὰ δίκαια καὶ τὰ νόμιμα). De la même manière que la pratique de la justice (δικαιοσύνη) passe par l'apprentissage (λέγει καὶ διδάσκει) de ce qui est juste (τὰ δίκαια), de même, la pratique de la vertu (ἀρετή) passe par l'apprentissage des usages de la cité (τὰ νόμιμα).

A cette confusion entre les coutumes ancestrales ou les usages d'une cité d'une part, et les belles occupations conduisant à la vertu d'autre part, Socrate répond donc par l'interrogative : qu'est-ce qui fait qu'une occupation soit belle ? Comment juger les occupations[229] ? En posant cette question, et en refusant le critère de la tradition, relatif à chaque cité, dans la définition d'une belle occupation, Platon s'oppose aux auteurs étudiés précédemment et propose une caractérisation proprement philosophique des belles occupations, qui s'appuie sur la connaissance du beau en soi, comme le confirmera l'analyse de la *République* et du *Banquet*.

---

[225] Platon, *Hippias majeur*, 294c9 ; 295d5 ; 298b2 et 298d1.
[226] Sur le point de vue d'Hippias, avec lequel Socrate entre en opposition dans la dernière réplique du dialogue : *Ibid.*, 304a4-b6.
[227] Platon, *Protagoras*, 326e6-327d4.
[228] *Ibid.*, 327b1-4 : λυσιτελεῖ γὰρ οἶμαι ἡμῖν ἡ ἀλλήλων δικαιοσύνη καὶ ἀρετή· διὰ ταῦτα πᾶς παντὶ προθύμως λέγει καὶ διδάσκει καὶ τὰ δίκαια καὶ τὰ νόμιμα. Traduit par F. Ildefonse, dans Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011.
[229] C'est la question posée à la fin de l'*Hippias majeur*, mais aussi dans les *Lois*.

1.3.11 Le rôle des epitêdeumata *dans l'acquisition de la vertu et le soin de l'âme*

Pour Platon, le critère principal et récurrent permettant de distinguer les différentes occupations est l'acquisition de la vertu liée à la pratique des belles occupations ou l'acquisition du vice associée à la pratique des mauvaises occupations. Dans les *Lois*, Platon justifie à plusieurs reprises l'intégration des *epitêdeumata* dans les lois par leur incidence dans l'acquisition de la vertu par les citoyens. De même, dans la *République*, les *epitêdeumata* sont considérés comme un moyen de former le caractère et d'acquérir la vertu.

Dans les *Lois*, Platon justifie l'intégration de certaines occupations dans les lois dans la mesure où leur pratique par la majorité des citoyens est utile à la sauvegarde de la cité d'une part, mais aussi à l'acquisition de la vertu par les citoyens[230] :

> Supposons qu'une cité prenne au sérieux la **pratique** dont nous sommes en train de parler pour la contrôler au moyen de lois pour y mettre de l'ordre, et qu'elle l'utilise pour s'entraîner à la tempérance, supposons qu'elle permette de goûter aux autres plaisirs de la même façon et selon le même principe, en prenant les moyens de les maîtriser, alors c'est cette méthode qu'il faut appliquer à tous les cas de ce genre. En revanche, si elle en fait un divertissement et s'il est permis à celui qui le souhaite de boire quand il le souhaite et avec qui il le désire en s'accordant toutes sortes d'autres **licences**, je n'autoriserais jamais par mon suffrage cette ville ou cet individu à s'adonner à l'ivresse[231].

La prise en compte de la consommation de vin comme occupation (τῷ ἐπιτηδεύματι) dans les lois (νόμων) de la cité idéale, et l'ordre (τάξεως) donné par la loi à cette occupation, va permettre d'engendrer la tempérance (σωφρονεῖν) de la cité et de l'individu (ταύτην τὴν πόλιν ἢ τοῦτον τὸν ἄνδρα). Cette dernière expression est particulièrement intéressante car elle

---

[230] Sur la politique comme soin de l'âme et l'importance des lois dans l'acquisition de la vertu, voir L. Brisson, J.-F. Pradeau, *Les* Lois *de Platon*, *op. cit.*, p. 27-31 ; L. Brisson, « La loi dans les *Lois* de Platon », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, vol. 61, 2008, p. 347-358, et en particulier p. 348-349 ; J.-F. Pradeau, *Platon et la cité*, *op. cit.*, p. 129-160 ; J. Annas, *Virtue and Law in Plato and beyond*, *op. cit.*, p. 72-119.

[231] Platon, *Lois*, 673e3-674a3 : Εἰ μέν τις πόλις ὡς οὔσης σπουδῆς τῷ **ἐπιτηδεύματι** τῷ νῦν εἰρημένῳ χρήσεται μετὰ νόμων καὶ τάξεως, ὡς τοῦ σωφρονεῖν ἕνεκα μελέτῃ χρωμένη, καὶ τῶν ἄλλων ἡδονῶν μὴ ἀφέξεται ὡσαύτως καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τοῦ κρατεῖν αὐτῶν ἕνεκα μηχανωμένη, τοῦτον μὲν τὸν τρόπον ἅπασι τούτοις χρηστέον· εἰ δ' ὡς παιδιᾷ τε, καὶ ἐξέσται τῷ βουλομένῳ καὶ ὅταν βούληται καὶ μεθ' ὧν ἂν βούληται πίνειν μετ' **ἐπιτηδευμάτων** ὡντινωνοῦν ἄλλων, οὐκ ἂν τιθείμην ταύτην τὴν ψῆφον, ὡς δεῖ ποτε μέθῃ χρῆσθαι ταύτην τὴν πόλιν ἢ τοῦτον τὸν ἄνδρα

manifeste la confusion que Platon maintient dans les *Lois* entre la cité et les individus qui composent la cité. Ainsi, la loi réglant la consommation de vin permet non seulement l'acquisition de la vertu de tempérance par les individus qui obéissent à cette loi, mais par l'ensemble de la cité. On retrouve également dans ce passage la notion d'entraînement à la vertu (τοῦ σωφρονεῖν μελέτῃ) que permet la mise en ordre d'une occupation par la loi. Régler la consommation du vin, ou toute autre occupation (ἐπιτηδευμάτων ἄλλων)[232], permet aux citoyens de prendre l'habitude de modérer sa consommation, et ainsi, par un entraînement constant à la modération, d'acquérir la vertu de tempérance[233].

Pour Platon, une loi est donc utile dans la mesure où elle conduit à la vertu ou écarte les vices de l'âme[234]. Et cela passe par l'intégration et la mise en ordre de certaines occupations dans les lois, comme on vient de le voir. Rappelant l'objectif principal du législateur, l'étranger d'Athènes, en s'adressant aux gardiens des lois, pose dans le passage suivant le principe de toute législation, confirmant ainsi le rôle des lois et des occupations dans le devenir de l'âme du citoyen :

> « […] Le but que vous aurez en vue pour accomplir pareille tâche, vous devez en prendre connaissance. C'est ce que plus d'une fois nous trois, Mégille, moi et Clinias, nous nous sommes dit l'un à l'autre, et c'est ce dont nous nous accordons à dire qu'il est bon de le faire. Mais nous souhaitons que vous partagiez notre avis et qu'en même temps vous deveniez nos disciples, en vous proposant le but sur lequel nous avons, d'un commun accord, dit que le législateur et le gardien des lois devrait porter leur regard. Or notre accord portait sur un seul et même point capital : par quelque voie qu'un individu puisse devenir homme de bien, en possédant l'excellence de l'âme qui convient à la nature humaine, que cela soit dû à une **occupation**, à une disposition ou à la possession de quelque désir, de quelque opinion ou de quelques connaissances, que nos citoyens soient d'un sexe ou de l'autre, jeunes ou vieux, c'est disions-nous vers le but

[232] Dans ce passage, le terme *epitêdeumata* est traduit par « licences », car il est sous-entendu que les autres occupations en question sont des pratiques telles que l'ivresse ou la démesure dans les plaisirs sexuels.

[233] Nous reviendrons plus bas, p. 105-ss, sur l'importance de l'habitude et de l'entraînement dans la pratique des belles occupations en lien avec l'acquisition de la vertu.

[234] *Ibid.*, 747b1-d1. Dans ce passage, le terme *epitêdeumata* est associé aux lois et partagent le même objectif, à savoir éliminer le vice dans les âmes (ici l'avarice et la cupidité) et permettre ainsi l'éducation de la jeunesse par l'étude de certaines disciplines telle que l'étude des nombres.

dont il s'agit que tout notre effort doit être tendu d'un bout à l'autre de notre vie[235]. […] »

Ce passage confirme l'importance des occupations (ἔκ τινος ἐπιτηδεύματος) dans le devenir de l'âme des citoyens. En effet, l'objectif principal des législateurs et des gardiens des lois (τὸν νομοφύλακά τε καὶ νομοθέτην), ce vers quoi doit tendre tout leur effort (σπουδὴ), c'est l'excellence de l'âme (ἀρετὴν τῆς ψυχῆς) de l'individu soumis à ces lois. L'étranger d'Athènes propose ici différentes voies à travers lesquelles cette excellence de l'âme peut être atteinte (ἔκ τινος ἐπιτηδεύματος ἤ τινος ἤθους ἢ ποιᾶς κτήσεως ἢ ἐπιθυμίας ἢ δόξης ἢ μαθημάτων ποτέ τινων), et en tête de cette liste apparaît la pratique de certaines occupations (ἐπιτηδεύματος). Les belles occupations permettent ainsi à l'individu qui les pratique, qu'il soit jeune ou vieux, d'un sexe ou de l'autre, de devenir un homme de bien (ἀνὴρ ἀγαθὸς γίγνοιτ')[236]. Le choix effectué par le législateur de mettre en valeur ou d'interdire certaines occupations est donc crucial. Il n'est pas seulement lié à la sauvegarde de la cité, mais aussi et surtout au soin de l'âme des citoyens. Si les occupations sont également un danger pour l'âme lorsqu'elles mènent au vice[237], elles sont dans tous les cas liées au soin de l'âme et doivent, de ce fait, être prises au sérieux par le législateur[238].

---

[235] *Ibid.*, 770c1-d6 : ὅποι δὲ βλέποντες δράσετε τὸ τοιοῦτον, ἀκούειν χρή. Μέγιλλος μὲν γὰρ καὶ ἐγὼ καὶ Κλεινίας εἰρήκαμέν τε αὐτὰ ἀλλήλοις οὐκ ὀλιγάκις, ὁμολογοῦμέν τε λέγεσθαι καλῶς· ὑμᾶς δὲ ἡμῖν βουλόμεθα συγγνώμονάς τε ἅμα καὶ μαθητὰς γίγνεσθαι, βλέποντας πρὸς ταῦτα εἰς ἅπερ ἡμεῖς συνεχωρήσαμεν ἀλλήλοις τὸν νομοφύλακά τε καὶ νομοθέτην δεῖν βλέπειν. ἦν δὲ ἡ συγχώρησις ἓν ἔχουσα κεφάλαιον, ὅπως ποτὲ ἀνὴρ ἀγαθὸς γίγνοιτ' ἄν, τὴν ἀνθρώπῳ προσήκουσαν ἀρετὴν τῆς ψυχῆς ἔχων ἔκ τινος **ἐπιτηδεύματος** ἤ τινος ἤθους ἢ ποιᾶς κτήσεως ἢ ἐπιθυμίας ἢ δόξης ἢ μαθημάτων ποτέ τινων, εἴτε ἄρρην τις τῶν συνοικούντων οὖσα ἡ φύσις εἴτε θήλεια, νέων ἢ γερόντων, ὅπως εἰς ταὐτὸν τοῦτο ὃ λέγομεν τεταμένη σπουδὴ πᾶσα ἔσται διὰ παντὸς τοῦ βίου

[236] Nous avons vu plus haut, p. 85-ss, l'égalitarisme de Platon, particulièrement visible dans les propos de la *République* et des *Lois* sur les occupations.

[237] *Ibid.*, 635e4-636e3. Dans ce passage, qui concerne les occupations permettant d'acquérir la tempérance, le terme *epitêdeumata* fait référence aux coutumes ancestrales des Crétois ayant eu pour conséquence de pervertir les plaisirs sexuels. Ainsi, selon l'étranger d'Athènes, ce sont les exercices gymnastiques qui ont fait apparaître l'homosexualité. A partir de cet exemple, il s'agit de montrer que certaines occupations peuvent mener au vice comme à la vertu.

[238] *Ibid.*, 918d8-919d2. Dans ce passage, le terme *epitêdeumata* renvoie aux occupations liées à la profession de marchand de détail. Le problème souligné ici par l'étranger d'Athènes est le danger que ces occupations puissent corrompre l'âme de ceux qui les pratiquent. Pour éviter cela, l'étranger d'Athènes propose d'édicter des lois spécifiques, dont l'objectif, conformément à la citation que nous venons de commenter (*Ibid.*, 770c1-d6), est le soin de l'âme de ceux qui exercent cette profession. C'est dans ce contexte que ce dernier, concernant la richesse et la pauvreté, rappelle que le souci du législateur dans l'établissement des lois doit être le soin de l'âme : « Tout naturellement, dans le cas présent, le législateur doit mener sur ce point une double bataille, contre la pauvreté et contre la richesse, dont l'une corrompt par le laisser-aller l'âme des hommes et l'autre, à force de douleurs, la mène à l'impudence » (*Lois*, 919b6-c1).

Cet effet des *epitêdeumata* sur l'âme des individus se trouve également dans la *République*. Ainsi, au livre IV, Platon s'intéresse à la justice, que ce soit dans le cadre de la cité ou de l'individu. Dans le passage suivant, Socrate évoque les conséquences de la justice et de l'injustice sur l'âme individuelle, rappelant les bienfaits de la vertu et les méfaits du vice sur l'état de santé de l'âme :

- La vertu serait donc apparemment une forme de santé, la beauté et le bon état de l'âme, alors que le vice en serait la maladie, la laideur et la faiblesse.
- C'est vrai.
- Or les **occupations** qui sont belles ne conduisent-elles pas à la possession de la vertu, alors que celles qui sont honteuses conduisent au vice ?
- Nécessairement.
- Il semble donc qu'il nous reste alors à examiner s'il est profitable de faire des actions justes, de se consacrer aux belles occupations et d'être juste – que le fait d'être tel passe inaperçu ou non – ou alors de commettre des actes injustes et d'être injuste, en comptant que la justice ne sera pas rendue, et qu'on n'aura pas à s'amender par suite du châtiment[239].

Ce passage confirme l'incidence des belles occupations (τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα) sur la santé, la beauté et le bon état de l'âme (ὑγίειά καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς), c'est-à-dire sa vertu. En effet, les belles occupations conduisent à la possession de la vertu (εἰς ἀρετῆς κτῆσιν φέρει), contrairement aux occupations honteuses (τὰ αἰσχρὰ), qui conduisent aux vices (κακίας). En outre, la dernière réplique de Socrate établit un parallèle étroit, si ce n'est une synonymie, entre les actions justes (δίκαιά τε πράττειν), les belles occupations (καλὰ ἐπιτηδεύειν) et le fait d'être juste (εἶναι δίκαιον). Les belles occupations ne seraient donc pas seulement un moyen

[239] Platon, *République*, 444d13-445a4 :
- Ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἶσχος καὶ ἀσθένεια.
- Ἔστιν οὕτω.
- Ἆρ' οὖν οὐ καὶ τὰ μὲν καλὰ **ἐπιτηδεύματα** εἰς ἀρετῆς κτῆσιν φέρει, τὰ δ' αἰσχρὰ εἰς κακίας;
- Ἀνάγκη.
- Τὸ δὴ λοιπὸν ἤδη, ὡς ἔοικεν, ἡμῖν ἐστι σκέψασθαι πότερον αὖ λυσιτελεῖ δίκαιά τε πράττειν καὶ καλὰ **ἐπιτηδεύειν** καὶ εἶναι δίκαιον, ἐάντε λανθάνῃ ἐάντε μὴ τοιοῦτος ὤν, ἢ ἀδικεῖν τε καὶ ἄδικον εἶναι, ἐάνπερ μὴ διδῷ δίκην μηδὲ βελτίων γίγνηται κολαζόμενος.

d'acquérir la vertu, mais une expression de la vertu[240]. Poser des actions justes et pratiquer de belles occupations est une façon d'être juste, de la même manière que poser des actes injustes (ἀδικεῖν) est une manière d'être injuste (ἄδικον εἶναι). Enfin, il est important de signaler que l'absence de châtiment associée à une action injuste passée inaperçue ne saurait changer l'effet de l'action injuste ou de l'occupation honteuse sur l'âme de l'individu. En effet, certaines occupations sont source de corruption et d'aveuglement pour l'âme (ἀπολλύμενον καὶ τυφλούμενον), comme le rappelle Socrate au livre VII[241]. Le choix des belles occupations est donc important, et au centre de la *République* comme des *Lois*.

1.3.12 L'effort et le sérieux requis par la pratique des epitêdeumata *: entraînement, exercices et habitudes*

L'acquisition des vertus associée à la pratique des belles occupations demande effort et sérieux de la part des individus, et se concrétise par un certain nombre d'exercices. Platon met ainsi en évidence la nécessité de l'entraînement, et cette régularité dans la pratique d'une occupation qui permet de la transformer en habitude.

Dans les *Lois*, l'étranger d'Athènes évoque la difficulté des citoyens à suivre les belles et nobles occupations (καλὸν κἀγαθὸν ἐπιτήδευμα)[242]. Sont mis en cause ici la soif inassouvie d'or et d'argent (τὴν τοῦ χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου ἀπληστίαν)[243], mais aussi la recherche des plaisirs du corps (plaisirs liés à la consommation de nourriture, de boisson et plaisirs sexuels)[244]. A cette attirance pour les occupations liées aux biens extérieurs et aux plaisirs du corps, l'étranger d'Athènes oppose le sérieux avec lequel tout citoyen devrait s'appliquer (σπουδάζειν) dans la pratique des belles occupations[245]. De même, dans le *Banquet*, Diotime évoque l'effort

---

[240] Nous reviendrons sur ce point plus bas, p. 112-ss.

[241] *Ibid.*, 527e2. Au contraire, l'enseignement de l'astronomie est une belle occupation capable de purifier et de revivifier l'âme (ψυχῆς ἐκκαθαίρεταί καὶ ἀναζωπυρεῖται) des jeunes gens en formation. Sur les conséquences néfastes pour l'âme de certaines occupations qui procurent des plaisirs et flattent l'âme, et la nécessité d'imposer une mesure à ces plaisirs : *République*, 538d1. Au livre IX, Platon revient sur la question des belles occupations et de leur effet sur l'âme. Le contexte est celui de la présentation de la tyrannie et, parallèlement, de l'homme tyrannique. Le passage suivant permet de comprendre l'influence des occupations d'un individu sur les états de son âme : *République*, 573c8.

[242] Platon, *Lois*, 831d2-3.

[243] *Ibid.*, 831d3-4. Sur la corruption du naturel philosophe par l'attirance pour les richesses, voir aussi *République*, VI, 495a4-b2 (passage cité et commenté plus haut, p. 84-85).

[244] Platon, *Lois*, 831d8-e2.

[245] Sur le sérieux (*spoudê*), qui distingue, chez Platon, le philosophe (désigné alors comme *spoudaios*) de l'homme vil ou ordinaire, voir A. Schniewind, *L'éthique du sage chez Plotin*, *op. cit.*, p. 35-36 : « Le sérieux acquiert un statut de première importance, impliquant le sens de ce qui est précieux et de ce qui a de la valeur. Un contraste naissant s'établit avec ce qui est vil et ordinaire » (p. 36).

(σύντασις) et le sérieux (σπουδὴ) dont fait preuve celui qui poursuit la finalité de l'amour, c'est-à-dire celui qui cherche à posséder le bon en lui-même (τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ). Dans ce passage, le terme *epitêdeumata* n'apparaît pas, mais la suite du discours de Diotime évoque à plusieurs reprises les belles activités (καλὰ ἔργα) et les belles occupations (καλὰ ἐπιτηδεύματα) réalisées par celui qui aime le beau et engendre dans le beau[246].

L'effort et le sérieux requis par la pratique des belles occupations, alliés à leur répétition, permet de transformer ces occupations en habitude. Platon réaffirme en effet à plusieurs reprises le caractère habituel associé à l'étymologie du terme *epitêdeumata*, désignant ainsi des habitudes de vie le plus souvent communes aux habitants d'une cité, mais pouvant caractériser également des pratiques propres à un individu. Ainsi, au début du *Timée*, Platon rappelle que la pratique de la vertu (ἐπιμέλειαν ἀρετῆς) est une occupation qui doit être continuelle (διὰ παντός)[247]. Pour atteindre son but (πρὸς τέλος ἐλθεῖν), à savoir devenir philosophe et remplir parfaitement la fonction de philosophe-roi, celui qui possède un naturel philosophe doit demeurer constant dans son occupation (ἐν τῷ ἐπιτηδεύματι μείνασαν), c'est-à-dire dans l'exercice de la vertu[248][249].

Pour garantir cette constance dans la pratique des belles occupations, Platon insiste sur l'importance d'intégrer ces belles occupations à l'éducation des jeunes gens, afin qu'elles deviennent habituelles. L'insertion des occupations dans la loi de la cité facilite cette intégration et renforce ainsi l'habitude d'une pratique[250]. Dans les *Lois*, l'étranger d'Athènes insiste en effet sur l'importance de l'entraînement des enfants à la vertu de courage :

- [L'étranger d'Athènes] Et si on peut faire fond sur cette explication, nous devons nous représenter ceci : si une âme vit dans la peur depuis l'enfance, elle développera

---

[246] Platon, *Banquet*, 209e2 et 211c5. Pour un commentaire détaillé de l'usage du terme *epitêdeumata* dans le *Banquet* de Platon, voir plus bas, p. 116-ss.

[247] Platon, *Timée*, 18b7.

[248] Platon, *République*, VI, 494a10-11.

[249] Sur l'effort et la constance que demande l'apprentissage de la philosophie, qui ne se fait pas d'un seul coup, voir aussi Platon, *Lettre VII*, 340b-341a. Contre la prétention de Denis à apprendre la philosophie rapidement, Platon insiste sur le labeur ou la peine (πόνον) impliqués par la pratique de la philosophie et le genre de vie quotidien (τροφῆς τῆς καθ' ἡμέραν) que cette pratique implique. A noter que dans ce passage, le verbe ἐπιτηδεύειν est utilisé par Platon pour désigner la pratique de la philosophie (341a1).

[250] Platon, *Lois*, 780c2 (passage commenté plus haut, p. 71-72). Voir aussi E. Des Places, « L'éducation des tendances chez Platon et Aristote », *Archives de Philosophie*, vol. 21, n° 3, 1958, p. 410-417. E. Des Places renvoie également aux passages suivants, en lien avec la formation, dès la plus jeune enfance, d'attraits et de répulsions pour, respectivement, les bonnes et les mauvaises occupations : *Lois*, II, 653b5 ; II, 660a3 ; VI, 751c9-d2 ; VI, 752c3-4.

en elle l'habitude de ces terreurs. C'est là, tout le monde en conviendra, faire l'apprentissage de la lâcheté plutôt que du courage.

- [Clinias] Comment le nier en effet ?
- [L'étranger d'Athènes] Et c'est au contraire **s'entraîner** dès l'enfance au courage que de surmonter les frayeurs et les terreurs qui nous assaillent.
- [Clinias] C'est exact.
- [L'étranger d'Athènes] En vue du courage qui est une partie de la vertu de l'âme, les mouvements que l'on imprime ainsi aux tout petits constituent donc, disons, une gymnastique grandement utile[251].

Dans ce passage, Platon met en évidence l'importance de l'entraînement à la vertu (ἄσκησιν), ici la vertu de courage (ἀνδρείας). Traduit ici par apprentissage, le terme *askêsis* évoque la pratique répétée d'une occupation, répétition qui permet de créer une habitude (ἐθίζοιτο), si possible dès l'enfance (ἐκ νέων εὐθὺς). De même, le terme *epitêdeuma*, utilisé au singulier, est traduit par « entraînement », en référence à l'exercice qui consiste à surmonter les frayeurs et les terreurs qui nous assaillent (τὸ νικᾶν τὰ προσπίπτονθ' ἡμῖν δείματά τε καὶ φόβους). L'analogie avec la gymnastique (γυμναστικὴν) qui clôt ce passage confirme l'exercice et l'entraînement liés à l'acquisition de la vertu et donc au soin de l'âme, tout comme la pratique répétée des exercices physiques permet d'acquérir et de conserver une bonne santé physique, et donc de prendre soin du corps[252].

Si la pratique répétée de belles occupations permet d'acquérir dès le plus jeune âge les différentes vertus, au contraire, la pratique répétée de mauvaises occupations peut corrompre l'âme de ceux qui les pratiquent en leur faisant prendre de mauvaises habitudes. Dans les *Lois*, Platon prend l'exemple du marchand de détail, dont le métier l'incite à exercer certaines

---

[251] Platon, *Lois*, 791b4-c6 : Εἰ δέ γε οὕτως τοιαύτην τινὰ δύναμιν ἔχει ταῦτα, ἐννοεῖν χρὴ τόδε παρ' αὐτοῖς, ὡς ἅπασα ψυχὴ δείμασιν συνοῦσα ἐκ νέων μᾶλλον ἂν διὰ φόβων ἐθίζοιτο γίγνεσθαι· τοῦτο δέ που πᾶς ἂν φαίη δειλίας ἄσκησιν ἀλλ' οὐκ ἀνδρείας γίγνεσθαι.
ΚΛ. Πῶς γὰρ οὔ;
ΑΘ. Τὸ δέ γε ἐναντίον ἀνδρείας ἂν φαῖμεν ἐκ νέων εὐθὺς **ἐπιτήδευμα** εἶναι, τὸ νικᾶν τὰ προσπίπτονθ' ἡμῖν δείματά τε καὶ φόβους.
ΚΛ. Ὀρθῶς.
ΑΘ. Ἓν δὴ καὶ τοῦτο εἰς ψυχῆς μόριον ἀρετῆς, τὴν τῶν παντελῶς παίδων γυμναστικὴν ἐν ταῖς κινήσεσιν, μέγα ἡμῖν φῶμεν συμβάλλεσθαι.

[252] Sur l'importance de l'éducation physique dans l'éducation platonicienne, voir Platon, *République*, III, 403c-412b ; *Lois*, VII, 788d-796d.

pratiques frauduleuses (Κιβδήλοις δ' ἐπιτηδεύμασιν)[253]. Dans ce passage, le terme *epitêdeumata* désigne les occupations liées à un métier particulier. Pour Platon, ces occupations doivent être réglées par les lois afin de garantir le soin de l'âme de ceux qui exercent cette profession, plus précisément pour éviter que ces derniers prennent de mauvaises habitudes (ἤθη)[254]. Confirmant l'importance des habitudes dans la pratique des occupations, bonnes ou mauvaises, Platon recommande dans la suite du texte de condamner à un an de prison les individus qui s'adonnent à une occupation indigne (ἀναξίῳ ἐπιτηδεύματι)[255]. Cette mesure permet non seulement de lutter contre les mauvaises occupations, en condamnant ceux qui les pratiquent, mais surtout elle a pour but de prendre soin de l'âme de ces derniers en les détachant par la force de cette occupation, la prison leur permettant de perdre cette mauvaise habitude acquise par la pratique répétée de cette occupation.

1.3.13 Un moyen en vue d'une fin plus élevée

Dans les différents passages de l'œuvre de Platon cités jusqu'à présent, le terme *epitêdeumata* désigne généralement un moyen d'atteindre une fin, telle que l'acquisition de la vertu ou la cohésion sociale. Ici, le terme fait référence à la pratique de la vertu elle-même, ou encore à la philosophie elle-même. Comprises dans ce sens, les occupations sont-elles un but en soi ou sont-elles, là encore, le moyen d'atteindre un but plus élevé ? Dans la *République*, le terme *epitêdeumata* est utilisé en référence aux occupations du philosophe, et celles-ci sont décrites comme le moyen privilégié d'atteindre le but de l'activité philosophique.

- Maintenant que tu as compris tout cela, je te rappelle le point suivant. Est-il possible que la multitude reconnaisse et finisse par admettre que c'est le beau en soi qui existe, et non la multiplicité des choses particulières ?
- Pas le moins du monde, dit-il.
- Il est donc impossible, dis-je, que la multitude soit philosophe.
- C'est impossible.
- C'est donc une nécessité que ceux qui se consacrent à la philosophie fassent l'objet de critiques de la part du peuple.
- C'est une nécessité.

---

[253] Platon, *Lois*, 918a6. Sur l'influence de ces pratiques frauduleuses sur l'âme du marchand, voir *Lois*, 918d8-919d2.
[254] *Ibid.*, 919c7.
[255] *Ibid.*, 919e8.

- Et aussi de la part de ces particuliers qui s'associent à la foule et n'ont qu'un désir, celui de lui plaire ?
- C'est clair.
- A partir de là, quelle issue entrevois-tu pour le salut du naturel philosophe, si on veut qu'il demeure constant dans son **occupation** et atteigne son but ? Représente-toi la chose en tenant compte de ce que nous venons de dire. Nous avons convenu que la facilité à apprendre, la mémoire, le courage et la grandeur d'âme appartiennent à ce naturel[256].

Au livre V de la *République*, Socrate désigne les philosophes comme étant « ceux qui sont capables d'aller vers le beau en soi et de le voir en lui-même »[257]. Dans ce passage du livre VI, conformément à cette définition établie plus haut et reprise dans le *Banquet* par le discours de Diotime[258], Socrate rappelle à son interlocuteur que le philosophe (Φιλόσοφον) se distingue de la foule (τὰ πολλὰ) précisément parce qu'il est capable de voir et d'aimer le beau en soi (αὐτὸ τὸ καλὸν), par opposition à la multiplicité des belles choses (τὰ πολλὰ καλά) admirées par la multitude. Cette distinction établie, Socrate s'inquiète pour le salut du naturel philosophe (σωτηρίαν φιλοσόφῳ φύσει), trop facilement détourné par la foule de ce qui devrait être son occupation constante, la philosophie, et de son but (τέλος), la contemplation du beau en soi[259]. Le philosophe, en effet, doit rester constant dans son occupation (ἐν τῷ ἐπιτηδεύματι μείνασαν) afin d'atteindre son but. L'occupation, ici, n'est donc pas le but, mais le moyen, privilégié,

---

[256] Platon, *République*, 493e2-494b3 :
- Ταῦτα τοίνυν πάντα ἐννοήσας ἐκεῖνο ἀναμνήσθητι· αὐτὸ τὸ καλὸν ἀλλὰ μὴ τὰ πολλὰ καλά, ἢ αὐτό τι ἕκαστον καὶ μὴ τὰ πολλὰ ἕκαστα, ἔσθ' ὅπως πλῆθος ἀνέξεται ἢ ἡγήσεαι εἶναι;
- Ἥκιστά γ', ἔφη.
- Φιλόσοφον μὲν ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, πλῆθος ἀδύνατον εἶναι.
- Ἀδύνατον.
- Καὶ τοὺς φιλοσοφοῦντας ἄρα ἀνάγκη ψέγεσθαι ὑπ' αὐτῶν.
- Ἀνάγκη.
- Καὶ ὑπὸ τούτων δὴ τῶν ἰδιωτῶν, ὅσοι προσομιλοῦντες ὄχλῳ ἀρέσκειν αὐτῷ ἐπιθυμοῦσι.
- Δῆλον.
- Ἐκ δὴ τούτων τίνα ὁρᾷς σωτηρίαν φιλοσόφῳ φύσει, ὥστ' ἐν τῷ **ἐπιτηδεύματι** μείνασαν πρὸς τέλος ἐλθεῖν; ἐννόει δ' ἐκ τῶν ἔμπροσθεν. ὡμολόγηται γὰρ δὴ ἡμῖν εὐμάθεια καὶ μνήμη καὶ ἀνδρεία καὶ μεγαλοπρέπεια ταύτης εἶναι τῆς φύσεως.

[257] *Ibid.*, 476b10-11 : Οἱ δὲ δὴ ἐπ' αὐτὸ τὸ καλὸν δυνατοὶ ἰέναι τε καὶ ὁρᾶν καθ' αὑτό

[258] Nous reviendrons plus bas, p. 119-ss, sur ce discours et sur le rôle des belles occupations dans l'ascension de l'âme vers le beau en soi.

[259] La suite du dialogue revient en détail sur ce risque de perversion du naturel philosophe (494b-498c), et sur la nécessité de tenir les jeunes gens possédant les qualités naturelles du philosophe loin de la foule afin de les former, dès le plus jeune âge, à la philosophie (502a-541b). Sur la perversion du naturel philosophe, voir M. Dixsaut, *Le naturel philosophe*, *op. cit.*, p. 262-267.

d'atteindre le but que se fixe le philosophe[260]. Désignant les occupations du philosophe, le terme conserve son statut de moyen en vue d'un but particulier, que ce soit l'amour du savoir et la pratique de la vertu, ou bien la contemplation du beau en soi et l'amour de la vérité. Il semble donc que la majorité des usages du terme *epitêdeumata* en fasse un moyen en vue d'une fin plus élevée. Deux usages particuliers du terme semblent échapper à cela, lorsque le terme désigne la philosophie comme occupation, et lorsqu'une occupation est définie comme expression de la vertu.

1.3.14 La philosophie comme occupation : amour du savoir et pratique de la vertu

Etroitement lié à l'acquisition de la vertu, et au devenir de l'âme individuelle, le terme *epitêdeumata* est également utilisé par Platon pour désigner la pratique de la vertu elle-même ainsi que la philosophie, considérée à la fois comme occupation principale des gardiens de la cité idéale dans la *République*, et comme la plus belle des occupations. En ce sens, le terme *epitêdeumata* ne désigne plus seulement un moyen d'atteindre une fin, comme l'acquisition des vertus ou la sauvegarde de la cité, mais peut être poursuivie pour elle-même.

Dans l'*Euthydème*, Socrate dialogue avec Euthydème de Chios et Dionysodore de Chios, deux sophistes qui prétendent enseigner la vertu[261]. Plus précisément, ils souhaitent enseigner l'amour du savoir et la pratique de la vertu, ce que Socrate leur demande de démontrer dans la suite du dialogue en persuadant Clinias de poursuivre cette double occupation :

- Vous êtes donc ceux, Dionosydore, repris-je, qui, aujourd'hui, mieux que personne, sauriez exhorter à aimer le savoir et pratiquer la vertu !
- Oui, précisément, du moins le croyons-nous, Socrate.
- En ce cas, repris-je, la présentation de l'ensemble, remettez-la à une autre fois mais donnez-nous démonstration de ceci : persuadez ce jeune homme qu'il faut aimer le savoir et pratiquer la vertu, et vous nous ferez plaisir, à tous ceux-ci et à moi-même.

---

[260] Platon, *République*, 501d : dans ce passage, les occupations (ἐπιτηδευμάτων) des philosophes (τοὺς φιλοσόφους) sont le moyen de parfaire le naturel philosophe afin qu'il puisse atteindre le but de l'activité philosophique : l'amour de ce qui est et de la vérité (τοῦ ὄντος τε καὶ ἀληθείας ἐραστὰς). Là encore, les occupations désignées par le terme *epitêdeumata* sont un moyen en vue d'une fin plus grande. Sur le lien étroit qui existe, pour Platon, entre le naturel d'un individu et les occupations qui lui conviennent, voir plus haut, p. 80-ss. Pour Platon, les occupations sont le moyen de parfaire ce naturel philosophe afin de devenir véritablement philosophe.
[261] Platon, *Euthydème*, 273d8-9.

> Voici, en effet, quel est, disons, le cas de ce garçon : nous éprouvons tous le désir, tous ceux qui sont là et moi-même, qu'il devienne le meilleur possible. Il est le fils d'Axiochos, fils d'Alcibiade l'Ancien, et donc le cousin germain de l'Alcibiade que nous connaissons aujourd'hui. Il s'appelle Clinias. Et il est jeune : nous craignons donc pour lui ce qu'il est naturel de craindre pour un jeune homme – qu'on nous devance pour détourner son esprit vers une autre **occupation** et qu'on le corrompe[262].

Dans ce passage, le terme *epitêdeumata* fait référence à l'amour du savoir et la pratique de la vertu (φιλοσοφίαν καὶ ἀρετῆς ἐπιμέλειαν), double occupation (ἐπιτήδευμα) que les deux sophistes prétendent enseigner, et que Socrate approuve, puisqu'il craint (φοβούμεθα) que Clinias soit détourné de cette occupation. En outre, Socrate, dans la suite du dialogue, propose lui-même une exhortation à la philosophie dans laquelle il montre, dans la perspective d'une vie heureuse, l'importance du savoir dans le bon usage des biens que nous possédons[263]. Outre l'importance de cette occupation dans la formation de la jeunesse, ce qui nous intéresse plus particulièrement ici, c'est l'identification de la philosophie au terme *epitêdeuma*. Régulièrement utilisé pour désigner les occupations liées à un métier, ou le métier lui-même, le terme, le plus souvent au singulier, est employé à plusieurs reprises par Platon pour désigner la philosophie[264]. Ainsi, dans la *République*, on retrouve cette utilisation du terme, la philosophie (φιλοσοφίᾳ) étant considérée par Socrate comme la plus belle occupation (τὸ βέλτιστον

---

[262] *Ibid.*, 274e8-275b4 :
- Ταύτης μὲν οὖν, ἔφη, τῆς αὐτῆς, ὦ Σώκρατες, ὁ Διονυσόδωρος.
- Ὑμεῖς ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Διονυσόδωρε, τῶν νῦν ἀνθρώπων κάλλιστ' ἂν προτρέψαιτε εἰς φιλοσοφίαν καὶ ἀρετῆς ἐπιμέλειαν;
- Οἰόμεθά γε δή, ὦ Σώκρατες.
- Τῶν μὲν τοίνυν ἄλλων τὴν ἐπίδειξιν ἡμῖν, ἔφην, εἰς αὖθις ἀπόθεσθον, τοῦτο δ' αὐτὸ ἐπιδείξασθον· τουτονὶ τὸν νεανίσκον πείσατον ὡς χρὴ φιλοσοφεῖν καὶ ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι, καὶ χαριεῖσθον ἐμοί τε καὶ τουτοισὶ πᾶσιν. συμβέβηκεν γάρ τι τοιοῦτον τῷ μειρακίῳ τούτῳ· ἐγώ τε καὶ οἵδε πάντες τυγχάνομεν ἐπιθυμοῦντες ὡς βέλτιστον αὐτὸν γενέσθαι. ἔστι δὲ οὗτος Ἀξιόχου μὲν ὑὸς τοῦ Ἀλκιβιάδου τοῦ παλαιοῦ, αὐτανεψιὸς δὲ τοῦ νῦν ὄντος Ἀλκιβιάδου· ὄνομα δ' αὐτῷ Κλεινίας. ἔστι δὲ νέος· φοβούμεθα δὴ περὶ αὐτῷ, οἷον εἰκὸς περὶ νέῳ, μή τις φθῇ ἡμᾶς ἐπ' ἄλλο τι ἐπιτήδευμα τρέψας αὐτοῦ τὴν διάνοιαν καὶ διαφθείρῃ. Traduit par M. Canto-Sperber, dans Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011.

[263] *Ibid.*, 278d-282e.

[264] Sur la caractérisation de la philosophie comme *epitêdeuma :* Platon, *République*, 487d4 ; 491a1 ; 491a3 ; 497e6 ; *Les rivaux amoureux*, 135e7 (dialogue apocryphe). En outre, un passage de la *République* mentionne le dialogue argumenté comme une occupation propre au philosophe (539d1). Sur la caractérisation de certains métiers (outre le métier de philosophe) par le terme *epitêdeumata*, voir plus haut, p. 94-ss.

ἐπιτήδευμα), celle exercée par les gardiens de la cité idéale[265]. Cette importance de la pratique de la vertu dans l'occupation du philosophe est rappelée au début du *Timée*. Reprenant dans un premier temps les acquis de la *République*, le dialogue confirme l'occupation principale des gardiens de la cité idéale, « eux dont le souci continuel sera la pratique de la vertu (ἀρετῆς) et qui seront libérés de toute autre occupation (τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων) »[266].

1.3.15 Expression de la vertu

Pour Platon comme pour Isocrate, le terme *epitêdeumata* ne désigne pas seulement le moyen d'acquérir la vertu, mais peut aussi désigner la manière dont s'exprime la vertu ou le vice. Les belles occupations, dans ce contexte, sont étroitement liées à la disposition vertueuse de l'individu, et sont parfois décrites par Platon comme l'expression de la vertu. L'étude du *Banquet*, à ce propos, est particulièrement éclairante.

Tout d'abord, différents extraits des dialogues platoniciens témoignent de l'importance de la disposition de l'âme avec laquelle une occupation est réalisée pour que celle-ci soit bonne. Ainsi, dans la *République*, l'occupation de gardien nécessite, selon Socrate, de posséder un certain nombre de qualités naturelles telles que la mémoire, la facilité à apprendre, la grandeur d'âme, la grâce, l'amour de la vérité, de la justice et du courage, c'est-à-dire une certaine parenté avec la vertu[267]. Certaines occupations, pour être réalisées parfaitement, demandent donc une certaine disposition vertueuse[268]. C'est le cas de la fonction de gardien de la cité[269]. La corrélation posée par Platon au livre IV de la *République* entre le fait d'être juste (εἶναι δίκαιον) et les belles occupations (καλὰ ἐπιτηδεύειν) confirme ce lien très étroit entre la disposition vertueuse de l'âme et les belles occupations [270].

---

[265] Platon, *République*, 489c9-d5. Le terme *epitêdeumata* est associé au superlatif βέλτιστον à deux reprises dans la *République* (voir aussi 599d5), ainsi qu'au superlatif ἄριστον (495b1-2). Dans les deux cas, le terme renvoie à l'occupation du philosophe.
[266] Platon, *Timée*, 18b6-7 : ἐπιμέλειαν ἔχοντας ἀρετῆς διὰ παντός, τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων ἄγοντας σχολήν. Nous reviendrons sur ce passage dans la section consacrée au caractère habituel des occupations et la nécessité de s'y exercer régulièrement (voir plus haut, p. 105-ss).
[267] Platon, *République*, 487a2. Sur les qualités et les vertus des gardiens, voir M. Dixsaut, *Le naturel philosophe*, *op. cit*., p. 255-262.
[268] Les occupations doivent donc, pour Platon, être accompagnées de la vertu pour être belles. Ainsi, dans le *Ménexène*, les occupations peuvent être honteuses et viles (αἰσχρὰ καὶ κακά) si elles ne sont pas associées à l'exercice de la vertu (ἀσκεῖν μετ' ἀρετῆς) : Platon, *Ménexène*, 246d8-e2.
[269] Sur l'importance, pour Platon, des qualités naturelles, et leur lien avec la fonction exercée par chacun dans la cité idéale, voir plus haut, p. 80-ss.
[270] Platon, *République*, 444d13-445a4 (citation commentée plus haut, p. 104-105).

Le terme *epitêdeumata* peut également désigner certaines occupations exprimant la vertu ou le vice, c'est-à-dire une certaine disposition de l'âme. L'analyse du discours de Diotime, rapporté par Socrate dans le *Banquet*, est particulièrement intéressante à cet égard. Avant de passer à l'analyse de ce discours rapporté, il est important de noter que pour l'étude des usages philosophiques du terme *epitêdeumata*, l'analyse du *Banquet* est très importante. Le terme *epitêdeumata* revient en effet à plusieurs reprises dans le discours de Diotime, et les différents sens attribués à ce terme dans le *Banquet* seront repris par la grande majorité des auteurs néoplatoniciens étudiés dans ce travail[271].

Dans ce discours, Diotime encourage Socrate à passer de l'amour du beau sensible à l'amour du beau intelligible, pour finalement atteindre la contemplation du Beau en soi[272]. Avant la double description de l'ascension de l'âme du beau sensible vers le beau intelligible, le discours de Diotime pose la question du genre d'existence (τίνα τρόπον) des amoureux, c'est-à-dire de ceux qui poursuivent la finalité de l'amour, définie par Diotime comme la possession continuelle de ce qui es t bon :

- Alors, l'objet de l'amour, c'est, en somme, d'avoir à soi ce qui est bon, toujours.
- C'est parfaitement vrai, repris-je.
- Puisque, à présent, poursuivit-elle, il est clair que l'amour consiste toujours en cela, quel genre d'existence mènent ceux qui poursuivent cette fin et à quel type d'activité se livrent-ils, si on est prêt à donner au sérieux dont ils font preuve et à l'effort qu'ils consentent le nom d'« amour » ? De quelle sorte de besogne s'ag it-il ? Saurais-tu me le dire[273] ?

---

[271] Sur l'usage du terme *epitêdeumata* dans le *Banquet* de Platon, voir M. Menchelli, « Isocrate, la condotta di vita e il discorso di Diotima nel *Simposio* di Platone », *art. cit*., p. 59-64.

[272] Nous nous contenterons de discuter ici d'un passage de ce discours, que nous poursuivrons par la suite au moment d'analyser l'importance des *epitêdeumata* dans l'ascension de l'âme vers le beau en soi. Sur l'ascension de l'âme vers la contemplation du Beau en soi dans le discours de Diotime, voir R. Patterson, « The Ascent in Plato's *Symposium* », dans *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 7, n° 1, 1991, p. 193-214 ; G. Liberman, « La dialectique ascendante du *Banquet* de Platon », *Archives de Philosophie*, vol. 59, n° 3, 1996, p. 455-462 ; J. Follon, « Amour, sexualité et beauté chez Platon. La leçon de Diotime (*Banquet* 201d-212c) », *Méthexis*, vol. 14, n° 1, 2001, p. 59-61 ; A. Schniewind, « Le discours de Diotime. Les étapes de l'initiation à la Beauté », dans M. Groneberg, *Salut Socrate. Le Symposium de Platon adapté pour la scène*. *Nouvelle traduction, commentaires, contributions*, Lausanne, Centre de traduction littéraire de Lausanne, 2010, p. 197-216.

[273] Platon, *Banquet*, 206a11-b4 :
- Ἔστιν ἄρα συλλήβδην, ἔφη, ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεί.
- Ἀληθέστατα, ἔφην ἐγώ, λέγεις.

La question de Diotime, qui lance toute la discussion sur l'ascension de l'âme, porte ici sur le type d'activités (πράξει) que les amoureux réalisent, activités qui demandent sérieux (σπουδὴ) et effort (σύντασις). Cette besogne (ἔργον) qu'est l'activité de l'amoureux, c'est un accouchement selon le corps ou selon l'âme, comme le précise Diotime à la suite de ce passage[274]. Diotime distingue en effet deux manières d'enfanter et d'atteindre ainsi l'immortalité recherchée par tous[275] : il y a ceux qui enfantent selon le corps[276], et ceux qui enfantent selon l'âme[277]. Diotime précise dans ce passage ce que signifie enfanter selon l'âme, et c'est à ce moment que la question des occupations (*epitêdeumata*) fait son apparition, même si le terme n'est pas utilisé ici :

> Il y a encore ceux qui sont féconds selon l'âme ; oui, précisa-t-elle, il y en a qui sont plus féconds dans leur âme que dans leur corps, cherchant à s'assurer ce dont la gestation et l'accouchement reviennent à l'âme. Et cela, qu'est-ce donc ? La pensée et toute autre forme d'excellence. Dans cette classe, il faut ranger tous les poètes qui sont des procréateurs et tous les artisans que l'on qualifie d'inventeurs[278].

Ceux qui enfantent selon l'âme (οἱ δὲ κατὰ τὴν ψυχήν) enfantent quelque chose de supérieur : la pensée (φρόνησίν) et l'excellence ou la vertu (ἀρετήν), qui peut prendre différentes formes, comme Diotime le précise à la fin du passage et par la suite. Parmi les différentes formes d'excellence engendrées, on trouve les beaux discours, à l'exemple des poètes, en particulier

---

- Ὅτε δὴ τοῦτο ὁ ἔρως ἐστὶν ἀεί, ἦ δ' ἥ, τῶν τίνα τρόπον διωκόντων αὐτὸ καὶ ἐν τίνι πράξει ἡ σπουδὴ καὶ ἡ σύντασις ἔρως ἂν καλοῖτο; τί τοῦτο τυγχάνει ὂν τὸ ἔργον; ἔχεις εἰπεῖν; Traduit par L. Brisson, dans Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011.

[274] *Ibid.*, 206b7-8 : « Alors, poursuivit-elle, je vais te le dire. Il s'agit d'un accouchement à terme, que ce soit selon le corps ou selon l'âme. » Ἀλλὰ ἐγώ σοι, ἔφη, ἐρῶ. ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν. Sur l'amour comme un enfantement dans la beauté, et le désir d'immortalité comblé par cet enfantement, voir J. Follon, « Amour, sexualité et beauté chez Platon. La leçon de Diotime (*Banquet* 201d-212c) », *art. cit.*, p. 55-59. Sur la pratique de la vertu comme fruit de cet enfantement dans le beau selon l'âme, voir P. Destrée, « La contemplation du Beau et la pratique du bien. Pour une lecture éthique du discours de Diotime dans le *Banquet* de Platon », *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, Vols. 15/16, 2018, p. 183-201.

[275] Platon, *Banquet*, 208b-e.

[276] *Ibid.*, 208e1-5.

[277] *Ibid.*, 208e5-209a5.

[278] *Ibid.*, 208e5-209a5 : οἱ δὲ κατὰ τὴν ψυχήν—εἰσὶ γὰρ οὖν, ἔφη, οἳ ἐν ταῖς ψυχαῖς κυοῦσιν ἔτι μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς σώμασιν, ἃ ψυχῇ προσήκει καὶ κυῆσαι καὶ τεκεῖν· τί οὖν προσήκει; φρόνησίν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν—ὧν δή εἰσι καὶ οἱ ποιηταὶ πάντες γεννήτορες καὶ τῶν δημιουργῶν ὅσοι λέγονται εὑρετικοὶ εἶναι·

Homère et Hésiode, dont les poèmes assurent l'immortalité ; les belles lois, à l'exemple des législateurs, en particulier Lycurgue et Solon, dont les belles lois assurent également l'immortalité ; les belles inventions, enfin, à l'exemple des artisans[279]. Si le terme *epitêdeumata* n'apparaît pas ici, les beaux discours, les belles lois et les belles inventions résultent de l'activité du poète, du législateur et de l'artisan. Or, ces trois formes d'excellence, engendrées selon l'âme, sont le fruit de l'homme de bien, et expriment sa disposition vertueuse. Le verbe *epitêdeuô* exprimera, en effet, dans la suite du discours de Diotime, les belles occupations engendrées par l'homme de bien (τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθὸν), que l'amant prend comme objet de son discours en vue d'éduquer son aimé à la vertu (ἐπιχειρεῖ παιδεύειν)[280]. Le passage suivant élargit encore davantage la perspective en considérant l'ensemble des occupations manifestant l'excellence de l'âme comme le fruit de cette disposition vertueuse de l'âme :

> Il ne faut pas oublier les autres hommes qui, dans bien d'autres endroits, que ce soit chez les Grecs ou chez les Barbares, ont accompli plein de belles choses, en engendrant des formes variées d'excellence[281].

Les belles occupations font partie des belles choses (καλὰ ἔργα) accomplies par les hommes vertueux, c'est-à-dire par ceux qui engendrent différentes formes d'excellence (γεννήσαντες παντοίαν ἀρετήν). Pour Diotime, les belles occupations font ainsi partie des belles activités (καλὰ ἔργα) accomplies par l'amoureux, c'est-à-dire celui qui aime le beau et engendre dans le beau, selon l'âme et non selon le corps. Les belles occupations sont donc le fruit de belles âmes, et c'est pourquoi elles sont placées, dans la suite du texte, parmi les beautés de l'âme et non du corps[282]. Objet de discours et d'éloge, les belles occupations sont avant tout le fruit d'une âme vertueuse engendrant selon l'âme.

---

[279] *Ibid.*, 209a1-8 et 209d1-e4.

[280] *Ibid.*, 209a8-d1. Nous reviendrons sur ce passage lorsque nous évoquerons la possibilité de prendre les belles occupations comme objet de discours (voir plus bas, p. 116-ss). Ce passage est également intéressant dans la perspective d'inscrire les belles occupations dans l'éducation des jeunes gens, confirmant ainsi ce que nous avons vu précédemment (voir plus haut, p. 90-ss).

[281] *Ibid.*, 209d7-e3 : καὶ ἄλλοι ἄλλοθι πολλαχοῦ ἄνδρες, καὶ ἐν Ἕλλησι καὶ ἐν βαρβάροις, πολλὰ καὶ καλὰ ἀποφηνάμενοι ἔργα, γεννήσαντες παντοίαν ἀρετήν·

[282] Dans la *République*, Platon confirme cette localisation des belles occupations dans l'âme de l'individu, aux côtés des connaissances et des discours vrais (μαθημάτων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων καλῶν καὶ λόγων ἀληθῶν) : Platon, *République*, 560b8-9.

1.3.16 Objets de discours et d'éloge (ou de blâme)

Comme pour Isocrate, les belles occupations sont pour Platon objets de discours, d'éloge ou de blâme. Ces discours sont également liés à l'éducation morale du citoyen ou de l'aimé. Ainsi, dans le *Banquet*, Diotime décrit-elle les discours de l'amant à l'aimé portant sur les occupations de l'homme de bien :

> Aussi s'attache-t-il, en tant qu'il est gros, aux beaux corps plutôt qu'aux laids, et, s'il tombe sur une âme qui est belle, noble et bien née, il s'attache très fortement à l'une et à l'autre de ces beautés, et, devant un individu de cette sorte, il sait sur-le-champ parler avec aisance de la vertu, c'est-à-dire des devoirs et des **occupations** de l'homme de bien, et il entreprend de faire l'éducation du jeune homme. C'est que, j'imagine, au contact avec le bel objet et dans une présence assidue auprès de lui, il enfante et il procrée ce qu'il portait en lui depuis longtemps ; qu'il soit présent ou qu'il soit absent, sa pensée revient à lui et de concert avec lui il nourrit ce qu'il a procréé. Ainsi une communion bien plus intime que celle qui consiste à avoir ensemble des enfants, une affection bien plus solide, s'établissent entre de tels hommes ; plus beaux en effet et plus assurés de l'immortalité sont les enfants qu'ils ont en commun. Tout homme préfèrera avoir des enfants de ce genre plutôt que des enfants qui appartiennent au genre humain[283].

Au contact avec de beaux corps (τά σώματα τὰ καλὰ) et une belle âme (ψυχῇ καλῇ), noble et bien née (καὶ γενναίᾳ καὶ εὐφυεῖ), l'amant enfante et procrée (τίκτει καὶ γεννᾷ), sous la forme de discours sur la vertu, des enfants beaux et immortels (καλλιόνων καὶ ἀθανατωτέρων παίδων). Liées à l'acquisition de la vertu par l'aimé, les belles occupations de l'homme de bien (τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθὸν καὶ ἃ ἐπιτηδεύειν) sont ici l'expression de la vertu (ἀρετῆς), et, à ce titre, objet du discours de l'amant. La présentation, sous formes de discours, des belles occupations

[283] Platon, *Banquet*, 209b4-d1 : τά τε οὖν σώματα τὰ καλὰ μᾶλλον ἢ τὰ αἰσχρὰ ἀσπάζεται ἅτε κυῶν, καὶ ἂν ἐντύχῃ ψυχῇ καλῇ καὶ γενναίᾳ καὶ εὐφυεῖ, πάνυ δὴ ἀσπάζεται τὸ συναμφότερον, καὶ πρὸς τοῦτον τὸν ἄνθρωπον εὐθὺς εὐπορεῖ λόγων περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ οἷον χρὴ εἶναι τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθὸν καὶ ἃ **ἐπιτηδεύειν**, καὶ ἐπιχειρεῖ παιδεύειν. ἁπτόμενος γὰρ οἶμαι τοῦ καλοῦ καὶ ὁμιλῶν αὐτῷ, ἃ πάλαι ἐκύει τίκτει καὶ γεννᾷ, καὶ παρὼν καὶ ἀπὼν μεμνημένος, καὶ τὸ γεννηθὲν συνεκτρέφει κοινῇ μετ' ἐκείνου, ὥστε πολὺ μείζω κοινωνίαν τῆς τῶν παίδων πρὸς ἀλλήλους οἱ τοιοῦτοι ἴσχουσι καὶ φιλίαν βεβαιοτέραν, ἅτε καλλιόνων καὶ ἀθανατωτέρων παίδων κεκοινωνηκότες. καὶ πᾶς ἂν δέξαιτο ἑαυτῷ τοιούτους παῖδας μᾶλλον γεγονέναι ἢ τοὺς ἀνθρωπίνους

et autres devoirs de l'homme de bien fait ainsi partie de l'éducation morale du jeune homme prise en charge par l'amant[284].

Dans l'*Hippias majeur*, les belles occupations (ἐπιτηδευμάτων καλῶν) sont l'objet du discours (λόγος) d'Hippias et, à l'intérieur de son propre discours, celui du discours de Nestor, qui répond lui-même à Néoptolème sur la question des belles occupations, en lien avec l'éducation des jeunes hommes[285]. Dans la suite du texte, les belles occupations, associées aux lois (καλὰ καὶ νόμιμα καὶ ἐπιτηδεύματα)[286], sont l'objet de la discussion entre Socrate et Hippias, la question étant de savoir ce qui fait des lois et des occupations de belles lois et de belles occupations[287]. Objet principal de ce dialogue de Platon, les belles occupations sont donc l'objet du discours philosophique, justifiant ainsi l'étude de celles-ci dans le cadre de notre travail sur le mode de vie néoplatonicien.

Dans les *Lois*, enfin, les belles occupations sont l'objet du discours (et donc des lois) des législateurs, dès lors que les belles occupations font partie des lois de la cité, comme on l'a vu plus haut (p. 72-ss). Ainsi, par opposition aux législateurs, les étrangers ne sont pas autorisés à produire sur la place publique des discours allant contre les conduites dictées par les lois[288]. De même, les poètes n'ont pas le droit, pour Platon, d'écrire contre les législateurs sur les occupations liées à la conduite de la vie (περὶ βίου τε καὶ ἐπιτηδευμάτων), les écrits des législateurs étant les plus beaux et les meilleurs (κάλλιστά τε καὶ ἄριστα)[289].

Objet de discours, l'occupation peut être aussi objet de blâme ou d'éloge (ψέγειν ἢ ἐπαινεῖ), selon que l'occupation est belle (καλόν) ou non (οὐ καλόν)[290]. Dans le *Banquet*, l'éloge de Socrate par Alcibiade prendra explicitement pour objet les belles occupations de Socrate[291]. De même, dans la *République*, Socrate fait l'éloge de l'occupation des gardiens-philosophes[292].

---

[284] Ce passage du *Banquet* fait écho à l'importance du discours biographique dans l'éducation morale des élèves des écoles néoplatoniciennes. Le discours biographique présente en effet les belles occupations du philosophe et contribue ainsi à l'éducation morale des lecteurs et auditeurs de ce discours, comme nous le verrons dans le chapitre II.

[285] Platon, *Hippias majeur*, 286a3 et 287b7.

[286] *Ibid.*, 294c9. Sur l'association des occupations et des lois dans ce dialogue, voir aussi Platon, *Hippias majeur*, 295d5, 298b2 et d1.

[287] *Ibid.*, 298b2 et d1.

[288] Platon, *Lois*, 817c6

[289] *Ibid.*, 858e1-859a1.

[290] *Ibid.*, 638c2. Au livre VII, la conduite qui consiste à ne pas se lever de toute la nuit est décrite comme honteuse et indigne d'un homme libre, et donc objet de blâme : *Lois*, 808a2.

[291] Platon, *Banquet*, 221c3. Sur ce passage, voir M. Menchelli, « Isocrate, la condotta di vita e il discorso di Diotima nel *Simposio* di Platone », *art. cit.*, p. 61 et 63.

[292] Platon, *République*, VI, 487d4.

Dans les *Lois*, c'est le rôle du tyran, notamment, de modifier le comportement des habitants de la cité par des discours prenant comme objet les occupations à mener ou à éviter, « en distribuant éloges et honneurs pour certains actes, en jetant au contraire le blâme sur certains autres, et en condamnant sans faiblir la conduite de celui qui n'obéit pas »[293]. Par les éloges et les honneurs (τὰ μὲν ἐπαινοῦντα καὶ τιμῶντα) adressés à l'égard des pratiques qui mènent à la vertu (πρὸς ἀρετῆς ἐπιτηδεύματα), le tyran incite les citoyens à exercer ces occupations vertueuses. Le blâme jeté sur les autres occupations (τὰ δ' αὖ πρὸς ψόγον ἄγοντα), au contraire, dissuade le citoyen de les poursuivre. Ce passage montre l'importance du discours prenant comme objet les occupations dans la modification du comportement d'une cité ou d'un individu[294].

1.3.17 Objets d'imitation et de désir

Chez Platon, les occupations sont objets d'imitation et de désir, en particulier lorsqu'elles sont belles et mènent à la vertu ou à l'assimilation au divin. Si l'imitation des belles occupations était déjà importante pour Isocrate en vue du bonheur de la cité et de l'acquisition de la vertu par les individus, le *Phèdre* et le *Banquet* en font un objet de désir permettant à l'âme de devenir semblable au dieu, réalisant ainsi la fin du mode de vie philosophique[295].

Dans les *Lois*, le chef de la cité souhaitant faire évoluer la conduite des citoyens peut montrer l'exemple à suivre par sa propre conduite (τῷ πράττειν)[296]. Pour Platon comme pour Isocrate[297], c'est par l'exemple de celui qui détient le pouvoir que ce changement sera le plus rapide. Mais pour que cela arrive, et cela arrive rarement[298], il est essentiel que celui qui détient le pouvoir désire (ἔρως) les occupations conformes à la vertu : « cela survient quand un désir passionné

---

[293] Platon, *Lois*, 711c1-2 : […] τὰ μὲν ἐπαινοῦντα καὶ τιμῶντα, τὰ δ' αὖ πρὸς ψόγον ἄγοντα, καὶ τὸν μὴ πειθόμενον ἀτιμάζοντα καθ' ἑκάστας τῶν πράξεων.

[294] De nouveau, ce sera l'un des enjeux de l'écriture et de la lecture du discours biographique dans le contexte scolaire néoplatonicien.

[295] Sur l'assimilation à dieu comme objectif de la philosophie platonicienne, voir J. Annas, « Becoming like God : Ethics, Human Nature and the Divine », dans *Platonic Ethics, Old and New*, chapitre 3, Ithaca, Cornell University Press, 1999, p. 52-71 ; D. Sedley, « The Ideal of Godlikeness », dans G. Fine (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 309-328 ; J.-F. Pradeau, « L'assimilation au dieu », dans J. Laurent (ed.), *Les dieux de Platon*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2003, p. 41-52 ; D. C. Russell, « Virtue as "Likeness to God" in Plato and Seneca », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 42, n° 3, 2004, p. 241-260 ; J. M. Armstrong, « After the Ascent: Plato on Becoming Like God », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 26, 2004, p. 171-183 ; D. Sedley, « Becoming Godlike », dans Ch. Bobonich (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, cambridge / New-York, Cambridge University Press, 2017, p. 319-337.

[296] Platon, *Lois*, 711b4-8.

[297] Isocrate, *A Démonicos*, 36 (passage cité et commenté plus haut, p. 55).

[298] Platon, *Lois*, 711d.

des **pratiques** qui sont conformes à la tempérance et à la justice naît chez ceux qui sont investis d'une autorité importante »[299]. Dans le *Banquet* comme dans le *Phèdre*, le désir des belles occupations est central car il est la raison pour laquelle l'âme se tourne vers le divin, que ce soit par l'imitation des occupations des dieux, qui permet l'assimilation au divin[300], ou bien par la contemplation des belles occupations, qui permet l'ascension de l'âme du beau sensible vers le Beau en soi[301]. Objet de désir et de contemplation, les belles occupations sont alors une voie d'accès à l'intelligible ou au divin.

1.3.18 Objets de désir et de contemplation : les epitêdeumata *comme voie d'accès à l'intelligible et au divin*

Platon fait un usage spécifique du terme *epitêdeumata* dans la perspective d'une divinisation de l'âme, perspective qui n'était pas présente dans les usages pré-philosophiques du terme. Pour Platon, l'âme individuelle doit se tourner vers le monde intelligible, et ce retournement passe notamment par la recherche et la contemplation des belles occupations. Objet de désir, comme exprimé dans le *Phèdre* et le *Banquet*, les belles occupations sont également objet de connaissance et de contemplation.

Dans le *Banquet*, tout d'abord, le discours de Diotime encourage le philosophe à passer de l'amour du beau sensible à l'amour du beau intelligible, pour finalement atteindre la contemplation du beau en soi. Pour réaliser ce parcours, Diotime expose à Socrate les différentes étapes que doit suivre celui qui désire contempler le beau en soi, et dans ce parcours initiatique, les belles occupations ont une place importante, car elles permettent à l'initié de se détourner du beau qui se trouve dans le corps pour contempler le beau qui se trouve dans l'âme, avant d'être initié aux plus grands mystères et contempler le beau en soi[302] :

> Il faut en effet, reprit-elle, que celui qui prend la bonne voie pour aller à ce but commence dès sa jeunesse à rechercher les beaux corps. Dans un premier temps, s'il est bien dirigé par celui qui le dirige, il n'aimera qu'un seul corps et alors il enfantera de

---

[299] *Ibid.*, 711d6-7 : Ὅταν ἔρως θεῖος τῶν σωφρόνων τε καὶ δικαίων **ἐπιτηδευμάτων** ἐγγένηται μεγάλαις τισὶν δυναστείαις […].
[300] Platon, *Phèdre*, 252c-253c.
[301] Platon, *Banquet*, 210a-212a.
[302] Sur la dimension initiatique et le parallèle établi entre les étapes de l'ascension vers le Beau dans le discours de Diotime et les mystères d'Eleusis, voir L. Brisson, « Introduction », dans Platon, *Le Banquet*, Paris, Flammarion, 2001[1ère édition 1998], p. 68-71.

beaux discours ; puis il constatera que la beauté qui réside en un corps quelconque est sœur de la beauté qui se trouve dans un autre corps et que, si on s'en tient à la beauté de cette sorte, il serait insensé de ne pas tenir pour une et identique la beauté qui réside dans tous les corps. Une fois que cela sera gravé dans son esprit, il deviendra amoureux de tous les beaux corps et son impérieux amour pour un seul être se relâchera ; il le dédaignera et le tiendra pour peu de chose. Après quoi c'est la beauté qui se trouve dans les âmes qu'il tiendra pour plus précieuse que celle qui se trouve dans les corps, en sorte que, même si une personne ayant une âme admirable se trouve n'avoir pas un charme physique éclatant, il se satisfait d'aimer un tel être, de prendre soin de lui, d'enfanter pour lui des discours susceptibles de rendre la jeunesse meilleure, de telle sorte par ailleurs qu'il soit contraint de discerner la beauté qui est dans les **actions** et dans les lois, et de constater qu'elle est toujours semblable à elle-même, en sorte que la beauté du corps compte pour peu de choses à son jugement. Après les **actions**, c'est aux sciences que le mènera son guide, pour qu'il aperçoive dès lors la beauté qu'elles recèlent et que, les yeux fixés sur la vaste étendue déjà occupée par le beau, il cesse, comme le ferait un serviteur attaché à un seul maître, de s'attacher exclusivement à la beauté d'un unique jeune homme, d'un seul homme fait ou d'une seule **occupation**, servitude qui ferait de lui un être minable et à l'esprit étroit ; pour qu'au contraire, tourné vers l'océan du beau et le contemplant, il enfante de nombreux discours qui soient beaux et sublimes, et des pensées qui naissent dans un élan vers le savoir, où la jalousie n'a point part, jusqu'au moment où, rempli alors de force et grandi, il aperçoive enfin une science qui soit unique et qui appartienne au genre de celle qui a pour objet la beauté dont je vais parler[303].

---

[303] Platon, *Banquet*, 210a4-e1 : δεῖ γάρ, ἔφη, τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἰέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα, καὶ πρῶτον μέν, ἐὰν ὀρθῶς ἡγῆται ὁ ἡγούμενος, ἑνὸς αὐτὸν σώματος ἐρᾶν καὶ ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλούς, ἔπειτα δὲ αὐτὸν κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὁτῳοῦν σώματι τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι, καὶ εἰ δεῖ διώκειν τὸ ἐπ' εἴδει καλόν, πολλὴ ἄνοια μὴ οὐχ ἕν τε καὶ ταὐτὸν ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος· τοῦτο δ' ἐννοήσαντα καταστῆναι πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστήν, ἑνὸς δὲ τὸ σφόδρα τοῦτο χαλάσαι καταφρονήσαντα καὶ σμικρὸν ἡγησάμενον· μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι, ὥστε καὶ ἐὰν ἐπιεικὴς ὢν τὴν ψυχήν τις κἂν σμικρὸν ἄνθος ἔχῃ, ἐξαρκεῖν αὐτῷ καὶ ἐρᾶν καὶ κήδεσθαι καὶ τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν, οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους, ἵνα ἀναγκασθῇ αὖ θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς **ἐπιτηδεύμασι** καὶ τοῖς νόμοις καλὸν καὶ τοῦτ' ἰδεῖν ὅτι πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συγγενές ἐστιν, ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρόν τι ἡγήσηται εἶναι· μετὰ δὲ τὰ **ἐπιτηδεύματα** ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀγαγεῖν, ἵνα ἴδῃ αὖ ἐπιστημῶν κάλλος, καὶ βλέπων πρὸς πολὺ ἤδη τὸ καλὸν μηκέτι τὸ παρ' ἑνί, ὥσπερ οἰκέτης, ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος ἢ ἀνθρώπου τινὸς ἢ **ἐπιτηδεύματος** ἑνός, δουλεύων φαῦλος ᾖ καὶ σμικρολόγος, ἀλλ' ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτῃ καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ, ἕως ἂν ἐνταῦθα ῥωσθεὶς καὶ αὐξηθεὶς κατίδῃ τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἥ ἐστι καλοῦ τοιοῦδε.

Diotime décrit ici une première fois les différentes étapes à suivre dans la contemplation des belles choses pour parvenir à contempler le Beau en soi. Le terme *epitêdeumata*, traduit ici par « actions » à deux reprises, est associé au terme *nomoi* (τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις), que l'on peut traduire par règles de conduite[304]. La contemplation des belles occupations suit la contemplation des beaux corps et fait partie des beautés qui se trouvent dans l'âme[305], tout comme les sciences (τὰς ἐπιστήμας), dont la contemplation suit directement la contemplation des belles occupations et des belles règles de conduite[306].

Le terme *epitêdeuma* est utilisé ensuite dans le même sens que les deux premières occurrences, mais au singulier. Le processus de généralisation décrit au début de cet extrait, à savoir le passage de la beauté d'un seul corps (ἑνὸς σώματος) à la beauté de tous les corps (τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος), se retrouve en effet à l'identique dans le cas de la beauté de l'âme (τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος). Diotime explique en effet la nécessité de se détacher de la beauté de l'âme d'un seul unique jeune homme, d'un seul homme fait ou d'une seule occupation (ἐπιτηδεύματος ἑνός). Pour s'approcher toujours plus de la beauté intelligible, c'est-à-dire de la beauté en soi, il est nécessaire de tendre vers l'essence du beau, ce qui est le cas lorsqu'on passe de la contemplation d'une belle occupation à la contemplation de toutes les belles occupations.

La suite du texte résume ce parcours de l'âme de la beauté du corps et de l'âme vers le Beau en soi, et mentionne une nouvelle fois les occupations, dont la contemplation permet à l'âme de s'élever de la contemplation de la beauté du corps à la contemplation de la beauté de l'âme :

> Voilà donc quelle est la droite voie qu'il faut suivre dans le domaine des choses de l'amour ou sur laquelle il faut se laisser conduire par un autre : c'est, en prenant son point de départ dans les beautés d'ici-bas pour aller vers cette beauté-là, de s'élever toujours, comme au moyen d'échelons, en passant d'un seul beau corps à deux, de deux

---

[304] Sur le lien étroit, chez Platon, entre les deux termes, et l'insertion des belles occupations dans les lois de la cité ou les règles de conduite de l'individu, voir plus haut, p. 72-ss.

[305] Sur les différentes traductions possibles du terme *epitêdeumata* dans ce passage, et la construction grammaticale de la phrase, qui confirme la place des occupations et des règles de conduite au niveau des beautés de l'âme, voir G. Boys-Stones, « Order and Orderliness: The Myth of 'Inner Beauty' in Plato », dans P. Horky (ed.), *Cosmos in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 114-118. G. Boys-Stones insiste sur le fait que la contemplation des belles occupations et des belles règles de conduite n'est pas une étape supplémentaire de l'ascension de l'âme vers la contemplation du Beau en soi, mais fait bien partie de l'étape au cours de laquelle l'âme du philosophe se détache des beautés du corps pour s'attacher aux beautés de l'âme, parmi lesquelles se trouvent les belles occupations et les belles règles de conduite.

[306] Sur la place des belles occupations dans l'âme, voir aussi Platon, *République*, III, 560b7 : associé aux connaissances et aux discours vrais, le terme *epitêdeumata*, couplé à l'adjectif *kala*, renvoie dans ce passage aux belles occupations, qui se situent pour Platon dans l'âme de l'individu.

> beaux corps à tous les beaux corps, et des beaux corps aux belles **occupations**, et des **occupations** vers les belles connaissances qui sont certaines, puis des belles connaissances qui sont certaines vers cette connaissance qui constitue le terme, celle qui n'est autre que la science du beau lui-même, dans le but de connaître finalement la beauté en soi[307].

Le tableau ci-dessous, à lire de bas en haut, reprend les différentes étapes que Diotime invite à suivre « dans leur succession et dans leur ordre correct » (ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς)[308]. A gauche se trouvent les belles choses que l'âme est amenée à aimer (ἐρᾶν ; ἐραστήν) et contempler (θεάσασθαι ; θεωρῶν ; ἴδῃ ; βλέπων ; κατίδῃ), en se tournant vers elles (τετραμμένος). Ce cheminement de l'âme peut être décrit en termes de conversion du regard, des beautés corporelles vers les beautés intelligibles. A droite de ce tableau se trouvent les trois types de beauté qui permettent à l'âme de s'élever (ἐπανιέναι) progressivement, comme au moyen d'échelons (ἐπαναβασμοῖς), vers la beauté en soi : la beauté qui réside dans un corps (τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὁτῳοῦν σώματι), la beauté qui réside dans les âmes (τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος) et la beauté en soi (αὐτὸ τὸ καλόν)[309].

<table>
<tr><td>Beauté en soi
(αὐτὸ τὸ καλόν)</td><td>Beauté en soi
(αὐτὸ τὸ καλόν)</td></tr>
<tr><td>Belles connaissances
(τὰ καλὰ μαθήματα)</td><td rowspan="2">Beauté de l'âme
(τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος)</td></tr>
<tr><td>Belles occupations
(τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα)
Belles règles de conduite
(τοῖς νόμοις)</td></tr>
<tr><td>Tous les beaux corps
(πάντα τὰ καλὰ σώματα)</td><td>Beauté du corps
(τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὁτῳοῦν σώματι)</td></tr>
</table>

[307] Platon, *Banquet*, 211b7-d1 : τοῦτο γὰρ δή ἐστι τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ ἀεὶ ἐπανιέναι, ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἑνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ **ἐπιτηδεύματα**, καὶ ἀπὸ τῶν **ἐπιτηδευμάτων** ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι, ὅ ἐστιν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γνῷ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν.
[308] *Ibid.*, 210e3.
[309] Sur les caractéristiques de la beauté en soi : *Ibid*, 210e-211b et 211d-212a.

Deux beaux corps	
Un seul beau corps	

La double présentation de l'ascension de l'âme vers le beau en soi schématisée dans le tableau ci-dessus confirme l'importance des belles occupations, associées dans le premier extrait aux belles règles de conduite[310], dans l'ascension de l'âme vers le beau en soi. Plus précisément, les belles occupations permettent le passage de la beauté du corps à la beauté de l'âme, à travers la contemplation des différentes formes d'excellence engendrées selon l'âme décrites par Diotime dans le passage commenté plus haut (209a-e), parmi lesquelles se trouvent les belles occupations. Dans les deux extraits présentant l'ascension de l'âme vers le beau en soi, la contemplation des belles occupations suit la contemplation des beaux corps, précède la contemplation des belles connaissances et, finalement, du beau en soi. La contemplation des belles occupations représente ainsi une étape intermédiaire dans l'ascension de l'âme vers le Beau en soi, car elles permettent de se détacher du beau sensible pour se tourner vers le beau intelligible, qui se trouve dans l'âme. La contemplation des belles occupations est une première étape pour se détacher du monde sensible et se tourner vers le monde intelligible, c'est pourquoi elles sont si importantes pour Platon et pour les néoplatoniciens, dont la lecture du *Banquet* déterminera largement leur usage du terme *epitêdeumata*.

Objets de contemplation situés dans l'âme de l'individu, les occupations sont également objets de connaissance pour Platon. Ainsi, dans le *Lachès*, Platon rappelle les deux aspects complémentaires nécessaires à l'éducation de la jeunesse (aspect pratique et aspect théorique) : les belles connaissances et les belles occupations (180a4 180c4 et 182c3). Dans ce contexte, les occupations peuvent être objets de connaissance (εἰδέναι), en particulier lorsqu'il s'agit de déterminer lesquelles sont utiles ou nuisibles (χρηστῶν καὶ πονηρῶν)[311].

[310] A noter que dans la deuxième description du cheminement de l'âme vers le Beau en soi (211b7-d1), les belles occupations ne sont plus associées aux belles règles de conduite, qui disparaissent de la liste des belles choses contemplées par le philosophe. Pour G. Boys-Stones, dont nous rejoignons sur ce point l'analyse, cette absence des règles de conduite dans le deuxième extrait va dans le sens d'un chevauchement de sens entre *epitêdeumata* et *nomoi* dans le premier extrait (210a4-e1), expression qu'il traduit ainsi par « habits and customs » et qui pourrait tout à fait se réduire à « habits ». Sur ce point, voir G. Boys-Stones, « Order and Orderliness: The Myth of 'Inner Beauty' in Plato », *art. cit.*, p. 116.
[311] Platon, *Lachès*, 186d1-3.

Objets de connaissance et de contemplation, les occupations sont pour Platon une voie d'accès privilégiée vers le divin. Pour compléter l'analyse du *Banquet*, l'étude du *Phèdre* permet de confirmer l'importance des *epitêdeumata* dans l'ascension de l'âme vers le divin[312]. Mais tandis que le *Banquet* préconisait la contemplation des belles occupations pour y parvenir, le *Phèdre* préconise également la pratique de celles-ci. Dans son discours sur l'amour, Socrate précise en effet quel doit être le comportement de l'amoureux vis-à-vis de l'aimé[313]. Et ce comportement, décrit par le terme *epitêdeumata*, consiste à chercher parmi les beaux garçons celui dont l'âme ressemble au dieu dont il a suivi le chœur avant son incarnation[314] :

> Ceux-là donc, dis-je, qui dépendent de Zeus cherchent, pour bien-aimé, quelqu'un dont l'âme serait celle d'un Zeus. Aussi examinent-ils si, par nature, il aspire au savoir et s'il a le goût du commandement ; et, quand, l'ayant trouvé, ils en sont épris, ils font tout pour qu'il soit conforme à ce modèle. Or, si c'est là une **occupation** dans laquelle ils ne se sont pas encore engagés, ils s'y appliquent, s'instruisent là où ils le peuvent et se mettent eux-même en chasse ; et lorsqu'ils sont sur la piste, ils arrivent à découvrir, par leurs propres moyens, la nature du dieu qui est le leur, parce que c'est pour eux une nécessité de tenir leur regard tendu vers ce dieu. Puis, quand par le souvenir, ils l'atteignent, ils sont possédés par le dieu et ils lui empruntent son comportement et son **activité**, pour autant qu'il est possible à un homme d'avoir part à la divinité[315].

La première occurrence du terme *epitêdeumata* désigne l'occupation de l'amoureux qui consiste à rendre son aimé conforme au modèle recherché, en l'occurrence Zeus, caractérisé par son amour du savoir (φιλόσοφός) et son goût du commandement (ἡγεμονικὸς). Or cette occupation conduit les amoureux à rechercher (ζητοῦσι) et découvrir (ἀνευρίσκειν) la nature du dieu qui est le leur, c'est-à-dire à connaître ses qualités naturelles, et garde leur regard tourné vers ce dieu (πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν). Comme dans le *Banquet*, la finalité de l'amour est la

---

[312] Platon, *Phèdre*, 252e5 ; 253a4 et 253b6.
[313] *Ibid.*, 252c-253c.
[314] *Ibid.*, 252c3-d5.
[315] *Ibid.*, 252e1-253a5 : οἱ μὲν δὴ οὖν Διὸς δῖόν τινα εἶναι ζητοῦσι τὴν ψυχὴν τὸν ὑφ' αὑτῶν ἐρώμενον· σκοποῦσιν οὖν εἰ φιλόσοφός τε καὶ ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν, καὶ ὅταν αὐτὸν εὑρόντες ἐρασθῶσι, πᾶν ποιοῦσιν ὅπως τοιοῦτος ἔσται. ἐὰν οὖν μὴ πρότερον ἐμβεβῶσι τῷ **ἐπιτηδεύματι**, τότε ἐπιχειρήσαντες μανθάνουσί τε ὅθεν ἄν τι δύνωνται καὶ αὐτοὶ μετέρχονται, ἰχνεύοντες δὲ παρ' ἑαυτῶν ἀνευρίσκειν τὴν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν εὐποροῦσι διὰ τὸ συντόνως ἠναγκάσθαι πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν, καὶ ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ ἐνθουσιῶντες ἐξ ἐκείνου λαμβάνουσι τὰ ἔθη καὶ τὰ **ἐπιτηδεύματα**, καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν· Traduit par L. Brisson, dans Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011.

contemplation du divin, qui passe ici par la recherche d'un modèle de conduite qu'il s'agit, dans un deuxième temps, d'imiter, afin de devenir soi-même semblable au dieu (θεοῦ μετασχεῖν), dans la mesure du possible.

La deuxième occurrence du terme *epitêdeumata*, traduit ici par « activité » et associé au comportement (τὰ ἔθη) de Zeus, désigne les occupations du dieu que l'amoureux doit imiter en vue de devenir semblable au dieu. Dans ce contexte, l'objectif de celui qui pratique les occupations divines n'est pas seulement de contempler le divin, mais de se diviniser lui-même. Tandis que dans le *Banquet* la contemplation des belles occupations permettait à l'âme de s'élever du beau sensible vers le beau intelligible, pour finalement contempler le beau en soi, ici, la pratique des occupations divines rend l'âme semblable au dieu. L'âme ne se contente pas de chercher et contempler le divin, mais adopte sa conduite, comme le confirme la suite du texte :

> Tous ceux, par ailleurs, qui suivaient le cortège d'Héra, cherchent un bien-aimé ayant le naturel d'un roi et, quand ils l'ont trouvé, ils agissent avec lui exactement de la même façon. Ceux qui relèvent d'Apollon et de chacun des autres dieux, règlent leur marche sur la sienne et cherchent un jeune garçon, dont le naturel lui soit assorti. Et quand ils l'ont trouvé, imitant alors eux-mêmes le dieu, ils conseillent et disciplinent leur bien-aimé pour l'amener à se conformer à la **conduite** et à la nature du dieu, dans la mesure de ses capacités. Nulle jalousie, nulle mesquinerie malveillante non plus à l'égard du garçon qu'ils aiment ; bien au contraire, ils font porter tous leurs efforts à l'amener à ressembler le plus possible en tout et pour tout à eux-mêmes et au dieu qu'ils honorent[316].

Ce deuxième passage du *Phèdre* confirme l'objectif de l'amoureux, à savoir la ressemblance au dieu (ὁμοιότητα τῷ θεῷ), qui passe par l'imitation (μιμούμενοι) de la conduite et de la nature (ἐπιτήδευμα καὶ ἰδέαν) du dieu. Une fois encore, la pratique des occupations divines permet la divinisation de l'âme, justifiant ainsi l'intérêt philosophique et biographique porté par les philosophes néoplatoniciens aux belles occupations. De la même manière que l'amoureux

[316] *Ibid.*, 253b1-c2 : ὅσοι δ' αὖ μεθ' Ἥρας εἵποντο, βασιλικὸν ζητοῦσι, καὶ εὑρόντες περὶ τοῦτον πάντα δρῶσιν τὰ αὐτά. οἱ δὲ Ἀπόλλωνός τε καὶ ἑκάστου τῶν θεῶν οὕτω κατὰ τὸν θεὸν ἰόντες ζητοῦσι τὸν σφέτερον παῖδα πεφυκέναι, καὶ ὅταν κτήσωνται, μιμούμενοι αὐτοί τε καὶ τὰ παιδικὰ πείθοντες καὶ ῥυθμίζοντες εἰς τὸ ἐκείνου **ἐπιτήδευμα** καὶ ἰδέαν ἄγουσιν, ὅση ἑκάστῳ δύναμις, οὐ φθόνῳ οὐδ' ἀνελευθέρῳ δυσμενείᾳ χρώμενοι πρὸς τὰ παιδικά, ἀλλ' εἰς ὁμοιότητα αὐτοῖς καὶ τῷ θεῷ ὃν ἂν τιμῶσι πᾶσαν πάντως ὅτι μάλιστα πειρώμενοι ἄγειν οὕτω ποιοῦσι.

conduit son aimé à imiter la conduite du dieu qui est le sien (que ce soit Zeus, Apollon ou Héra) afin de s'y conformer le plus possible, de même, le biographe néoplatonicien présentera aux élèves de son école un modèle de vertu à imiter afin de conduire ses élèves à la contemplation du divin et l'assimilation au dieu[317].

1.3.19 En résumé

Ce qu'on peut retenir de cet aperçu historique de l'usage philosophique du terme *epitêdeumata* jusqu'à Platon, c'est le caractère de plus en plus actif et volontaire des occupations : celles-ci sont le plus souvent le résultat d'un choix délibéré et conscient de l'individu, et se distinguent alors des habitudes ou des coutumes ancestrales suivies de manière passive et non réfléchie. Certes, ce dernier sens demeure présent chez Platon, qui met particulièrement en évidence la dimension politique et sociale des *epitêdeumata*. Liées à la sauvegarde de la cité et à l'éducation morale des citoyens, les *epitêdeumata* sont notamment au cœur des discussions de la *République* et des *Lois*. Mais ce qui distingue Platon des auteurs étudiés précédemment, c'est la distinction récurrente qu'il établit entre les belles occupations et la morale traditionnelle. Les belles occupations étant liées à la connaissance du beau et de ce qu'est une belle occupation d'une part, et cette connaissance du beau étant un trait distinctif du philosophe d'autre part, les belles occupations sont définies par le philosophe, et non seulement par la tradition.

Platon réaffirme également à plusieurs reprises le caractère habituel associé à l'étymologie du terme *epitêdeumata*, désignant ainsi des habitudes de vie le plus souvent communes aux habitants d'une cité, mais pouvant caractériser également des pratiques propres à une catégorie d'individus particulière (par exemple les philosophes) ou à un individu singulier. En lien avec le caractère habituel des *epitêdeumata*, Platon met ainsi en évidence l'importance de l'exercice, de l'entraînement, et l'effort que la pratique des belles occupations exige. Dans la même perspective, Platon insiste à plusieurs reprises sur la dimension pédagogique des *epitêdeumata* (à côté des *mathêmata*), qui jouent un rôle important dans l'éducation des citoyens, en particulier l'éducation à la vertu ou, de manière générale, en vue d'une bonne conduite. La pratique des belles occupations permet notamment d'inscrire de bonnes habitudes dans le mode de vie des enfants, ce qui explique leur importance dans l'éducation platonicienne.

Platon, en continuité avec les auteurs étudiés précédemment, associe également les *epitêdeumata* à une fonction sociale, à la pratique d'un métier ou d'un art, dont la pratique de

[317] Nous reviendrons sur cet objectif de la biographie chez les néoplatoniciens dans le chapitre suivant, consacré au discours biographique néoplatonicien.

la philosophie fait partie, au même titre que la rhétorique, la gymnastique ou la médecine. Ce qui est proprement platonicien, en revanche, c'est le lien étroit qu'il établit dans la *République* entre les dispositions naturelles de chaque individu et les fonctions exercées par chacun dans la cité.

Parmi les apports importants de Platon à l'usage philosophique du terme *epitêdeumata*, on trouve l'idée selon laquelle les belles occupations ne sont pas seulement un moyen en vue d'une fin plus élevée (que ce soit l'acquisition de la vertu ou la contemplation du beau en soi), mais peuvent également désigner la pratique de la vertu et la philosophie elle-même, occupations pouvant être poursuivies pour elles-mêmes. Reprenant et approfondissant l'un des sens présents chez Isocrate, Platon insiste notamment sur le fait que les belles occupations sont également le reflet de la disposition vertueuse de l'âme, et non seulement le moyen d'acquérir la vertu.

Par ailleurs, les *epitêdeumata* sont également pour Platon objets de discours, en lien notamment avec l'éducation morale, comme c'était déjà le cas chez Isocrate. Mais Platon s'intéresse également à la définition des belles occupations, qui sont alors l'objet d'un discours proprement philosophique. C'est le cas, notamment, de l'*Hippias majeur*, dont l'objectif est précisément de définir une belle occupation, mais aussi des *Lois*, dont l'un des enjeux consiste à déterminer les occupations à inscrire dans la législation d'une cité. En continuité avec Isocrate, et en tant qu'objets de discours, les ocupations sont également pour Platon objets d'éloge ou de blâme, en vue de modifier le comportement ou le mode de vie des individus. Objet d'éloge ou de blâme, les occupations incitent en effet le lecteur à poursuivre les belles occupations et à fuir les mauvaises occupations décrites.

Par ailleurs, les belles occupations sont pour Platon objets de connaissance, de désir et de contemplation, et se situent dans l'âme de l'individu. Enfin, la contemplation et la pratique des belles occupations permettent la divinisation de l'âme. Dans ce cadre, les *epitêdeumata* sont liés au genre de vie individuel et au devenir de l'âme de l'individu, usage qui sera particulièrement important chez les néoplatoniciens. Dans le *Phèdre* et le *Banquet*, Platon insiste en effet sur le fait que les belles occupations sont objet d'imitation et de désir, et mènent ainsi à la vertu (comme chez Isocrate) mais aussi à l'assimilation au divin de celui qui les contemple (ce qui est propre à Platon). On a là un usage proprement philosophique et typiquement platonicien du terme *epitêdeumata*. Dans le *Phèdre*, c'est l'imitation des belles occupations qui permet l'assimilation au divin, tandis que dans le *Banquet*, c'est la contemplation des belles occupations qui joue un rôle similaire dans le devenir de l'âme. Dans le *Banquet*, dont la lecture sera déterminante chez les auteurs néoplatoniciens, la contemplation des belles occupations permet en effet à l'âme de se détourner du beau sensible pour se tourner

vers la beauté de l'âme. Il s'agit donc d'une étape intermédiaire dans l'ascension de l'âme vers le Beau en soi, étape esssentielle à l'ascension de l'âme vers le divin. L'analyse du *Phèdre* confirme l'importance des *epitêdeumata* dans l'ascension vers le divin, qui se réalise à cet endroit par la pratique des belles occupations.

L'usage platonicien du terme *epitêdeumata* et l'importance des belles occupations dans le devenir de l'âme de l'individu justifient ainsi l'intérêt que nous portons aux occupations des philosophes dans l'étude du mode de vie philosophique. Cet intérêt philosophique pour les occupations de chaque individu se manifeste non seulement par leur présence dans le discours philosophique d'une part, mais aussi par l'importance de la pratique des belles occupations dans l'acquisition de la vertu et la divinisation de l'âme.

1.4 L'usage philosophique du terme *epitêdeumata* après Platon

Dans cette dernière partie consacrée à l'histoire des usages du terme *epitêdeumata*, nous présentons un tour d'horizon des usages philosophiques de ce terme entre Platon et les auteurs néoplatoniciens de notre corpus. Par souci de synthèse, et afin d'évaluer les usages communs à certains philosophes, nous avons regroupé les philosophes faisant usage de ce terme par école de pensée. Aux écoles aristotéliciennes, stoïciennes, épicuriennes et pythagoriciennes, nous avons ajouté les usages présents chez Philon d'Alexandrie et Plutarque. Cette partie de notre étude nous permettra de distinguer les usages philosophiques du terme *epitêdeumata* des usages proprement platoniciens.

1.4.1 Aristote et les aristotéliciens

Chez Aristote, le terme *epitêdeumata* est utilisé à huit reprises, principalement dans l'*Ethique à Nicomaque*[318], mais aussi dans les *Politiques* et la *Rhétorique*[319]. L'usage aristotélicien du terme *epitêdeumata* confirme néanmoins l'importance des occupations dans l'acquisition de la vertu et l'insertion souhaitable de celles-ci dans les lois, ainsi que leur importance dans le discours épidéictique.

Pour Aristote, certaines occupations permettent d'acquérir les vertus morales[320], et doivent ainsi être mises en pratique dès l'enfance afin de devenir de bonnes habitudes :

---

[318] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 1125a26 ; 1179b35, 1180a16, 1180a26 et 1180b3. Sur ces occurrences, voir A. Moreno et R. Thomas, *art. cit.*, p. 8-9.
[319] Aristote, *Politiques*, VII, 1333a15 ; *Rhétorique*, 1399b11 et 1415b30.
[320] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 1125a26.

> Donc, comme on l'a dit, pour être bon, il faut d'abord être bien élevé, acquérir de bonnes habitudes et vivre ensuite de cette façon, en adoptant des **conduites** honnêtes sans accepter de faire contre son gré ni d'entreprendre de plein gré de vilaines actions[321].

Opposées aux mauvaises occupations (τὰ φαῦλα), les occupations honnêtes (ἐπιτηδεύμασιν ἐπιεικέσι) caractérisent la vie de l'homme bon (ἀγαθὸν). L'adoption de ces occupations passe pour Aristote par une bonne éducation et l'apprentissage de bonnes habitudes (τραφῆναι καλῶς καὶ ἐθισθῆναι)[322]. Pour cela, l'insertion des occupations conduisant à la vertu dans les lois est particulièrement utile et recommandée par Aristote à plusieurs reprises, en continuité avec les *Lois* de Platon[323] :

> Mais bénéficier dès la jeunesse d'un entraînement correct à la vertu est difficile sans avoir été élevé sous des lois qui entraînent dans le même sens. En effet, vivre avec tempérance et fermeté ne plaît pas au grand nombre, surtout quand on est jeune. C'est la raison pour laquelle des lois doivent avoir établi **la manière** d'être élevé et **dont il faut se conduire**, car les jeunes alors ne trouveront pas pénible ce qui est devenu une habitude familière[324].

Aristote maintient ici que pour devenir bon, il est nécessaire d'acquérir de bonnes habitudes (συνήθη)[325], ce qui passe par un entraînement correct à la vertu (ἀγωγῆς ὀρθῆς πρὸς ἀρετὴν). Pour faciliter l'acquisition de la vertu dès le plus jeune âge, Aristote préconise d'intégrer la manière d'élever les enfants (τὴν τροφὴν) et la manière de se conduire (τὰ ἐπιτηδεύματα) dans

---

[321] *Ibid.*, X, 1180a14-17 : εἰ δ' οὖν, καθάπερ εἴρηται, τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν τραφῆναι καλῶς δεῖ καὶ ἐθισθῆναι, εἶθ' οὕτως ἐν **ἐπιτηδεύμασιν** ἐπιεικέσι ζῆν καὶ μήτ' ἄκοντα μήθ' ἑκόντα πράττειν τὰ φαῦλα […]. Traduit par R. Bodeüs, Paris, Flammarion, 2004.

[322] Sur l'importance de l'habitude dans l'éducation morale chez Aristote, voir F. Woerther, « Aux origines de la notion rhétorique "d'èthos" », *Revue des Etudes Grecques*, vol. 118, n° 1, 2005, p. 79-116, en particulier p. 89-92. Pour Aristote, la vertu éthique s'acquiert par de bonnes habitudes prises volontairement et réalisées à travers un effort conscient.

[323] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 1179b35 ; 1180a26 et 1180b3 ; *Politiques*, VII, 1333a15. Dans cette dernière occurrence, le terme *epitêdeumata* désigne les occupations que le législateur impose aux gouvernés afin qu'ils diviennent hommes de bien (ἄνδρες ἀγαθοὶ).

[324] *Ibid.*, X, 1179b31-1180a1 : ἐκ νέου δ' ἀγωγῆς ὀρθῆς τυχεῖν πρὸς ἀρετὴν χαλεπὸν μὴ ὑπὸ τοιούτοις τραφέντα νόμοις· τὸ γὰρ σωφρόνως καὶ καρτερικῶς ζῆν οὐχ ἡδὺ τοῖς πολλοῖς, ἄλλως τε καὶ νέοις. διὸ νόμοις δεῖ τετάχθαι τὴν τροφὴν καὶ τὰ **ἐπιτηδεύματα**· οὐκ ἔσται γὰρ λυπηρὰ συνήθη γενόμενα.

[325] Sur l'importance d'acquérir de bonnes habitudes pour devenir un homme de bien, voir aussi *Ibid.*, X, 1179b24-26 et 1180a14-17.

les lois (νόμοις). Ici, le terme *epitêdeumata* désigne donc les occupations permettant de s'entraîner à la vertu dès le plus jeune âge, par exemple la tempérance et la fermeté (τὸ σωφρόνως καὶ καρτερικῶς). L'argument principal d'Aristote en faveur de l'intégration des occupations dans les lois est la force contraignante des lois pour le grand nombre, qui ne suit généralement pas l'attrait de ce qui est beau, ici la vertu[326].
Dans la suite du texte, Sparte est présentée par Aristote comme un rare exemple de cités ayant intégré les occupations conduisant à la vertu dans les lois de la cité :

> Mais il n'y a que dans la cité de Lacédémone ou peu s'en faut que le législateur semble s'être préoccupé de la manière d'élever les enfants et de régler leurs **conduites**[327].

Associé à nouveau à l'éducation des enfants (τὴν τροφὴν), le terme *epitêdeumata* désigne ici les occupations inscrites dans les lois de la cité spartiate par le législateur (ὁ νομοθέτης). Que ce soit chez Platon, Aristote ou Xénophon, Sparte est l'état idéal parce que les occupations ont été intégrées aux lois de la cité[328]. Néanmoins, en l'absence de législation en la matière, Aristote invite chacun, dans la suite du texte, à devenir législateur pour ses propres enfants, c'est-à-dire à les contraindre de poursuivre les occupations utiles à l'acquisition de la vertu dans le cadre d'une éducation privée[329]. Malgré cette distinction établie par Aristote entre l'éducation commune réglée par les lois et l'éducation privée prise en charge par les parents, dont Aristote note les avantages[330], les occupations ont, chez Platon comme chez Aristote, une dimension politique forte, liée à l'éducation à la vertu des citoyens qui forment la cité et à la construction de la cité idéale[331]. De même, Aristote insiste à plusieurs reprises sur le caractère habituel des occupations, dont la pratique doit mener le citoyen ou l'individu à la vie vertueuse. On retrouve

---

[326] *Ibid.*, X, 1180a4-5. Le pouvoir coercitif de la loi est également présenté comme avantage indéniable en vue de l'acquisition de bonnes habitudes dès l'enfance dans la suite du texte (1180a21-22).
[327] *Ibid.*, X, 1180a24-26 : ἐν μόνῃ δὲ τῇ Λακεδαιμονίων πόλει <ἢ> μετ' ὀλίγων ὁ νομοθέτης ἐπιμέλειαν δοκεῖ πεποιῆσθαι τροφῆς τε καὶ **ἐπιτηδευμάτων**·
[328] Pour Xénophon et Platon, c'est également l'intégration des belles occupations dans les lois de la cité lacédémonienne qui explique l'excellence de l'éducation spartiate : Xénophon, *République des Lacédémoniens*, X, 8 et Platon, *Lois*, I, 632e-633c. Sur ce point, voir aussi A. Moreno et R. Thomas, *art. cit.*, p. 9.
[329] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 1180a35-b7. Parmi ces occupations, Aristote cite la musique et la gymnastique.
[330] *Ibid.*, X, 1180b7-13.
[331] Sur le lien étroit entre l'éthique et la politique, et l'attention accordée par Aristote à l'éducation morales des citoyens dans sa réflexion sur le rôle du législateur dans la cité, voir R. Bodéüs, *Le philosophe et la cité : recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Les Belles lettres, 1982, en particulier p. 221-225 ; S. Vergnières, *Ethique et politique chez Aristote. Φύσις, ἦθος, νόμος*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

donc, chez Aristote, les principaux éléments caractéristiques de l'usage du terme *epitêdeumata* jusqu'à Platon. Les usages spécifiquement platoniciens du terme ne sont toutefois pas présents, en particulier le fait que les occupations soient objets de désir et de contemplation, et de ce fait voie d'accès vers le divin.

Un dernier usage présent chez Isocrate et Platon est également présent chez Aristote. Dans la *Rhétorique*, en effet, le terme est utilisé par Aristote pour désigner l'un des objets spécifiques de l'éloge épidéictique[332] :

> « Dans les discours épidéictiques, il faut faire croire à l'auditeur qu'il est inclus dans l'éloge, que ce soit lui-même, sa famille, sa **conduite** ou quoi que ce soit d'autre[333]. »

Dans ce passage, le terme *epitêdeumata* désigne la manière de vivre d'un individu ou d'un peuple (le passage ne permet pas, en effet, de distinguer la dimension individuelle ou collective de la conduite dont il s'agit de faire l'éloge), manière de vivre ou conduite qui fait l'objet d'éloge. Ce passage confirme ainsi l'intérêt d'étudier le discours biographique, souvent lié au discours d'éloge, pour comprendre le rôle des *epitêdeumata* dans le mode de vie philosophique.

Dans son *Commentaire sur l'Ethique à Nicomaque*, Aspasius, philosophe aristotélicien du IIe siècle de notre ère, utilise le terme *epitêdeumata* à 12 reprises, commentant notamment l'une des occurrences du terme chez Aristote (*Ethique à Nicomaque*, 1125a26)[334]. Le lien étroit entre la pratique des belles occupations et l'acquisition de la vertu est mis en évidence à plusieurs reprises par Aspasius[335]. Plus précisément, l'acquisition de la vertu passe par la pratique quotidienne de ces occupations (διὰ τῶν καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων)[336]. En effet, Aspasius fait explicitement le lien entre la pratique répétée des belles occupations et l'acquisition de bonnes habitudes. Plus encore, l'habitude consiste, pour Aspasius, dans la pratique habituelle de belles occupations (τό ἔθος ἐστὶ τὸ ἐθίζεσθαι καλοῖς ἐπιτηδεύμασι)[337].

---

[332] Les *epitêdeumata* sont effectivement l'un des *topoi* de l'éloge des personnes dans la rhétorique de l'éloge. Sur ce point, voir note 69 p. 64.

[333] Aristote, *Rhétorique*, 1415b27-29 : ἐν δὲ τοῖς ἐπιδεικτικοῖς οἴεσθαι δεῖ ποιεῖν συνεπαινεῖσθαι τὸν ἀκροατήν, ἢ αὐτὸν ἢ γένος ἢ **ἐπιτηδεύματ'** αὐτοῦ ἢ ἄλλως γέ πως· Traduit par P. Chiron dans Aristote, *Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, 2014.

[334] Aspasius, *In ethica Nichomachea commentaria*, 110, 12 ; 115, 24 et 116, 8.

[335] *Ibid.*, 26, 5 ; 80, 28 ; 110, 12 ; 115, 24 et 116, 8. Par opposition, la pratique de certaines occupations est associée aux vices (79, 32).

[336] *Ibid.*, 79, 27.

[337] *Ibid.*, 37, 18.

Si ces deux aspects de l'usage philosophique du terme *epitêdeumata* sont communs à Aristote et son commentateur, d'autres aspects sont absents du commentaire d'Aspasius, en particulier la question de l'intégration des occupations dans les lois de la cité. Néanmoins, contrairement à Aristote, Aspasius associe à deux reprises le terme *epitêdeumata* aux discours (*logos*) et aux connaissances (*mathêmata*), rappelant la double dimension du mode de vie philosophique (pratique et théorique)[338]. En outre, Aspasius caractérise également les occupations comme objets de désir (δι' ἐπιθυμίαν ἢ θυμὸν)[339]. Toutefois, ce type de désir se distingue du désir platonicien des belles occupations, s'agissant chez Aspasius de l'appétit pour certaines occupations plaisantes, appétit non justifié par la raison.

1.4.2 Zénon de Citium et les stoïciens

Plusieurs auteurs stoïciens, à la suite de Zénon de Citium (1 occurrence) et surtout de Chrysippe de Soles (7 occurrences), utilisent le terme *epitêdeumata*. On trouve notamment 8 occurrences chez Posidonius et 3 occurrences chez Epictète. Musonius Rufus et Hiéroclès, quant à eux, mentionnent ce terme à une seule reprise. L'usage stoïcien du terme est varié, mais renvoie surtout à la pratique et l'acquisition de la vertu. Objet de désir et d'imitation, les belles occupations sont également l'objet du discours des philosophes. Enfin, le terme *epitêdeumata* désigne le métier de philosophe.

Chrysippe utilise à plusieurs reprises le terme *epitêdeumata* pour désigner les occupations liées au progrès moral[340]. Chrysippe insiste notamment sur le rôle des *epitêdeumata* dans l'éducation à la vertu (πρὸς ἀρετὴν ἐπιτηδεύματα)[341]. Parmi ces occupations, Chrysippe mentionne l'amour de la musique, de la grammaire, et de la géométrie, mais aussi la sensibilité pour les lettres, pour l'hippisme et pour les chiens. Mais selon Chrysippe, seul le sage est porté à la vertu par ces occupations[342], précision qui ne se trouve pas chez les autres auteurs étudiés, qu'ils soient stoïciens ou non. Comme il s'agit de fragments, nous n'avons pas d'explication directe de la part de Chrysippe sur cette distinction entre la pratique de certaines occupations par le sage, qui mènerait à la vertu, et la pratique des mêmes occupations par l'homme ordinaire, qui, par opposition, ne mènerait pas à la vertu. En revanche, nous avons dans deux autres fragments une

[338] *Ibid.*, 19, 20 et 66, 16.
[339] *Ibid.*, 66, 16.
[340] SVF III, 111, 8 ; III, 225, 4 ; III, 294, 3 et 6.
[341] SVF III, 225, 3-4.
[342] SVF III, 111, 8 ; 294, 3 et 6.

précision concernant la nature des *epitêdeumata*, qui sont pour Chrysippe des états (ἕξεις) et non des dispositions (διαθέσεις)[343]. Par cette précision, Chrysippe insiste sur le caractère habituel de ces occupations, puisque le terme *hexis* désigne un état ou une manière d'être habituelle, que ce soit du corps ou de l'esprit. Pour Chrysippe, la pratique des *epitêdeumata* étant liée à l'acquisition de la vertu, les occupations telles que la mantique ou l'amour de la musique ont ainsi un effet durable sur l'âme du sage. Par opposition, on peut penser que pour Chrysippe, une même occupation réalisée par un homme ordinaire n'aura aucun effet sur l'état de son âme. Ce qui distingue une occupation d'une simple activité serait donc l'effet durable sur l'âme de l'occupation.

Posidonius d'Apamée, philosophe stoïcien du 1er siècle av. JC, mentionne également à plusieurs reprises l'importance des *epitêdeumata* dans le progrès moral et la lutte contre les troubles liés aux émotions trop fortes[344]. Dans ce contexte, Posidonius met en évidence deux aspects du progrès moral : à la connaissance de la vérité par la raison doit s'ajouter l'habitude des bonnes occupations (ἐπιτηδεύμασιν ἐθισθείσας)[345]. Pour Posidonius, l'éducation morale des enfants est donc étroitement liée aux connaissances et aux occupations qu'on leur enseigne, sources de bien ou de mal. Associées aux bonnes connaissances, les belles occupations (telles que la musique) sont un remède efficace contre le trouble de l'âme[346].

Un autre usage du terme *epitêdeumata* est présent chez les auteurs stoïciens. Pour Zénon de Citium comme pour Epictète, les belles occupations peuvent être considérées comme étant l'objet du discours des philosophes. Certes, Zénon de Citium critique les discours insensés des jeunes entrant à l'Académie (Ἀκαδημίᾳ νεανίσκων περὶ ἐπιτηδευμάτων διελέγετο ἀφρόνως)[347]. Certes, Epictète précise que ce sont ceux qui vont voir les philosophes qui discutent des occupations, belles ou honteuses (περὶ ἐπιτηδευμάτων καλῶν καὶ αἰσχρῶν ἐπικρίνοντες καὶ διαλαμβάνοντες), et non les philosophes eux-mêmes[348]. Mais dans les deux cas, l'opinion commune est la même : les belles occupations sont l'objet du discours des philosophes.

---

[343] SVF III, 104, 4 et 105, 3.
[344] Posidonius, *Fragments*, 169, 116 ; 168, 3.
[345] *Ibid.*, 169, 116.
[346] *Ibid.*, 168, 3.
[347] SVF I, 304, 2.
[348] Epictète, *Entretiens*, II, 17, 2, 5.

Enfin, on retrouve chez Musonius Rufus et Epictète l'usage du terme *epitêdeumata* comme métier, dont celui de philosophe[349]. De même, le terme *epitêdeumata* est utilisé par Epictète en référence aux occupations associées à tel ou tel métier, dont celui de philosophe[350]. Pour Epictète, ce n'est pas le titre de philosophe qui permet de juger si une personne est philosophe ou non, mais ses occupations.

L'usage stoïcien du terme *epitêdeumata* reprend donc un certain nombre d'usages présents chez Platon et les philosophes ultérieurs, en particulier la dimension morale des occupations. On retrouve toutefois un usage pré-philosophique du terme chez Hiéroclès, philosophe stoïcien du IIe siècle après JC. Hiéroclès associe en effet le terme *epitêdeumata* aux coutumes ancestrales (τῶν παλαιῶν) présentes dans les lois (νόμοι) de la cité, par opposition aux nouvelles occupations (τὰ νέα)[351].

1.4.3 Epicure et les épicuriens

L'usage du terme *epitêdeumata* chez Epicure n'est pas fréquent. La seule occurrence significative se trouve dans les *Sentences Vaticanes*, dont l'une mentionne la philosophie comme occupation apportant simultanément apprentissage et jouissance[352].

L'usage plus fréquent de ce terme par Philodème de Gadara, philosophe épicurien du Ier siècle av. JC, confirme l'utilisation de ce terme pour caractériser la philosophie, la plus belle des occupations[353]. Pour le philosophe épicurien, la philosophie fait partie des occupations sérieuses (τὰ σπουδαῖα τῶν ἐπιτηδ[ευμά]των)[354], et doit ainsi être privilégiée par rapport à une occupation telle que la musique[355]. Dans son ouvrage consacré à la musique, Philodème combat en effet l'idée défendue notamment par Diogène de Babylone, philosophe stoïcien du IIe siècle av. JC, selon laquelle la musique, étroitement liée au beau et au bien, serait une occupation utile à l'éducation, en particulier l'éducation à la vertu[356]. Si Philodème conteste dans cet ouvrage

---

[349] Musonius Rufus, *Discours*, 6, 23 ; Epictète, *Entretiens*, III, 23, 5, 1.
[350] Epictète, *Entretiens*, IV, 8, 13, 2.
[351] Hiéroclès, *Fragmenta ethica*, 52, 2.
[352] Epicure, *Sentences Vaticanes*, 27, 1.
[353] Philodème de Gadara, *Sur la musique*, livre IV, 72, 42 ; 115, 13 et 152, 7.
[354] *Ibid.*, livre IV, 115, 13. Les crochets indiquent une lacune dans le papyrus, comblée par Daniel Delattre, éditeur du texte grec aux Belles Lettres.
[355] Sur la musique comme occupation : *Ibid.*, livre IV, 29, 7 ; 32, 8 ; 33, 14 ; 34, 30 et 152, 7.
[356] Sur la composition d'ensemble du livre IV de Philodème de Gadara *Sur la musique*, voir D. Delattre, « Introduction générale », dans Philodème de Gadara, *Sur la musique*, livre IV, vol. 1, Paris, Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2007, p. CCXLIV-CCL.

l'utilité de la musique pour l'éducation et le soin de l'âme, les différentes occurrences du terme *epitêdeumata* font largement écho au lien étroit entre la pratique de certaines occupations et l'éducation morale[357]. Ainsi, pour Diogène de Babylone, la pratique répétée de la musique permet de lutter contre le trouble de l'âme[358], et empêche l'acquisition de mauvaises habitudes[359]. En outre, reprenant l'opinion de Diogène, Philodème évoque l'inscription des belles occupations dans les lois de la cité, toujours dans le but d'éduquer le citoyen à la vertu[360]. Dans ce cadre, la législation lacédémonienne est de nouveau prise comme modèle, comme chez Platon, Aristote ou Xénophon[361]. L'usage du terme *epitêdeumata* dans le contexte épicurien se rapproche ainsi de l'usage philosophique du terme, notamment chez Platon : les belles occupations, et en particulier la philosophie, sont utiles à l'âme de celui qui les exerce, et participent à son éducation morale.

1.4.4 L'usage pseudo-pythagoricien du terme epitêdeumata

Les occurrences du terme chez les auteurs pythagoriciens sont peu nombreuses[362]. Elles reflètent un usage pré-philosophique du terme, désignant les coutumes ou les pratiques habituelles d'un groupe de personnes, mais préfigurent l'importance des occupations sur l'âme de celui qui les pratique d'autre part.

Dans un texte attribué à Hippodamos de Milet[363], dont nous avons conservé quelques fragments, mais dont il est impossible d'estimer la datation, l'auteur pseudo-pythagoricien utilise à deux reprises le terme *epitêdeumata*. Associé aux termes *êthos*, *nomos* et *ethos*, c'est-à-dire aux coutumes, aux lois et aux habitudes, le terme *epitêdeumata* désigne les pratiques habituelles des habitants d'une cité, usage typiquement pré-platonicien du terme que l'on retrouve également chez Apollonius de Tyane, philosophe pythagoricien du Ier siècle de notre ère[364]. On trouve néanmoins chez Pseudo-Hippodamos la mention d'un effet de ces *epitêdeumata* sur

---

[357] Philodème de Gadara, *Sur la musique*, livre IV, 29, 7 ; 32, 8 ; 33, 14 ; 115, 13 et 152, 7.
[358] *Ibid.*, livre IV, 29, 7.
[359] *Ibid.*, livre IV, 33, 14 et 34, 30. Selon Diogène de Babylone, la musique tire son utilité pédagogique de ce qu'elle habitue à l'effort.
[360] *Ibid.*, livre IV, 32, 8.
[361] *Ibid.*, livre IV, 32, 41.
[362] Les occurrences du terme *epitêdeumata* dans les textes biographiques de Porphyre et de Jamblique sur la vie de Pythagore et le mode de vie pythagoricien ne sont pas prises en compte dans ce paragraphe, car elles seront analysées plus bas, p. 155-ss, dans le cadre de l'usage néoplatonicien du terme *epitêdeumata*.
[363] Sur le fait qu'il s'agisse d'un auteur pseudo-pythagoricien, voir B. Centrone, « Pseudo-Hippodamos de Milet », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 3, op. cit., p. 790-791.
[364] Pseudo-Hippodamos de Milet, *Fragmenta*, 96, 12 et 99, 29 ; Apollonius de Tyane, *Apollonii epistulae*, 11, 7.

l'âme qui fait écho à la dimension morale de la pratique des belles occupations : celles-ci donneraient une certaine forme à l'âme (τὰ δὲ ἔθη καὶ ἐπιταδεύματα πλάσσει καὶ κηροχυτεῖ τὰν ψυχάν), et forgeraient le caractère (φυσίωσιν)[365]. Cette influence des *epitêdeumata* sur l'âme se retrouve dans l'une des *Sentences pythagoriciennes*, qui compare l'effet des *epitêdeumata* sur l'âme à l'effet des vêtements sur le corps : « De la même manière qu'il convient d'embellir le corps avec des vêtements, il convient d'embellir l'âme avec de belles occupations »[366].

1.4.5 Philon d'Alexandrie

Philon d'Alexandrie, philosophe juif du 1er siècle après JC, emploie le terme *epitêdeumata* à 54 reprises. La dimension morale des occupations, bonnes ou mauvaises, est présente dans la majorité des occurrences. Dans ce cadre, un usage particulier apparaît régulièrement : les belles occupations sont pour Philon l'expression de la vertu, ou le fruit d'une grâce divine. La présence d'éléments typiquement platoniciens peut s'expliquer par la très bonne connaissance des doctrines des différentes écoles philosophiques grecques par Philon, dont celles de Platon[367].

Quoique peu nombreuses, on trouve chez Philon d'Alexandrie quelques occurrences d'un usage pré-philosophique du terme *epitêdeumata*. Associé aux arts, aux lois et aux coutumes, mais aussi au droit des cités (τέχνας δὲ καὶ ἐπιτηδεύματα καὶ νόμους καὶ ἔθη καὶ πολιτικὰ καὶ ἴδια καὶ κοινὰ δίκαια)[368], le terme désigne alors les pratiques habituelles d'un peuple, d'un pays, d'une cité ou d'une tribu[369].

Un deuxième usage récurrent du terme *epitêdeumata* se retrouve chez Philon d'Alexandrie. Associé parfois aux arts (τὴν τῶν τεχνῶν καὶ ἐπιτηδευμάτων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα διδακτὰ

---

[365] Pseudo-Hippodamos de Milet, *Fragmenta*, 99, 29.

[366] *Sententiae Pythagoreorum*, 104 : Τὸ μὲν σῶμα ἱματίοις δεῖ κοσμεῖν, τὴν δὲ ψυχὴν τοῖς ἐπιτηδεύμασιν. Notre traduction.

[367] Sur la formation grecque de Philon, voir D. T. Runia, « Philon d'Alexandrie. La formation grecque de Philon », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 5, Paris, CNRS Editions, 2012, p. 365-366. Parmi tous les philosophes grecs, Philon est le plus proche de Platon. Sur la connaissance approfondie des écrits et de la pensée de Platon par Philon, voir D. T. Runia, « Philon d'Alexandrie. Philon et le moyen-platonisme », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 5, *op. cit.*, p. 381-383.

[368] Philon d'Alexandrie, *Legum allegoriarum*, III, 30, 3.

[369] Philon d'Alexandrie, *De Congressu eruditionis gratia*, 85, 5 et 86, 3-4. Ici, le terme est associé aux usages et coutumes égyptiennes (τὰ ἔθη καὶ τὰ νόμιμα καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα). Pour un usage similaire du terme renvoyant aux pratiques habituelles d'une cité et aux coutumes ancestrales d'une tribu en particulier, voir aussi *De Vita Mosis*, II, 55, 5 et 289, 3 ; *Legatio ad Gaium*, 231, 1.

μελέτην)[370], le terme désigne un métier[371], ou bien les occupations liées à la pratique d'un métier, par exemple celles du berger, de l'échanson, du boulanger, de l'agriculteur ou du marchand[372]. Souvent utilisé pour désigner la philosophie comme métier parmi les auteurs étudiés jusqu'à présent, le terme *epitêdeuma*, au singulier, n'est utilisé par Philon qu'à une seule reprise en référence à la philosophie, qu'il évoque comme une discipline d'étude plutôt qu'un métier ou une manière de vivre[373].

Comme c'est le cas depuis Isocrate, le terme *epitêdeumata* renvoie également à la conduite ou au genre de vie individuels[374]. Ainsi, discutant le thème de la grâce, Philon évoque la possibilité d'altérer, par une mauvaise conduite (αἰσχροῖς ἐπιτηδεύμασι), la marque de l'Esprit saint que les individus portent en eux[375]. Ici, la conduite individuelle peut aller contre la grâce divine. Le terme *epitêdeumata* désigne alors la conduite des hommes irréligieux (τὰ τῶν ἀθέων ἐπιτηδεύματα)[376]. De même, Philon désigne par le terme *epitêdeumata* le genre de vie efféminé (γυναικῶν ἐπιτηδεύμασιν), par opposition au genre de vie masculin (ἀνδρῶν ἐπιτηδεύμασιν)[377]. Dans ce cas, le terme *epitêdeumata* est synonyme du terme *bios* (τὸν ἄνανδρον καὶ θῆλυν ὄντως βίον), que l'on peut traduire par genre de vie. Dans un autre passage, Philon associera les pratiques mauvaises (πονηρῶν ἐπιτηδευμάτων) accomplies par chaque individu (ἕκαστος ἰδίᾳ) à un genre de vie blâmable et maudit (ἐπίληπτον καὶ ἐπάρατον βίον)[378]. Au contraire, Philon désignera par le terme *epitêdeumata* les occupations liées au genre de vie austère et vertueux décrit par ailleurs[379]. Associé aux habitudes, aux paroles et aux actes d'un individu singulier (τῶν ἰδίων ἠθῶν, ἐπιτηδευμάτων, λόγων, ἔργων)[380], le terme *epitêdeumata* peut être traduit par genre de vie : distingué des actes (ἔργων), il désigne des occupations qui ne sont pas seulement ponctuelles mais caractérise le genre de vie de l'individu ; distingué des habitudes (ἠθῶν), il désigne un genre de vie ou une manière d'être volontaire.

---

[370] Philon d'Alexandrie, *De Sacrifiis Abelis et Caini*, 113, 2.
[371] Philon d'Alexandrie, *De Agricultura*, 57, 1 ; *De Josepho*, 50, 4 ; *In Flaccum*, 3, 4.
[372] Philon d'Alexandrie, *De Agricultura*, 41, 1 ; *De Ebrietate*, 218, 5 ; *De Mutatione nominum*, 249, 3 ; *De somniis*, II, 21, 3 ; *In Flaccum*, 57, 6 et 94, 3.
[373] Philon d'Alexandrie, *De Ebrietate*, 51, 3.
[374] Philon d'Alexandrie, *Quod deus sit immutabilis*, 105, 3 ; *De congressu eruditionis gratia*, 87, 2 ; *De Josepho*, 64, 3 ; *Legatio ad Gaium*, 231, 1.
[375] Philon d'Alexandrie, *Quod deus sit immutabilis*, 105, 3.
[376] Philon d'Alexandrie, *De congressu eruditionis gratia*, 87, 2. Sur les pratiques perverses (πονηρῶν ἐπιτηδευμάτων ἢ ἔργων) qui ont pour moteur l'abandon du service de Dieu, voir aussi *De exsecrationibus*, 142, 4.
[377] Philon d'Alexandrie, *De Fuga et inventione*, 128, 3. Sur le genre de vie efféminé, étroitement associé au vice pour Philon, voir aussi *De sacrifiis Abelis et Caini*, 103, 4.
[378] Philon d'Alexandrie, *De Abrahamo*, 40.
[379] Philon d'Alexandrie, *De Josepho*, 65.
[380] *Ibid.*, 64, 3.

Le terme *epitêdeumata* possède également une dimension morale très forte, en particulier dans le cadre de la description d'un genre de vie, mais aussi dans la description de pratiques isolées. Tout d'abord, les conduites individuelles sont très souvent qualifiées comme moralement bonnes ou mauvaises[381], contrairement à la pratique d'un métier, moralement neutre. Sur l'ensemble des occurrences du terme *epitêdeumata*, on peut noter la forte fréquence des références aux occupations mauvaises par rapport aux belles occupations. C'est le cas, par exemple, des occupations dirigées par les passions et autres appétits incontrôlés et coupables (τὰ πάθη καὶ τὰς ἀκράτορας καὶ ὑπαιτίους ὀρέξεις), qualifiées d'impies par Philon (ἀσεβῶν ἐπιτηδευμάτων), et associées à un vice (τὸ κακιῶν)[382]. Si, pour Philon, les bonnes occupations (τῶν καλῶν ἐπιτηδευμάτων) permettent bien d'acquérir la vertu (ἀρετῆς)[383], les mauvaises occupations peuvent également corrompre l'âme de celui qui les pratique[384], et c'est ce deuxième aspect sur lequel Philon insiste. Même lorsqu'il décrit l'effet positif de la pratique des belles occupations (τῶν καλῶν ἐπιτηδευμάτων), il insiste sur la mort des mauvaises occupations (αἰσχρῶν ἐπιτηδευμάτων) que cette pratique engendre : « car la naissance des pratiques honorables est la mort des **pratiques** mauvaises »[385]. Philon associe volontiers le terme *epitêdeumata* à des adjectifs négatifs (ἀσεβῶν ; ἀδικίας ; αἰσχρῶν ; ἀδικίας ; κακούργων ; μοχθηρὰ ; πονηρῶν) et aux effets négatifs de ces occupations sur l'âme des individus. Ainsi, les mauvaises occupations (τῶν πονηρῶν ἐπιτηδευμάτων), associées aux vices (κακίαι), apportent la corruption, par opposition à l'immortalité apportée par les vertus (ἀρεταί) :

> « Eh bien, moi je pense, au contraire, que même si tu avais passé pour être né dieu, de toute façon, à cause de tes **occupations** perverses, tu aurais été changé en nature mortelle ; car si les grandes actions rendent immortels, les vices apportent toujours la corruption[386]. »

---

[381] Philon d'Alexandrie, *De opificio mundi*, 80, 4 ; *Quod deus sit immutabilis*, 111, 4 et 123, 3 ; *Quis rerum divinarum heres sit*, 109, 6 ; *De fuga et inventione*, 26, 2 ; *De Mutatione nominum*, 195, 3 ; *De specialibus legibus*, III, 11, 8 ; III, 24, 3 et III, 42, 5 ; *De Virtutibus*, 87, 3.

[382] Philon d'Alexandrie, *De opificio mundi*, 80, 4. Sur le vice et la passion associés aux conduites mauvaises, voir aussi *De sacrifiis Abelis et Caini*, 103, 4 et *Quod deus sit immutabilis*, 111, 4.

[383] Philon d'Alexandrie, *De somniis*, I, 251, 2 ; *De vita contemplativa*, 60, 5 ; *Legatio ad Gaium*, 91, 5.

[384] Philon d'Alexandrie, *De Mutatione nominum*, 195, 3 ; *De Abrahamo*, 37, 5 et 40, 3 ; *Legatio ad Gaium*, 231, 1.

[385] Philon d'Alexandrie, *Quod deus sit immutabilis*, 123, 3 : γένεσις γὰρ τῶν καλῶν θάνατος αἰσχρῶν **ἐπιτηδευμάτων** ἐστίν. Texte établi et traduit par A. Mosès, Paris, Editions du Cerf, 1964.

[386] Philon d'Alexandrie, *Legatio ad Gaium*, 91, 4 – 92, 1 : ἐγὼ δὲ νομίζω τοὐναντίον, εἰ καί τις ἔδοξας γεγενῆσθαι θεός, πάντως ἄν σε μεταβαλεῖν ἕνεκα τῶν πονηρῶν **ἐπιτηδευμάτων** εἰς θνητὴν φύσιν· εἰ

Liées à l'acquisition de la vertu et surtout à la corruption de l'âme, les occupations possèdent donc pour Philon une forte dimension morale.

Mais ces occupations ne sont pas seulement pour Philon un moyen de parfaire ou de corrompre l'âme. Elles sont également le résultat ou l'expression d'une certaine disposition de l'âme[387], voire d'une grâce divine[388]. Philon reprend ici un usage du terme *epitêdeumata* déjà présent chez Isocrate et surtout chez Platon, en l'adaptant au contexte religieux qui est le sien. Ainsi, mettant en garde contre une mauvaise éducation, Philon affirme que les belles occupations (καλῶν ἐπιτηδευμάτων) sont le fruit d'une nature raisonnable (τὴν λογικὴν φύσιν), que l'éducation a préservée :

> « Je veux parler de cette guerre sans trêve et implacable que certains mènent contre la nature raisonnable : ils tondent au ras du sol ses premières pousses, écrasent ses germes à leur naissance, la rendant pour ainsi dire inféconde et incapable de produire des **actions** vertueuses[389]. »

Traduit par « actions vertueuses », le terme *epitêdeumata*, associé à l'adjectif *kalos*, désigne ici les belles occupations propres à l'homme, dont le propre est la parole et la raison elle-même (τὸ λέγειν καὶ αὐτὸς ὁ λόγος)[390]. Parmi ces belles occupations, on trouve l'étude de la philosophie, et la contemplation des vérités que la philosophie permet (τῶν φιλοσοφίας θεωρημάτων).

Résultats d'une bonne éducation, guidée par l'usage de la raison, les belles occupations sont donc le fruit d'un travail de soi sur soi que Philon, réitérant sa description métaphorique des belles occupations, nomme culture de l'âme (ἡ γεωργικὴ ψυχῆς τέχνη) :

γὰρ ἀθανατίζουσιν ἀρεταί, πάντως φθείρουσι κακίαι. Texte établi et traduit par A. Pelletier, Paris, Editions du Cerf, 1972. Traduction du terme *epitêdeumata* modifiée (traduit par « dispositions » par A. Pelletier).

[387] Philon d'Alexandrie, *Quod deterius*, 111, 3 ; *Quod deus sit immutabilis*, 111, 4 ; *Quis rerum divinarum heres sit*, 109, 6 ; *De somniis*, I, 107, 1 ; *De virtutibus*, 87, 3 ; *Legatio ad Gaium*, 45, 2.

[388] Philon d'Alexandrie, *Quis rerum divinarum heres sit*, 50, 4 et 121, 5 ; *De mutatione nominum*, 255, 4

[389] Philon d'Alexandrie, *De somniis*, I, 106, 1 – 107, 1 : πόλεμος οὖν ἐστιν ἐνίοις ἄσπονδος καὶ ἀκήρυκτος πρὸς τὴν λογικὴν φύσιν, οἵτινες τὰς βλάστας αὐτῆς ἀποκείρουσιν ἐν χρῷ καὶ τὰς πρώτας ἐπιφύσεις ἐκθλίβουσιν, ἄγονον καὶ στεῖραν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, καλῶν **ἐπιτηδευμάτων** ἀπεργαζόμενοι. Texte établi et traduit par P. Savinel, Paris, Editions du Cerf, 1962.

[390] *Ibid.*, I, 108, 3.

> « De cette manière, les arbres de la forêt sauvage donnent des espèces cultivées, et la plante des vertus cultivées et fécondes porte en guise de bourgeons les bonnes **dispositions**, et en guise de fruits les belles actions. La culture de l'âme les aide chacun à croître et consacre tous ses soins à les rendre immortels, dans la mesure au moins où cela dépend d'elle[391]. »

Traduit par « dispositions », le terme *epitêdeumata*, associé une fois encore à l'adjectif *kalos*, désigne plutôt ici les belles occupations de l'homme bon (ὁ ἀστεῖος)[392]. Reprenant ici encore la métaphore de la plante ou de l'arbre, Philon associe les belles occupations aux bourgeons, et les belles actions (τὰς καλὰς πράξεις) aux fruits de l'arbre, les belles actions venant concrétiser, dans des circonstances particulières, la pratique habituelle des belles occupations, en particulier l'usage répété de la raison guidée par la science (λόγῳ τῷ κατ' ἐπιστήμην)[393].
Pour Philon, les occupations, bonnes ou mauvaises, sont donc liées à la disposition ou à l'état de l'âme de l'individu. Elles peuvent être l'expression d'une âme vertueuse[394], ou bien le résultat d'une âme pervertie par le vice[395] :

> « Donc Moïse fit une obligation à ceux qui vivront sous les saintes lois qu'il a instituées d'écarter les formes de tels profits, car ce sont là les **pratiques** d'une âme d'esclave tout à fait indignes d'un homme libre, d'une âme qui s'est convertie à la sauvagerie et à la nature des bêtes[396]. »

Ici, Philon associe les pratiques de prêt à intérêt à l'état de l'âme de celui qui met en œuvre cette pratique. Au lieu de mettre l'accent sur les conséquences négatives de cette pratique sur

---

[391] Philon d'Alexandrie, *Quod deterius*, 111, 1-6 : τὸν μὲν δὴ τρόπον τοῦτον τὰ τῆς ἀγρίας ὕλης τιθασεύεται, τῶν δ' ἡμέρων καὶ καρποτόκων ἀρετῶν τὰ φυτὰ πάντα βλαστὰ μὲν ἔχει τὰ **ἐπιτηδεύματα**, καρπὸν δὲ τὰς καλὰς πράξεις· ὧν ἕκαστον ἡ γεωργικὴ ψυχῆς τέχνη συναύξει καὶ τό γε ἐφ' ἑαυτὴν ἧκον μέρος ἀπαθανατίζει ταῖς ἐπιμελείαις. Texte établi et traduit par I. Feuer, Paris, Editions du Cerf, 1965.
[392] *Ibid.*, 112, 1.
[393] *Ibid.*, 111, 1. Le terme *epitêdeumata* est également utilisé par Philon dans le même contexte métaphorique pour désigner les occupations de Dieu, dont la perfection n'est pas atteignable par les hommes mais qu'il s'agit de viser à atteindre : *Quis rerum divinarum heres sit*, 121, 5.
[394] Philon d'Alexandrie, *Legatio ad Gaium*, 45, 2-3.
[395] Philon d'Alexandrie, *Quod deus sit immutabilis*, 111, 4 ; *Quis rerum divinarum heres sit*, 109, 6.
[396] Philon d'Alexandrie, *De virtutibus*, 87, 1-4 : τοῖς οὖν μεθέξουσι τῆς καθ' αὑτὸν ἱερᾶς πολιτείας ἀναγκαίως παραγγέλλει τὰς ἰδέας τῶν τοιούτων πόρων ἐκτρέπεσθαι· δουλοπρεποῦς γὰρ καὶ σφόδρα ἀνελευθέρου ψυχῆς τὰ **ἐπιτηδεύματα** μεταβεβληκυίας εἰς ἀγριότητα καὶ θηρίων φύσιν. Texte établi et traduit par P. Delobre, M.-R. Servel et A.-M. Verilhac, Paris, Editions du Cerf, 1962.

l'âme, Philon met l'accent sur ce qui explique une telle pratique, conséquence d'une âme d'esclave (ἀνελευθέρου ψυχῆς), semblable à la nature des bêtes (θηρίων φύσιν).
Si cet usage du terme *epitêdeumata* pour désigner les occupations exprimant ou réalisant une disposition vertueuse de l'âme était déjà présent chez Isocrate et Platon, Philon d'Alexandrie prolonge cet usage en précisant que les belles occupations peuvent être le fruit d'une grâce divine, et non seulement le fruit d'un travail individuel de soi sur soi, comme on vient de le voir. Deux passages en particulier évoquent l'influence de la grâce divine sur les occupations d'un individu[397]. Philon commente un passage de la *Genèse* dans lequel Léa, première épouse de Joseph et à laquelle Dieu a accordé la fertilité, est opposée à Rachel, sa sœur, deuxième épouse de Joseph et qui, elle, est infertile. Commentant de manière allégorique ce passage, Philon explique la fertilité de Léa par la grâce divine qu'elle a reçue, contrairement à Rachel :

> « Nous avons donné par ailleurs l'explication allégorique de ce texte ; reprenons la suite de notre sujet actuel, après avoir simplement indiqué que, pour la femme haïe, on dit que Dieu ouvre sa matrice et fait se lever en elle une génération de nobles **activités** et d'œuvres belles, tandis que reste stérile celle que l'on croyait objet d'affection[398]. »

L'interprétation allégorique de ce passage de la *Genèse* met en évidence la cause divine des nobles activités et des belles œuvres (ἀστείων ἐπιτηδευμάτων καὶ καλῶν ἔργων). De même que la fertilité de Léa est la conséquence de la grâce divine qu'elle a reçue, par opposition à la préférence humaine de Joseph pour Rachel, les nobles occupations sont l'expression d'une grâce divine. Cette interprétation est confirmée par un deuxième passage très proche qui évoque également les belles occupations et les belles actions (τῶν καλῶν ἐπιτηδευμάτων καὶ πράξεων) engendrées par la grâce divine en lien avec la fertilité de Léa[399].

---

[397] Sur le fait que Dieu accorde à l'âme d'enfanter les vertus, voir aussi Philon d'Alexandrie, *Legum allegoriae*, II, 47 et III, 180 ; *De congressu*, 7. Dans les deux cas, il s'agit d'une interprétation ou d'un commentaire du passage de la *Genèse* concernant la fertilité de Léa et l'infertilité de Rachel, les deux épouses de Joseph (*Genèse* 29). L'infertilité de Rachel s'explique par le fait que, selon la loi juive, il est interdit d'épouser deux sœurs, ce qu'a pourtant fait Joseph. La deuxième épouse de Joseph, Rachel, sœur de Léa, est donc illégitime et rendue de ce fait infertile par Dieu.
[398] Philon d'Alexandrie, *Quis rerum divinarum heres sit*, 50, 1-5 : τὴν δὲ τροπικωτέραν τούτων ἀπόδοσιν ἐν ἑτέροις εἰρηκότες ἐπὶ τὰ ἀκόλουθα τῶν ἐν χερσὶ τρεψώμεθα ἐκεῖνο προϋποδείξαντες, ὅτι τῆς μισουμένης ὁ θεὸς λέγεται τὴν μήτραν διοίξας γένεσιν ἀστείων **ἐπιτηδευμάτων** καὶ καλῶν ἔργων ἀνατεῖλαι, τῆς φιλεῖσθαι νομιζομένης αὐτίκα στειρουμένης. Texte établi et traduit par M. Harl, Paris, Editions du Cerf, 1966.
[399] Philon d'Alexandrie, *De mutatione nominum*, 255, 4.

Si la vertu et les belles actions peuvent être pour Philon le fruit d'une grâce divine, cela n'entre pas en contradiction avec le fait que l'individu doit s'entraîner à la pratique des belles occupations[400]. En effet, le terme *epitêdeumata* est associé à plusieurs reprises par Philon à l'exercice et l'entraînement requis pour ancrer les bonnes occupations dans la vie quotidienne. Décrivant les occupations de l'âme ascétique (ἀσκητικῆς ψυχῆς), qui se contente de vrais biens, naturels, par opposition aux faux biens, Philon décrit celle-ci comme un « athlète de vertu » (τὸν ἀθλητὴν τῶν καλῶν ἐπιτηδευμάτων)[401], se couchant sur la dure avec une pierre pour oreiller et se contentant de demander, dans ses prières, du pain comme nourriture et des vêtements. La métaphore de l'athlète revient à plusieurs reprises dans les textes de Philon pour indiquer la nécessaire répétition des belles occupations en vue de combattre le vice ou d'acquérir la vertu. Evoquant une nouvelle fois la figure de l'ascète parfait (Παγκάλως ὁ ἀσκητὴς)[402], Philon rappelle que celui qui recherche les belles occupations doit s'exercer sans relâche, « car il aime la lutte et l'exercice, celui qui s'est mis en quête des **vertus** »[403]. Traduit ici par « vertus », le terme *epitêdeumata* désigne les belles occupations dont l'acquisition est comparée par Philon à l'entraînement sportif, une technique sœur de la médecine (τὴν ἀδελφὴν ἰατρικῆς τέχνης ἀλειπτικὴν)[404], dont on retrouve tout le vocabulaire dans les différents passages cités ici[405]. Dans un autre texte, Philon affirme que celui qui vit dans la vertu n'a aucun contact avec les mauvaises pratiques (μοχθηρὰ ἐπιτηδεύματα)[406]. Au contraire, « c'est en s'exercant (ἀσκηταὶ) spécialement aux belles paroles et aux belles actions qu'ils ont fait l'ornement de leur vie »[407]. La pratique des belles occupations exige donc une certaine ascèse, c'est-à-dire un effort répété, si possible quotidien, comme Philon le précise dans un autre texte (τὰ δ' ἐπιτηδεύματα, οἷς καθ' ἑκάστην ἡμέραν χρώμεθα)[408]. On retrouvera notamment chez Jamblique cette notion d'exercice quotidien à propos du mode de vie pythagoricien, dont

---

[400] Comme nous l'avons vu, la conduite individuelle peut tout à fait aller contre la grâce divine et doit donc faire l'objet d'un travail constant. Sur ce point, voir Philon d'Alexandrie, *Quod deus sit immutabilis*, 105, 3.
[401] Philon d'Alexandrie, *De somniis*, I, 126, 2.
[402] *Ibid.*, I, 249, 1.
[403] *Ibid.*, I, 251, 1-2 : φίλαθλος γὰρ καὶ φιλογυμναστὴς ὁ πρὸς τὴν τῶν καλῶν **ἐπιτηδευμάτων** ὡρμημένος θήραν.
[404] *Ibid.*, I, 251, 2-3.
[405] Sur la comparaison avec les athlètes, voir aussi Philon d'Alexandrie, *Legatio ad Gaium*, 45-47.
[406] Philon d'Alexandrie, *De Abrahamo*, 37, 5.
[407] *Ibid.*, 37, 6-7 : […] προηγουμένως δὲ καλῶν ἔργων καὶ λόγων ἀσκηταὶ γενόμενοι τὸν βίον ἐπεκόσμουν. Texte établi et traduit par J. Gorez, Paris, Editions du Cerf, 1966.
[408] Philon d'Alexandrie, *In flaccum*, 94, 3. L'expression καθ' ἑκάστην ἡμέραν se retrouve également dans cet autre passage pour désigner les occupations injustes, qui corrompent l'âme : *De Mutatione nominum*, 195, 3.

l'emploi du temps était rythmé par de telles occupations[409]. Dans ce contexte, apparaît également la notion d'habitude, étymologiquement liée au terme *epitêdeumata*, et qui peut être bonne comme elle peut être mauvaise[410].

Deux éléments régulièrement associés à l'usage philosophique du terme *epitêdeumata* sont également présents chez Philon. Tout d'abord, les belles occupations (καλῶν ἐπιτηδευμάτων) sont pour Philon un objet de discours lorsqu'il fait l'éloge d'un type de vie, à savoir la vie contemplative[411]. Philon justifie ainsi son discours prenant comme objet les belles occupations et ceux qui les pratique, ici les adeptes de la vie contemplative (τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένων) : « la grandeur de la vertu de ces hommes ne doit pas réduire au silence ceux qui veulent que rien de beau ne soit passé sous silence »[412].
Enfin, on retrouve également la double dimension du mode de vie idéal, la dimension pratique du mode de vie devant concrétiser par des actes les discours théoriques[413]. Dans un texte concernant le respect de la loi, Philon rappelle clairement cette distinction entre la connaissance des lois et l'application, en actes, de celles-ci :

> « Tant qu'on se contente de réciter les dispositions des lois, l'approbation qu'on leur accorde est sommaire ou nulle ; mais quand les actes s'y ajoutent, les accompagnent et les suivent dans toutes les **circonstances** de la vie, elles se mettent à rayonner, par la gloire et l'éloge, comme si, d'une profondeur ténébreuse, elles jaillissaient à la lumière[414]. »

Traduit par « circonstances », et associé au terme *bios*, le terme *epitêdeumata* désigne ici les occupations liées à un genre de vie particulier. Pour que celui-ci soit véritablement digne

---

[409] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 96-100.
[410] Sur le lien entre habitude et bonnes ou mauvaises occupations, voir notamment Philon d'Alexandrie, *De Josepho*, 64, 3 ; *De specialibus legibus* I, 343, 5 ; *De praemiis et poenis*, 18, 4.
[411] Philon d'Alexandrie, *De vita contemplativa*, 1, 6.
[412] *Ibid.*, 1, 8 – 2, 1 : οὐ γὰρ δεῖ τὸ μέγεθος τῆς τῶν ἀνδρῶν ἀρετῆς αἴτιον ἀφωνίας γενέσθαι τοῖς μηδὲν καλὸν ἡσυχάζεσθαι δικαιοῦσιν. Texte établi et traduit par P. Miquel, Paris, Editions du Cerf, 1963.
[413] Philon d'Alexandrie, *De Abrahamo*, 37, 5-7.
[414] Philon d'Alexandrie, *De Benedictionibus*, 82, 1 – 83, 1 : ἄχρι μὲν οὖν λέγεται μόνον τὰ τῶν νόμων παραγγέλματα, βραχείας ἢ οὐδεμιᾶς ἀποδοχῆς τυγχάνει· προσγενομένων δ' ἀκολούθων καὶ ἑπομένων ἔργων ἐν τοῖς τοῦ βίου πᾶσιν **ἐπιτηδεύμασιν**, ὥσπερ ἐκ ζόφου βαθέος εἰς φῶς ἀναχθέντα περιλαμφθήσεται δι' εὐκλείας καὶ εὐφημίας. Texte établi et traduit par A. Beckaert, Paris, Editions du Cerf, 1961.

d'éloge, il convient de concrétiser les dispositions des lois (τὰ τῶν νόμων παραγγέλματα) par ses actes (ἔργων), et non seulement de réciter (λέγεται) ces lois.

1.4.6 Plutarque de Chéronée

Plutarque utilise le terme *epitêdeumata* à 26 reprises dans son œuvre, que ce soit dans les *Vies* ou dans les *Œuvres morales*. A côté de l'usage traditionnel ou pré-philosophique de ce terme, Plutarque met en avant différents usages que l'on a pu trouver chez les auteurs précédents, en particulier pour désigner un genre de vie individuel. La dimension morale des occupations et leur importance dans l'éducation se retrouve également. De manière intéressante, car unique parmi les auteurs étudiés après Platon, Plutarque cite le passage du *Banquet* dans lequel les belles occupations sont désignées comme une étape intermédiaire dans l'ascension de l'âme vers le beau en soi. La présence de cet usage typiquement platonicien du terme *epitêdeumata* s'explique probablement par le platonisme de Plutarque[415].

Dans les *Vies* de Plutarque, le philosophe platonicien de la fin du Ier et du début du IIe siècle ap. JC utilise à plusieurs reprises le terme *epitêdeumata* pour désigner les usages et coutumes propres à certaines cités, reprenant ainsi un usage pré-philosophique du terme[416]. Par exemple, Plutarque utilise ce terme pour désigner la vie dans les champs (ὁ ἀπὸ γῆς βίος ; τὴν γεωργίαν), genre de vie ou occupation qui engendre selon Numa un amour de la paix (ἔρωτα εἰρήνης) et permet ainsi de modifier les mœurs (ἠθοποιὸν) de son peuple[417].

Parmi les usages récurrents du terme *epitêdeumata* mis en évidence dans ce chapitre, on retrouve également chez Plutarque l'inscription des *epitêdeumata* dans la loi. Ainsi, la vie de Solon évoque l'inscription dans la loi de l'interdiction de l'amour des jeunes garçons (παιδεραστεῖν) pour les esclaves, ce qui fait de la pédérastie, pour Plutarque, une occupation

---

[415] Sur le platonisme de Plutarque, voir, notamment, M. Jones, *The Platonism of Plutarch*, Menasha, Wisconsin, G. Banta, 1916 ; J. Dillon, « Plutarch and Platonist Orthodoxy », *Illinois Classical Studies*, vol. 13, n° 2, 1988, p. 357-364 ; D. Babut, « Du scepticisme au dépassement de la raison : Philosophie et foi religieuse chez Plutarque », dans *Parerga. Choix d'articles de D. Babut (1974-1994)*, Lyon, Maison de l'Orient méditerranéen, 1994, p. 549-581. A l'heure actuelle, le platonisme de Plutarque n'est pas remis en question. Les débats portent plutôt sur le scepticisme plus ou moins affirmé de Plutarque, et sa compatibilité avec son dogmatisme métaphysique. Sur la position de Plutarque à l'intérieur du médioplatonisme, voir F. Frazier, « Plutarque de Chéronée. La tradition platonicienne : médio-platonisme, scepticisme, pythagorisme », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 5, Paris, CNRS Editions, 2012, p. 1144-1146.

[416] Plutarque, *Numa*, 1, 4, 8 ; *Alcibiade*, 23, 4, 3 ; *Caton l'ancien*, 16, 4, 7 ; *Caton le jeune*, 6, 5, 2 ; *Agis*, 10, 4, 7 ;

[417] Plutarque, *Numa*, 16, 5, 1. Ce passage fait écho aux propos d'Isocrate sur l'influence des bonnes occupations dans l'éducation morale des citoyens (voir plus haut, p. 51-ss).

louable et honorable (τῶν καλῶν καὶ σεμνῶν ἐπιτηδευμάτων)[418]. En outre, reprenant l'un des aspects de la signification étymologique du terme *epitêdeumata*, Plutarque utilise ce terme pour décrire, dans les *Propos de table*, une habitude ancrée dans le comportement d'un individu de manière involontaire, distinguant ainsi cette habitude, même mauvaise, d'un vice, qui serait quant à lui volontaire[419]. Plutarque enlève ici le caractère intentionnel des occupations, deuxième caractéristique, pourtant, de l'étymologie du terme *epitêdeumata* (voir plus haut, p. 48).

Plutarque utilise à plusieurs reprises le terme *epitêdeumata* pour désigner le comportement ou la conduite d'un individu singulier. Ainsi, Plutarque décrit le comportement inégal et instable (ἀνώμαλος ἦν καὶ ἀστάθμητος) de Thémistocle dans sa jeunesse[420]. De même, les occupations propres à chaque individu sont la source d'amitié lorsqu'elles sont semblables à celles d'un autre individu[421]. Dans ce contexte, les occupations individuelles sont associées aux habitudes (ἔθη) et dispositions habituelles (ἠθῶν ; ἤθη), aux affaires et aux passe-temps (πράγμασι καὶ διατριβαῖς), ainsi qu'aux préoccupations et aux manières de vivre (σπουδαῖς καὶ διαίταις) d'un individu. Le rapprochement établi par Plutarque entre ces termes montre le caractère habituel des occupations, ainsi que son ancrage individuel, puisque ce sont ces occupations qui distinguent ou rassemblent, dans le cas des amis, deux individus[422]. Dans les *Préceptes politiques*, Plutarque utilise à nouveau le terme *epitêdeumata* pour désigner la conduite individuelle, qui peut être privée ou publique (τῶν ἰδίων ἢ τῶν δημοσίων ἐπιτηδευμάτων)[423].

Enfin, Plutarque utilise le terme *epitêdeumata* pour désigner le soin accordé au corps par les Egyptiens, tant du point de vue de l'hygiène que d'un point de vue religieux :

> « S'il faut parler aussi, comme je l'ai promis, des fumigations quotidiennes, qu'on se dise bien, d'abord, que si les Egyptiens accordent en toutes circonstances beaucoup d'importance aux soins du corps, dans le rituel et les pratiques de purification et de jeûne, l'hygiène y a une part aussi grande que la sainteté[424]. »

---

[418] Plutarque, *Solon*, 1, 6, 7-8.
[419] Plutarque, *Propos de table*, 8, 2.
[420] Plutarque, *Thémistocle*, 2, 7, 5.
[421] Plutarque, *Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami*, 5, 9 ; 6, 4 ; 6, 13 ; *De la pluralité d'amis*, 9, 12.
[422] Sur le caractère habituel des belles occupations, voir aussi Plutarque, *Lysandre*, 17, 8, 2.
[423] Plutarque, *Préceptes politiques*, 4, 52.
[424] Plutarque, *Isis et Osiris*, 79, 1-6 : εἰ δὲ δεῖ καὶ περὶ τῶν θυμιωμένων ἡμέρας ἑκάστης εἰπεῖν, ὥσπερ ὑπεσχόμην, ἐκεῖνο διανοηθείη τις <ἂν> πρότερον ὡς ἀεὶ μὲν οἱ ἄνδρες ἐν σπουδῇ μεγίστῃ τίθενται τὰ πρὸς ὑγίειαν **ἐπιτηδεύματα**, μάλιστα δὲ ταῖς ἱερουργίαις καὶ ταῖς ἁγνείαις καὶ διαίταις οὐχ ἧττον ἔνεστι

Dans ce passage, le terme *epitêdeumata* désigne les occupations liées à la santé du corps (τὰ πρὸς ὑγίειαν ἐπιτηδεύματα), en particulier le fait de brûler de l'encens, de la résine, de la myrrhe ou d'autres matières encore. Comme la suite de l'extrait le confirme, ces occupations ont un effet sur le corps et sur l'âme, les deux aspects étant étroitement liés dans les rituels et autres pratiques mises en œuvre quotidiennement (ἡμέρας ἑκάστης) par les Egyptiens.

Comme souvent, la dimension morale des *epitêdeumata* est forte[425], et peut être associée à l'éducation des enfants[426]. Ainsi, Plutarque désigne la curiosité par le terme *epitêdeuma*, utilisé au singulier. Cette conduite est jugée moralement mauvaise par Plutarque, qui l'assimile à celle des sycophantes :

> « Il n'est donc pas inutile que les curieux réfléchissent à cela : ils rougiront sans doute de cette ressemblance et de l'affinité de leur **conduite** avec celle des gens les plus haïs et les plus détestés »[427].

Concernant l'éducation des enfants, Plutarque y consacre un traité entier, dans lequel il associe les belles occupations (τὰ καλὰ τῶν ἐπιτηδευμάτων) au résultat ou à la finalité d'une bonne éducation :

> « Je prétends encore que l'on doit amener les enfants à adopter une bonne conduite en les conseillant et en leur parlant et non, par Zeus, en les frappant et en les maltraitant, car cette dernière méthode semble convenir à des esclaves plutôt qu'à des hommes libres[428]. »

[τουτὶ] τοῦ ὁσίου τὸ ὑγιεινόν. Texte établi et traduit par C. Froidefond, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1988.

[425] Plutarque, *Numa*, 16, 5, 1 ; *Thémistocle*, 2, 7, 5 ; *Caton l'ancien*, 16, 4, 7 ; *De la curiosité*, 16, 24.

[426] Plutarque, *Phocion*, 4, 2, 8-9 ; *De l'éducation des enfants*, 12, 2 et 16, 31.

[427] Plutarque, *De la curiosité*, 16, 21-24 : καὶ τοῦτ' οὖν οὐκ ἄχρηστόν ἐστιν ἐννοεῖν τοὺς πολυπράγμονας, ὅπως αἰσχύνωνται τὴν πρὸς τοὺς μισουμένους μάλιστα καὶ δυσχεραινομένους ὁμοιότητα καὶ συγγένειαν τοῦ **ἐπιτηδεύματος**. Texte établi et traduit par J. Dumortier et J. Defradas, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1975.

[428] Plutarque, *De l'éducation des enfants*, 12, 1-4 : Κἀκεῖνό φημι, δεῖν τοὺς παῖδας ἐπὶ τὰ καλὰ τῶν **ἐπιτηδευμάτων** ἄγειν παραινέσεσι καὶ λόγοις, μὴ μὰ Δία πληγαῖς μηδ' αἰκισμοῖς. δοκεῖ γάρ που ταῦτα τοῖς δούλοις μᾶλλον ἢ τοῖς ἐλευθέροις πρέπειν· Texte établi et traduit par J. Sirinelli, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1987.

Plutarque met ainsi en évidence l'importance de l'éducation dans l'acquisition de la vertu et la pratique des belles occupations :

> « Il y a comme deux piliers à la vertu : l'espoir d'être honoré et la peur d'être puni. Le premier rend plus empressé à choisir les **occupations** les plus nobles, le deuxième fait hésiter devant les mauvaises actions[429]. »

Dans ce passage, l'éducation prend deux formes (l'espoir d'être honoré et la peur d'être puni), et a pour but d'inciter les jeunes gens à choisir les belles occupations (τὰ κάλλιστα τῶν ἐπιτηδευμάτων) et à rejeter les mauvaises actions (τὰ φαῦλα τῶν ἔργων). Pour Plutarque, les belles occupations sont ainsi le résultat d'une bonne éducation. Plus précisément, pour inciter à la pratique des belles occupations, les pères doivent montrer à leurs enfants l'exemple des personnes qui ont reçu éloges et bonne réputation (ἔπαινον καὶ δόξαν ἀγαθὴν) en raison de leur force de caractère (καρτερίαν), afin de les inviter à poursuivre les belles occupations[430]. Plutarque rappelle ici la force de l'exemple, que ce soit pour un individu singulier, comme ici, ou pour tout un peuple, comme dans le cas des occupations communes (τῶν κοινῶν ἐπιτηδευμάτων) encouragées par la cité[431]. Ici, les belles occupations sont objets du discours des pères à leurs enfants, mais également objets d'éloges[432].

Enfin, dernier aspect de la dimension morale des occupations, Plutarque précise dans la vie de Phocion que le zèle pour les bonnes occupations (τῶν ἀρίστων ἐπιτηδευμάτων ζηλωτὴς) est non seulement dû à l'éducation reçue par Phocion (en l'occurrence l'éducation philosophique reçue de Platon et Xénocrate), mais que celui-ci est également lié aux dispositions naturelles du jeune homme, qui appartenait, selon Plutarque, à une famille illustre[433]. Ce passage fait écho aux réflexions de Platon sur l'importance des dispositions naturelles, différentes selon chaque individu, dans le choix de telle ou telle occupation (voir plus haut, p. 80-ss).

---

[429] *Ibid.*, 16, 28-32 : δύο γὰρ ταῦτα ὡσπερεὶ στοιχεῖα τῆς ἀρετῆς ἐστιν, ἐλπίς τε τιμῆς καὶ φόβος τιμωρίας· ἡ μὲν γὰρ ὁρμητικωτέρους πρὸς τὰ κάλλιστα τῶν **ἐπιτηδευμάτων**, ἡ δ' ὀκνηροὺς πρὸς τὰ φαῦλα τῶν ἔργων ἀπεργάζεται. Traduction du terme *epitêdeumata* modifiée (traduit par « voie la plus noble » par J. Sirinelli).
[430] *Ibid.*, 16, 27-28.
[431] Plutarque, *Lysandre*, 17, 8, 2.
[432] Sur les belles occupations comme objets d'éloges, voir aussi Plutarque, *Caton l'Ancien*, 8, 6, 2.
[433] Plutarque, *Phocion*, 4, 1-2.

Autres usages du terme *epitêdeumata* chez Plutarque : le métier, en particulier celui d'homme politique, et l'occupation de philosophe ou de sage. Dans les différentes vies d'hommes politiques écrites par Plutarque, le terme *epitêdeumata* renvoie régulièrement aux occupations en lien avec l'activité politique de ces personnes. Ainsi, le biographe de Paul-Emile met en avant deux occupations caractérisant la majorité des homme politiques et que Paul-Emile refusa quant à lui de poursuivre : l'éloquence judiciaire et la démagogie[434]. De même, lorsque Plutarque évoque la sagesse (σοφίαν) de Thémistocle, il distingue deux aspects à cette occupation (ἐπιτήδευμα) : l'habileté politique (δεινότητα πολιτικὴν) d'une part, et l'intelligence pratique (δραστήριον σύνεσιν) d'autre part[435]. Ce passage permet également à Plutarque de distinguer le sage, qui met en pratique et conserve cette occupation (ἐπιτήδευμα πεποιημένου καὶ διασῴζοντος), c'est-à-dire qui est tourné vers les actions (ἀπὸ τῶν πράξεων), des sophistes (σοφισταὶ), qui se contentent des discours (ἐπὶ τοὺς λόγους). Dans le contexte politique qui caractérise majoritairement les *Vies* de Plutarque, le biographe met en évidence l'importance de la dimension pratique de la sagesse par rapport à la dimension théorique.

Dernier usage du terme *epitêdeumata* chez Plutarque, dans les *Questions platoniciennes* : le rôle des belles occupations dans l'ascension de l'âme vers le beau en soi[436]. Reprenant le discours de Diotime rapporté par Socrate dans le *Banquet* de Platon, Plutarque rappelle comment faire passer l'âme des belles choses sensibles vers les choses intelligibles (ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν καλῶν ἐπὶ τὰ νοητά). Reprenant les différentes étapes de l'ascension de l'âme, qui partant de l'amour d'un seul beau corps, se dirige vers la connaissance du beau unique, Plutarque cite les belles choses dont l'âme doit se détacher, parmi lesquelles se trouvent les corps (σώματός), les belles occupations (ἐπιτηδεύματος), et les belles connaissances (ἐπιστήμης). Il s'agit de la seule mention du terme *epitêdeumata* dans le contexte de l'ascension de l'âme vers le Beau en soi parmi les auteurs ayant suivi Platon et précédé les auteurs néoplatoniciens. Or, cet usage du terme *epitêdeumata* sera très présent dans les écrits néoplatoniciens.

[434] Plutarque, *Paul-Emile*, 2, 5-6.
[435] Plutarque, *Thémistocle*, 6, 6.
[436] Plutarque, *Platonicae Quaestiones*, 1002 E1-10.

1.4.7 En résumé

L'usage philosophique du terme *epitêdeumata* entre Platon et Plutarque montre une forte prédominance de la dimension morale des occupations, presque toujours considérées comme moyen nécessaire à l'acquisition de la vertu, parfois même comme expression de la vertu (chez Philon d'Alexandrie). Liées à l'acquisition de la vertu et au progrès moral, les occupations sont notamment intégrées à l'éducation des enfants et des citoyens. En lien avec le caractère habituel des occupations, les auteurs étudiés mettent généralement en évidence l'effet durable des *epitêdeumata* sur l'âme (dimension psychagogique) : les belles occupations sont un moyen de progresser dans la vertu (grâce à un effet durable sur l'âme), tandis que la pratique des mauvaises occupations, par opposition, peut corrompre l'âme, en la plongeant dans le vice (danger que Philon d'Alexandrie met particulièrement en évidence). A cette dimension psychagogique des occupations, les stoïciens ajoutent une dimension thérapeutique, la pratique des bonnes occupations permettant de lutter contre le trouble de l'âme. Dans tous les cas, le caractère habituel des occupations est rappelé, et généralement associé à la nécessité de l'exercice, qui permet, précisément, de transformer certaines pratiques en habitudes. Toujours en lien avec la dimension morale des *epitêdeumata*, ceux-ci sont très souvent l'objet de discours, en particulier du discours d'éloge (suscitant ainsi le désir d'imiter les bonnes occupations). Dans tous les cas, les *epitêdeumata* font désormais partie intégrante du discours philosophique.

Parmi les usages non spécifiques aux philosophes, présents mais peu nombreux, le terme *epitêdeumata* désigne régulièrement le métier ou les occupations liées à un métier, y compris celui de philosophe. De même, le terme désigne les coutumes ancestrales ou, plus généralement, les habitudes d'une population. Présent chez Hiéroclès et les philosophes pythagoriciens, ainsi que chez Plutarque, cet usage du terme tend néanmoins à disparaître du discours philosophique.

Un autre usage du terme *epitêdeumata* est moins présent chez les philosophes étudiés dans cette partie : la dimension sociale et politique des occupations. La question de l'insertion des occupations dans les lois de la cité, par exemple, devient beaucoup moins centrale que chez Platon dans le discours philosophique portant sur les *epitêdeumata*, à l'exception d'Aristote et du philosophe épicurien Philodème de Gadara.

De même, un usage typiquement platonicien du terme *epitêdeumata*, en lien avec l'ascension de l'âme vers l'intelligible et l'assimilation divin, n'est pas présent chez les auteurs étudiés, à l'exception de Plutarque, auteur platonicien, et de Philon d'alexandrie, dont l'influence platonicienne est également reconnue. Par contraste, le rôle des belles occupations dans l'ascension de l'âme et l'assimilation au divin sera central chez les auteurs néoplatoniciens. De

même, seul Philon d'Alexandrie évoque les belles occupations comme étant l'expression de la vertu, venant concrétiser une certaine disposition de l'âme. Enfin, Philon d'Alexandrie est également le seul auteur étudié à évoquer l'importance des dispositions naturelles dans l'exercice des bonnes occupations. La présence de ces usages chez Plutarque et Philon d'Alexandrie, dont la philosophie est largement influencée par la lecture des dialogues de Platon, et leur absence, par contraste, chez les auteurs appartenant à d'autres écoles philosophiques, montrent les usages typiquement platoniciens, qui seront repris, dans l'Antiquité tardive, par les auteurs néoplatoniciens.

2. Les usages du terme *epitêdeumata* dans le néoplatonisme

Les occurrences du terme *epitêdeumata* dans le corpus néoplatonicien sont assez nombreuses. Ainsi, l'ensemble des auteurs de notre corpus y ont recours, et les principaux auteurs néoplatoniciens en font usage. Les principaux usages néoplatoniciens du terme s'inscrivent en continuité avec les usages platoniciens du terme, à quelques exceptions près. Ainsi, le lien étroit des belles occupations avec les lois de la cité idéale est rarement évoqué, malgré son importance pour Platon. De même, le terme ne désigne que rarement les coutumes ancestrales ou les habitudes d'un peuple, usage hérité des historiens Thucydide et Hérodote et repris en partie par Platon. On retrouve cependant de nombreux usages employés à la fois par Platon et par les philosophes ayant succédé à Platon, en particulier le lien des belles occupations avec l'acquisition de la vertu, mais aussi pour désigner l'activité principale ou le métier d'un individu. Parmi ces occupations, on retrouve la philosophie, mais aussi la rhétorique, que celle-ci soit jugée positivement ou non, selon les auteurs. Enfin, certains usages typiquement platoniciens apparaissent, en lien avec l'importance des dispositions naturelles dans le choix des occupations pratiquées par un individu, à la suite de la *République*, ou bien en lien avec la contemplation du Beau et la divinisation de l'âme, à la suite du *Phèdre* et du *Banquet*.

2.1 Plotin

Dans les *Ennéades*, Plotin utilise à plusieurs reprises le terme *epitêdeumata* en lien avec le *Banquet* et la remontée de l'âme vers l'intelligible, comme dans le Traité 1 *Sur le beau*[437] :

> « Et pour ceux qui abandonnent la sensation pour s'élever vers ce qui est en haut, sont belles aussi les **occupations**, les actions, les dispositions acquises et les sciences, sans parler de la beauté des vertus. S'il y a ou non une beauté antérieure à tout cela, notre exposé le montrera[438]. »

[437] Plotin, *Ennéades* I 6 [1], 1, 4 ; 1, 40 ; 4, 7-8 ; 5, 2 et 9, 3. Voir aussi *Ibid*., V 9 [5] 2, 6 ; *Ibid.*, I 3 [20] 2, 8 et *Ibid.,* II 9 [33] 17, 24. A noter que le traité de Plotin *Sur le Beau* (I 6) regroupe plus de la moitié des occurrences du terme *epitêdeumata* chez Plotin.

[438] *Ibid.,* I 6 [1] 1, 3-6 : ἔστι δὲ καὶ προιοῦσι πρὸς τὸ ἄνω ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως καὶ **ἐπιτηδεύματα** καλὰ καὶ πράξεις καὶ ἕξεις καὶ ἐπιστῆμαί τε καὶ τὸ τῶν ἀρετῶν κάλλος. Εἰ δέ τι καὶ πρὸ τούτων, αὐτὸ δείξει. Traduit par J. Laurent, Paris, Flammarion, 2002. Pour le texte grec, nous suivons l'édition de P. Henry et H.-R. Schwyzer, *Plotini opera, editio minor,* 3 vols., Oxford, Clarendon Press, 1964-1982.

Reprenant les différents degrés du beau distingués par Diotime dans le *Banquet*[439], Plotin confirme, en continuité avec Platon, que les belles occupations (ἐπιτηδεύματα καλὰ) font partie des réalités non sensibles ou incorporelles vers lesquelles l'âme doit s'élever (προιοῦσι πρὸς τὸ ἄνω), en abandonnant la sensation (ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως)[440]. Associées aux sciences (ἐπιστῆμαί), comme dans le *Banquet*, les belles occupations sont également associées par Plotin aux actions (πράξεις), aux dispositions (ἕξεις) et aux vertus (ἀρετῶν), se détachant ainsi légèrement de la lettre du texte de Platon[441], comme c'est le cas ailleurs[442]. Dans les lignes qui suivent, Plotin associe les belles occupations (ἐπιτηδεύμασι καλοῖς) aux lois (νόμοις), également mentionnées par Platon dans le *Banquet*, ainsi qu'aux connaissances, qu'il associe étroitement aux sciences (μαθήμασιν ἢ ἐπιστήμαις). La contemplation des réalités non sensibles (τὰ ἐν οὐκ αἰσθήσει)[443], parmi lesquelles se trouvent les belles occupations, est donc pour Plotin comme pour Platon une étape qui mène l'âme du philosophe vers la contemplation du beau en soi, cette beauté antérieure (πρὸ τούτων) mentionnée ici par Plotin[444].

---

[439] Platon, *Banquet*, 210a-211d.

[440] Sur le fait que les belles occupations font partie des beautés incorporelles ou non sensibles, et la place des occupations dans l'ascension de l'âme vers le Beau, voir la note de J. Laurent dans Plotin, *Traités 1-6*, Paris, Flammarion, 2002, note 38, p. 86, ainsi que le commentaire de A.-L. Darras-Worms dans Plotin, *Traité 1 (I, 6)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par A.-L. Darras-Worms, Paris, Les Editions du Cerf, 2007, p. 113-115 ; p.166-167 ; p. 171-172 ; p. 193-195 et p. 224-226. Voir aussi le commentaire d'A. Schniewind dans Plotin, *Traité 5 (V, 9)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par A. Schniewind, Paris, Vrin, 2007, p. 99-100. Les belles occupations font partie des beautés vers lesquelles se tourne l'âme de celui qui, ayant considéré la beauté des corps, souhaite désormais contempler les beautés de l'âme, avant de contempler le Beau en soi.

[441] J. Laurent et A.-L. Darras-Worms ont noté cette référence de Plotin au *Banquet* et mis en évidence les légères différences que l'on retrouve entre la liste de Diotime et celle de Plotin. Ainsi, Platon ne mentionne ni les dispositions (ἕξεις), qui est un terme aristotélicien, ni les vertus (ἀρετῶν), qui rassemblent, pour J. Laurent, toute la beauté de l'âme. Sur les différences textuelles entre ce passage de Plotin et le texte de Platon auquel il fait écho (Platon, *Banquet*, 210c6), voir la note de J. Laurent dans Plotin, *Traités 1-6*, Paris, Flammarion, 2002, note 5, p. 81, ainsi que le commentaire de A.-L. Darras-Worms dans Plotin, *Traité 1 (I, 6)*, *op. cit.*, p. 113-115.

[442] En continuité avec Platon (*Banquet*, 210a-d ; 211c), Plotin propose plusieurs listes légèrement différentes des beautés de l'âme : Plotin, *Ennéades* I 6 [1], 1, 3-6 ; *Ibid.,* V 9 [5] 2, 5-7 ; *Ibid.*, I 3 [20] 2, 8-11 ; *Ibid.,* V 8 [31] 2, 35-38 et *Ibid.,* II 9 [33] 17, 24. Sur les variations dans la liste des objets non sensibles cités par Plotin dans ces différents passages, voir Plotin, *Traité 20 (I, 3)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par J.-B. Gourinat, Paris, Vrin, 2016, p. 134-135. J.-B. Gourinat note à cet endroit que l'ensemble des objets cités par Plotin sont pour l'auteur des *Ennéades* des beautés de l'âme, que ce soit les occupations, les lois, les arts, les sciences, les vertus, les actions ou les dispositions. En outre, ces objets non sensibles ont pour but d'accoutumer l'âme aux incorporels afin de la préparer à la contemplation du Beau intelligible, lui aussi incorporel. Sur cette accoutumance, voir aussi Plotin, *Ennéades* I 6 [1] 9, 2-6.

[443] Plotin, *Ennéades* I 6 [1], 5, 1.

[444] Sur la contemplation des belles occupations comme objet de contemplation intermédiaire pour l'âme qui désire contempler le beau en soi, voir *Ibid*., I 6 [1] 9, 3. Sur l'expérience de contemplation du Beau en soi visé par Plotin à travers sa description de l'ascension de l'âme, voir le commentaire de A.-L. Darras-Worms dans Plotin, *Traité 1 (I, 6)*, *op. cit.*, p. 224-240. Voir aussi J. Moreau, « Origine et

Le terme *epitêdeusis* est également utilisé de manière similaire par Plotin dans son traité *Sur la dialectique*, *Ennéade* I 3 [20], pour se référer à la pratique de la dialectique et à la pratique des vertus, qui permet à l'homme de remonter vers là-haut, et désigne donc à nouveau un moyen pour l'âme de s'élever vers les réalités intelligibles : « Quelle technique, quelle méthode, quelle **pratique** nous fait monter où il faut aller ? », demande en effet Plotin au début de son traité sur la dialectique[445]. Ici, il ne s'agit pas seulement de contempler ces belles occupations mais de les mettre en pratique pour parvenir à élever (ἀνάγει) l'âme hors du monde sensible, en continuité, cette fois, avec le *Phèdre* de Platon.

Dans le Traité 3 *Sur le destin*, Plotin distingue les occupations et les caractères (τὰ ἤθη καὶ ἐπιτηδεύματα) de ce qui relève du corps (τὰ τοῦ σώματος). Or, ce qui distingue ces occupations, c'est le fait que celles-ci échappent à l'influence des astres[446]. Ce traité met ainsi en évidence, en continuité avec Platon, le caractère libre et volontaire des occupations du philosophe, qui doit faire consciemment et librement le choix de belles occupations qui le conduiront jusqu'au monde intelligible et jusqu'à l'Un[447]. La pratique des belles occupations dépend de nous, et c'est important pour Plotin, car cela permet à ceux qui le désirent de se tourner par eux-mêmes

---

expression du Beau suivant Plotin », dans J. Bonnamour (ed.), *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Cahiers de Fontenay, n° 19-22, Fontenay-aux-Roses, ENS, mars 1981, p. 249-263 ; P. Mathias, « Introduction », dans Plotin, *Du Beau. Ennéades I 6 et V, 8*, Paris, Presses Pocket, 1991, p. 5-37, en particulier p. 24-37 (sur le terme de l'ascension de l'âme) ; D. O'Meara, « Textes de Plotin sur la beauté. Initiation et remarques », dans I. Schüssler, R. Célis et A. Schild, *Art et vérité*, Lausanne, Genos, 1996, p. 59-68, en particulier p. 59-62 (sur l'*Ennéade* I 6 [1]) ; D. O'Meara, *Plotin, Une introduction aux* Ennéades, *op. cit*., p. 101-113, en particulier p. 101-108 (sur l'*Ennéade* I 6 [1]).

[445] Plotin, *Ennéades*, I 3 [20] 1, 1 : Τίς τέχνη ἢ μέθοδος ἢ **ἐπιτήδευσις** ἡμᾶς οἷ δεῖ πορευθῆναι ἀνάγει; Traduit par J.-M. Charrue, Paris, Flammarion, 2003. J.-M. Charrue note que le terme *epitêdeusis*, dont c'est ici la seule occurrence chez Plotin, est l'équivalent d'*epitêdeuma*, et désigne la pratique de la vertu. Cette équivalence lui permet également de faire le lien entre ce passage et le *Banquet* de Platon (210c), la pratique de la dialectique permettant, comme le montre Plotin dans la suite du traité, d'accéder à l'intelligible (*Ennéades*, I 3 [20] 2, 8). Sur ce terme, voir Plotin, *Traités 7-21*, Paris, Flammarion, 2003, note 1, p. 481. L'équivalence entre les deux termes, défendue à juste titre par J.-M. Charrue, est également suggérée par J.-B Gourinat dans le commentaire de ce passage, permettant ainsi de faire le lien avec la suite du traité, dans lequel le terme *epitêdeumata* est utilisé par Plotin en lien avec le *Banquet* et l'ascension de l'âme vers la contemplation des beautés intelligibles. Sur cette hypothèse de J.-B. Gourinat, voir Plotin, *Traité 20 (I, 3)*, *op. cit*., p. 84-85 (sur le terme *epitêdeusis*) et, surtout, p. 131-141 (sur la référence au *Banquet* et les belles occupations comme beautés de l'âme). Ici encore, l'amour des belles occupations, qui font partie des beautés non sensibles, est une étape intermédiaire dans le passage de l'amour sensible pour la beauté des corps à l'amour pour la beauté intelligible.

[446] Plotin, *Ennéades* III 1 [3], 5, 14 et 6, 7.

[447] Sur cette indépendance du sage (*spoudaios*) et la possibilité d'agir vertueusement de lui-même, voir *Ibid.,* III 1 [3], 10, conclusion de ce traité *Sur le destin* : « Mais les actes les meilleurs sont de notre fait, car c'est bien là notre nature, quand nous sommes laissés seuls avec nous-mêmes. S'il s'agit de sages, on dira qu'ils agissent vraiment, et qu'il est bien en leur pouvoir d'agir vertueusement ; pour les autres, ils n'agissent ainsi que pour autant qu'ils reprennent leur souffle et que la possibilité leur en est laissée, non qu'ils tiennent d'ailleurs leur activité de réflexion quand ils réfléchissent, mais seulement parce qu'ils ne rencontrent alors aucun obstacle. » Traduit par A. Petit, Paris, Flammarion, 2002.

vers l'intelligible, indépendamment de toute influence extérieure (en particulier l'influence des astres)[448].

Comme le rappelle le Traité 33 *Contre les gnostiques*, les belles occupations ne doivent pas être méprisées, comme le pensent les gnostiques, car en tant qu'elles reflètent ici-bas la beauté des réalités de là-bas, elles sont une voie d'accès à dieu[449] :

> « C'est cette beauté qui transporte les âmes, elles qui sont divines. A moins que ces gens n'aillent dire que, pour leur part, ils ne sont pas transportés, et regardent avec indifférence les corps laids ou beaux ? Mais alors, ils regarderaient avec indifférence les mauvaises ou les belles **conduites**, la beauté des sciences, puis les contemplations et dieu enfin. Les choses d'ici-bas viennent en effet des réalités premières. Donc, si les choses d'ici ne sont pas belles, celles de là-bas ne le sont pas non plus. Par conséquent, c'est du fait des réalités de là-bas que les choses d'ici sont belles[450]. »

Dans ce plaidoyer en faveur de la beauté sensible, représentée par les beaux corps (καλὰ σώματα), Plotin fait de nouveau référence au *Banquet*, rappelant les différents degrés du beau : les belles occupations (καλὰ ἐπιτηδεύματα) et la beauté des sciences (καλὰ μαθήματα) suivent les beaux corps et précèdent la contemplation du beau en soi (θεωρίας) et l'union au divin (θεὸν), étape supplémentaire ajoutée par Plotin à l'échelle platonicienne du beau[451]. Plotin précise également ici l'origine de la beauté des réalités incorporelles : c'est en participant aux formes intelligibles, et en particulier à la forme du Beau, que les occupations sont belles[452].

---

[448] M. Chappuis, dans son commentaire de l'*Ennéade* III, 1 [3], note également que les occupations et les caractères sont, pour Plotin, « le fruit d'une orientation personnelle », et se rapprochent ainsi d'un choix délibéré. Sur ce point, voir Plotin, *Traité 3 (III, 1)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par M. Chappuis, Paris, Les Editions du Cerf, 2006, p. 106-107.

[449] Nous reviendrons plus bas, p. 209-210, sur le rapport conflictuel de Plotin avec les gnostiques, à partir d'un extrait de la *Vie de Plotin* écrite par Porphyre (16, 9-12).

[450] Plotin, *Ennéades* II 9 [33] 17, 21-26 : ὃ καὶ αὐτὸ τὰς ψυχὰς θείας οὔσας κινεῖ. Εἰ μὴ ἄρα αὐτοὶ φαῖεν μὴ κινεῖσθαι, μηδὲ διαφόρως αἰσχρὰ καὶ καλὰ ὁρᾶν σώματα· ἀλλ' οὕτως οὐδὲ διαφόρως αἰσχρὰ καὶ καλὰ **ἐπιτηδεύματα** οὐδὲ καλὰ μαθήματα, οὐδὲ θεωρίας τοίνυν· οὐδὲ θεὸν τοίνυν. Καὶ γὰρ διὰ τὰ πρῶτα ταῦτα. Εἰ οὖν μὴ ταῦτα, οὐδὲ ἐκεῖνα· μετ' ἐκεῖνα τοίνυν ταῦτα καλά. Traduit par R. Dufour, Paris, Flammarion, 2006.

[451] A. H. Armstrong et R. Dufour ont également noté la référence au *Banquet : Plotinus*, vol. 2, Enneads II. 1-9, traduction anglaise par A. H. Armstrong, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1966, note 2, p. 292 ; Plotin, *Traités 30-37*, Paris, Flammarion, 2006, note 298, p. 279.

[452] Sur l'origine de la beauté de l'âme et la participation des belles occupations à la forme du Beau, voir aussi Plotin, *Ennéades* I 6 [1], 6, 29, et le commentaire de ce passage par A.-L. Darras Worms dans Plotin, *Traité 1 (I, 6)*, *op. cit.*, p. 193-195. Pour A.-L. Darras Worms, les objets non sensibles, parmi lesquels figurent les occupations, « sont beaux grâce à l'activité de l'âme, activité qui est celle de la forme (cf. *morphousès*, 6, 28, et *kratèi* 6, 31), qui les fait "participer" (*métalabein*, 6, 32) au Beau » (p.

L'utilisation par Plotin du terme *epitêdeumata* est donc en continuité avec l'utilisation du terme par Platon, dans le *Banquet* en particulier, même s'il prend quelques libertés dans l'interprétation, que ce soit vis-à-vis du terme de l'ascension vers le Beau puis vers le Bien[453], ou dans sa liste des objets non sensibles appartenant aux beautés de l'âme. Dans tous les cas, les occupations ont un rôle important chez Plotin, et c'est pourquoi il insiste, contre les gnostiques et contre ceux qui considèrent l'influence des astres sur les occupations humaines, sur le fait que les occupations des hommes sont libres et sont une étape déterminante dans le cheminement vers le monde intelligible et la divinisation de l'âme.

2.2 Porphyre

Porphyre utilise également le terme *epitêdeumata* à plusieurs reprises, non pas dans la *Vie de Plotin*, mais dans la *Vie de Pythagore*, ainsi que dans le *De Abstinentia*.

Dans la *Vie de Pythagore*, le terme *epitêdeumata* est utilisé à deux reprises, pour désigner les pratiques de la vie quotidienne (τῶν περὶ τὸν βίον ἐπιτηδευμάτων) que Pythagore aurait apprises au cours de sa formation (τῆς διδασκαλίας), auprès des mages notamment[454]. Les exemples donnés à cet endroit sont les rituels concernant les dieux, l'abstinence de la chair et la fuite de tout contact avec les bouchers et les chasseurs[455]. Ces occupations sont importantes et considérées comme faisant partie de la formation de Pythagore, rappelant ainsi la dimension pratique (et non seulement théorique) de la formation philosophique.

Dans le *De Abstinentia*, qui concerne donc l'abstinence de la chair, c'est-à-dire l'un de ces *epitêdeumata* cités dans la *Vie de Pythagore*, le terme renvoie une première fois aux coutumes de l'étranger (ξενικὰ ἐπιτηδεύματα), au sein d'un chapitre qui décrit les pratiques quotidiennes des Egyptiens, qu'il donne en exemple[456]. Proche des coutumes ancestrales (τοῖς πατρίοις), mentionnées au sein du même paragraphe, Porphyre fait donc ici un usage pré-platonicien du terme. La deuxième occurrence fait référence aux occupations et aux métiers qui ne

---

194). Sur la participation des activités humaines (telles que les occupations, les lois, les arts, les sciences et les vertus) à la beauté intelligible et à la beauté de l'âme, voir aussi le commentaire de J.-B. Gourinat dans Plotin, *Traité 20 (I, 3)*, *op. cit.*, p. 136-137.

[453] Néanmoins, cette différence n'est pas toujours présente. Comme le montre J.-B. Gourinat à partir de son analyse du traité 20 (*Ennéades*, I 3 [20] 2, 5-13), le terme de l'ascension de l'âme s'élevant par degrés de la beauté sensible à la beauté de l'âme et au Beau intelligible, n'est pas nécessairement le Bien. Dans le traité 20, c'est le privilège de la dialectique de permettre la remontée jusqu'au Bien, tandis que la méthode anagogique inspirée du *Banquet* permet de s'élever jusqu'à l'Intellect et l'intelligible uniquement. Sur ce point, voir Plotin, *Traité 20 (I, 3)*, *op. cit.*, p. 140-141.

[454] Porphyre, *Vie de Pythagore*, 6, 9.

[455] *Ibid.*, 7, 3.

[456] Porphyre, *De l'abstinence*, IV, 8, 4.

conviennent pas à tous les citoyens, par exemple l'exercice de la justice[457]. Associé aux métiers (τέχνης), le terme *epitêdeumata* renvoie là encore à un de ses usages pré-platoniciens. Il n'y a donc pas, chez Porphyre, d'usage du terme *epitêdeumata* dans un contexte d'ascension de l'âme vers l'intelligible, contrairement à Plotin, chez qui cet usage était prédominant. On retrouve cependant dans la *Vie de Pythagore* des éléments qui rappellent l'importance des *epitêdeumata* dans le mode de vie pythagoricien, ce que confirme l'utilisation récurrente du terme par Jamblique.

2.3 Jamblique

Jamblique utilise à 32 reprises le terme *epitêdeumata* dans son ouvrage *Sur le mode de vie pythagoricien* et dans le deuxième livre de sa série d'ouvrages introductifs *Sur le pythagorisme*, à savoir le *Protreptique*. L'étude des usages du terme *epitêdeumata* par Jamblique montre bien la place et le rôle des pratiques dans le mode de vie pythagoricien, en continuité, le plus souvent, avec les usages platoniciens du terme. Occupant une place centrale, au moins aussi importante que les discours, ces occupations ont pour rôle de conduire celui qui s'y exerce à la vertu, à la contemplation du monde intelligible et, éventuellement, à l'union à Dieu.

A la suite de Platon, Jamblique utilise le terme *epitêdeumata* pour désigner la pratique de la philosophie (φιλοσοφίαν ἀσκητέον), qu'il faut privilégier à toute autre occupation humaine (πάντων τῶν ἀνθρωπίνων ἐπιτηδευμάτων)[458]. L'activité philosophique, qui consiste notamment à saisir la vérité sur l'univers (ἡ περὶ τοῦ παντὸς ἀλήθεια)[459] et permet d'obtenir le bonheur (τυχεῖν εὐδαιμονίας)[460], est ainsi considérée par Jamblique comme une pratique dans laquelle il faut s'exercer (ἀσκητέον) en priorité. Pour lui, en effet, l'exercice de la philosophie implique un certain nombre d'occupations correspondant à la pratique de la vertu (τὴν τῆς ἀρετῆς ἐπιτήδευσιν)[461]. Cette occupation éloigne le philosophe de la nature humaine (τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως) et le conduit à l'essence divine (ἐπὶ δὲ τὴν θείαν οὐσίαν)[462].

Précédant le *Proptreptique*, *Sur le mode de vie pythagoricien* est le premier livre de cette série d'ouvrages de Jamblique intitulée *Sur le pythagorisme*. Ce livre concerne le mode de vie pythagoricien et confirme le rôle des belles occupations dans l'acquisition des vertus. Dans cet

---

[457] *Ibid.*, IV, 18, 7.
[458] Jamblique, *Protreptique*, 131, 15 et 142, 18.
[459] *Ibid.*, 142, 15-16.
[460] *Ibid.*, 131, 6-7.
[461] *Ibid.*, 43, 26 ; 44, 2. Sur l'exercice constant de la vertu, voir aussi *Ibid.*, 118, 10.
[462] *Ibid.*, 44, 3-4.

ouvrage, Jamblique distingue en effet les belles et les mauvaises occupations, ces dernières étant celles qui aveuglent l'intellect (τῆς ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων τοῦ νοῦ τυφλώσεως)[463], par opposition aux premières, qui permettent de contempler les vérités et de mettre en pratique les vertus, que ce soit la justice, le courage ou la maîtrise de soi[464]. Jamblique insiste notamment sur la dimension purificatrice des occupations, qui jouent ainsi un rôle important dans l'acquisition de la vertu :

> « On pratiquait encore à son école un autre type de purification de l'esprit aussi bien que de toute l'âme, au moyen de toutes sortes d'**occupations**, de la manière suivante. Il pensait que l'on doit faire montre de vigueur dans les efforts pénibles que l'on fait pour les mathématiques et ces **occupations**, et qu'il faut prescrire contre le vice inné à chacun de nous et contre l'insolence des châtiments et des punitions les plus variés et des retranchements infligés "par le fer et le feu", ce que l'on ne peut ni supporter ni endurer, si l'on est mauvais[465]. »

En enlevant les vices de l'âme, les occupations telles que la musique, mentionnée dans les lignes qui précèdent ce passage, ou l'abstinence de viande, mentionnée dans les lignes qui suivent ce passage, permettent de purifier l'esprit ainsi que toute l'âme (κάθαρσις τῆς διανοίας ἅμα καὶ τῆς ὅλης ψυχῆς). Cette purification passe par un certain nombre d'exercices, tant théoriques que pratiques (τὰ μαθήματα καὶ ἐπιτηδεύματα) et exige une certaine vigueur (τὸ γεννικὸν) en raison des efforts jugés pénibles (τῶν πόνων) que la pratique de ces occupations implique[466]. On retrouve ici une des dimensions importantes des *epitêdeumata* mises en évidence par Platon et les auteurs étudiés précédemment, à savoir que les belles occupations, prenant ici la forme d'une ascèse purificatrice (ἡ καθαρτικὴ ἄσκησις)[467], mènent à la vertu. Le désir des belles

---

[463] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 31, 15.
[464] *Ibid.*, 156, 10 ; 166, 4 ; 167, 1 ; 187, 2 ; 213, 11 ; 214, 5 ; 220, 1 et 245, 15.
[465] *Ibid.*, 68, 2-9 : ἄλλη δὲ κάθαρσις τῆς διανοίας ἅμα καὶ τῆς ὅλης ψυχῆς διὰ παντοδαπῶν **ἐπιτηδευμάτων** οὕτως ἠσκεῖτο παρ' αὐτῷ. τὸ γεννικὸν τῶν περὶ τὰ μαθήματα καὶ **ἐπιτηδεύματα** πόνων ᾤετο δεῖν ὑπάρχειν καὶ τὰς τῆς ἐμφύτου πᾶσιν ἀκρασίας τε καὶ πλεονεξίας βασάνους τε ποικιλωτάτας τε κολάσεις καὶ ἀνακοπάς, πυρὶ καὶ σιδήρῳ κατ' αὐτῆς συντελουμένας, διαθεσμοθετῆσαι τοῖς χρωμένοις, ἃς οὔτε καρτερεῖν οὔτε ὑπομένειν δύναταί τις κακὸς ὤν. Traduit par L. Brisson et A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2011. Pour le texte grec, nous suivons l'édition de L. Deubner, avec *addenda* et *corrigenda* par U. Klein, Stuttgart, Teubner, 1975 [1ère édition 1937].
[466] Sur la valeur accordée à l'effort pénible dans le pythagorisme, voir C. Macris, « Pythagore de Samos », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 7, d'Ulpien à Zoticus, Paris, CNRS Editions, 2018, p. 842.
[467] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, Kephalaia, 16, 1.

occupations doit ainsi être considéré comme un bien de l'âme à préserver, ce que permet en particulier la maîtrise de soi (σωφροσύνης), car « elle seule embrasse et les biens du corps et ceux de l'âme, parce que c'est elle qui préserve et la santé et le désir des **occupations** les plus belles »[468]. De même que la maîtrise de soi préserve la santé du corps en permettant d'éviter les excès nuisibles au corps, de même la maîtrise de soi préserve la santé de l'âme en gardant intact le désir des belles occupations, puisque ces occupations permettent l'acquisition de la vertu.

Moyen d'acquisition de la vertu, les occupations sont également objets de discours et d'enseignement de la part de Pythagore. On les trouve, par exemple, dans la table des chapitres, à côté des meilleurs discours (περὶ τῶν ἀρίστων λόγων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων), comme objets du discours de Pythagore devant les Mille : « Quels discours il tint devant les Mille qui sont à la tête de tout l'Etat, au sujet du meilleur genre de discours et d'occupations »[469]. On retrouve donc ici l'importance des *epitêdeumata* dans l'éducation. En outre, ce passage montre que l'enseignement de Pythagore est double, à la fois théorique (discours et préceptes) et pratique (occupations). Comme chez Platon, les *epitêdeumata* sont en effet régulièrement associés par Jamblique aux *mathêmata*, par exemple dans l'éducation à la vertu de courage[470]. Concernant l'enseignement de Pythagore, Jamblique précise que celui-ci est différencié selon le public auquel ce discours est adressé[471]. Dans ce cadre, certaines occupations conviennent à certaines personnes mais pas à d'autres[472]. Cette distinction dans l'enseignement reçu et dans les occupations poursuivies par les uns et les autres fait écho à la *République* de Platon et à la distinction entre ceux qui sont naturellement disposés à occuper telle ou telle fonction dans la cité et ceux qui ne le sont pas.

Objet d'enseignement de la part de Pythagore, les occupations des pythagoriciens sont également ce qui distingue les pythagoriciens des autres[473], ce qui confirme la dimension

---

[468] *Ibid.*, 41, 7-42, 1 : ἔτι δὲ μόνην αὐτὴν ἀποφαίνειν περιειληφέναι καὶ τὰ τοῦ σώματος ἀγαθὰ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς, διατηροῦσαν τὴν ὑγείαν καὶ τὴν τῶν βελτίστων **ἐπιτηδευμάτων** ἐπιθυμίαν.
[469] *Ibid.*, Kephalaia, 9 : Τίνας λόγους διελέχθη ἐν τοῖς χιλίοις τοῖς προεστηκόσι τῆς ὅλης πολιτείας περὶ τῶν ἀρίστων λόγων τε καὶ **ἐπιτηδευμάτων**.
Sur les occupations comme objets de discours, voir aussi *Ibid.*, Kephalaia, 21, 1 ; 93, 7 ; 94, 4 ; 95, 12 ; 130, 8 et 156, 10.
[470] *Ibid.*, 225-226.
[471] Sur les deux types d'enseignement, aux acousmatiques d'une part, et aux mathématiciens ou philosophes d'autre part, voir, par exemple, *Ibid.*, 82.
[472] *Ibid.*, 93, 7.
[473] *Ibid.*, 254, 17. Pour Platon, déjà, leur mode de vie distingue les pythagoriciens des autres : Platon, *République*, X, 600 a-b.

pratique de la philosophie pythagoricienne. L'activité philosophique n'est pas seulement un discours, mais la mise en pratique de ce discours dans un certain nombre d'occupations poursuivies de manière quotidienne. Plus précisément, ce qui distingue le philosophe pythagoricien, c'est l'accord entre ses occupations et les préceptes pythagoriciens[474]. Ainsi, présentant le chapitre sur l'amitié, la table des chapitres mentionne le double objet d'enseignement de Pythagore à propos de cette vertu :

> « Sur l'amitié : sa nature et son importance chez Pythagore lui-même, et comment il l'étendait à tous les êtres ; quelles sortes d'amitié il distinguait, et quelles actions, en accord avec leurs **pratiques**, les Pythagoriciens ont accomplies[475]. »

Dans ce passage, Jamblique distingue le discours de Pythagore sur la nature et l'importance de l'amitié d'une part, et les actions vertueuses (ἔργα) réalisées par les Pythagoriciens d'autre part, actions qui doivent être en accord avec les occupations (σύμφωνα τοῖς ἐπιτηδεύμασιν) liées au genre de vie pythagoricien. Pour l'amitié comme pour toutes les vertus présentées par Pythagore dans le cadre de son enseignement, les actions du philosophe doivent non seulement permettre de mettre en pratique le discours théorique, mais ces actions doivent être en accord avec le mode de vie philosophique. L'exemplarité du philosophe passe donc par ses pratiques. On trouve, allant dans ce sens, de nombreux passages dans lesquels les *epitêdeumata* de Pythagore et des pythagoriciens sont considérés comme faisant partie de l'enseignement pythagoricien et comme moyen de conversion au mode de vie philosophique[476] :

> « Sur la maîtrise de soi-même : comment Pythagore l'a **pratiquée** et enseignée aux hommes par ses discours, ses actions et par toutes sortes d'opérations, quelles sont ces sortes et lesquelles il a installées parmi les hommes[477]. »

---

[474] Sur cette nécessaire cohérence entre les actes et les discours, voir Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, Kephalaia, 21, 3 ; Kephalaia, 32 ; Kephalaia, 33, 3 **;** 220, 1 ; 240, 11.

[475] *Ibid.*, Kephalaia, 33 : Περὶ φιλίας οἵα τε ἦν καὶ ὅση παρὰ Πυθαγόρᾳ αὐτῷ, καὶ ὅπως εἰς πάντας αὐτὴν διέτεινε, πόσα τε αὐτῆς εἴδη κατεστήσατο, καὶ τίνα ἔργα σύμφωνα τοῖς **ἐπιτηδεύμασιν** οἱ Πυθαγόρειοι διεπράξαντο.

[476] *Ibid.*, 130, 8 ; 166, 4 ; 213, 11 ; 214, 5.

[477] *Ibid.*, Kephalaia, 31 : Περὶ σωφροσύνης ὅπως αὐτὴν **ἐπετήδευσε** Πυθαγόρας καὶ παρέδωκεν εἰς ἀνθρώπους διὰ λόγων τε καὶ ἔργων καὶ πάσης κτίσεως, πόσα τε αὐτῆς εἴδη καὶ τίνα κατεστήσατο ἐν τοῖς ἀνθρώποις.

Dans ce nouvel extrait de la table des chapitres de l'ouvrage de Jamblique, on retrouve une nouvelle fois la double dimension, théorique et pratique, du mode de vie pythagoricien, puisque Pythagore a mis en pratique et a transmis tout à la fois (ἐπετήδευσε καὶ παρέδωκεν) la maîtrise de soi (σωφροσύνης). En outre, ce passage montre également le caractère double de l'enseignement pythagoricien, sous la forme de discours, mais aussi à travers ses actions (διὰ λόγων τε καὶ ἔργων). Ce passage fait ainsi écho aux propos d'Isocrate et de Platon concernant l'importance des occupations du chef de la cité, qui a un rôle d'exemple vis-à-vis des citoyens et doit les diriger vers la pratique des vertus en pratiquant lui-même les belles occupations menant à la vertu[478].

L'un des points récurrents liés à l'utilisation du terme *epitêdeumata* dans le texte de Jamblique sur le mode de vie pythagoricien est la mise en pratique quotidienne des occupations, tout au long de la journée, ainsi que l'entraînement que cette pratique requiert[479]. Ainsi, la table des chapitres, précisant l'objet du chapitre 21, mentionne les pratiques (ἐπιτηδευμάτων) liées à la philosophie de Pythagore, pratiques qu'il exhortait ses disciples à soigneusement observer tout le long du jour (δι' ὅλης ἡμέρας παρέδωκε τοῖς ἑταίροις ἐπιμελῶς πράττειν)[480]. On voit ici tout le soin (ἐπιμελῶς) apporté à la pratique de ces occupations, et la régularité indispensable de cette pratique (δι' ὅλης ἡμέρας)[481]. La pratique des occupations demande donc un certain effort[482], qui se concrétise par un certain nombre d'exercices[483]. La lecture de l'emploi du temps des pythagoriciens confirme cette régularité dans la pratique des belles occupations, et nous reviendrons, dans les deux prochains chapitres, sur leur importance dans le mode de vie pythagoricien[484].

Comme chez Plotin, on retrouve également chez Jamblique une utilisation du terme *epitêdeumata* dans le contexte d'ascension de l'âme vers le divin, donc en continuité avec le *Banquet* et le *Phèdre* de Platon. Dans le *Protreptique*, les belles occupations sont décrites

---

[478] Sur l'exemplarité de Pythagore, qui vivait lui-même en accord avec ses préceptes, et sur l'exemplarité des chefs d'état, voir aussi *Ibid.*, 108.
[479] *Ibid.*, Kephalaia, 21,1 ; 15, 2 ; 95, 12 ; 97, 6 et 98, 1.
[480] *Ibid.*, Kephalaia, 21,1-2.
[481] L'expression δι' ὅλης ἡμέρας revient à plusieurs reprises dans le texte de Jamblique sur le mode de vie pythagoricien. Voir, par exemple, *Ibid.*, 95, 12
[482] *Ibid.*, 225, 5.
[483] *Ibid.*, 228, 18.
[484] *Ibid.*, 96-100.

comme un moyen de s'élever vers le divin[485]. Commentant les *Vers d'or* de Pythagore, Jamblique rappelle ici la finalité de la pratique des belles occupations, associée une nouvelle fois aux belles connaissances :

> « *Peine à ces exercices, pratique-les ; c'est d'eux qu'il faut t'éprendre :*
> *Ils te mettront sur les traces de la vertu divine.*
> Car par ces vers (Pythagore) exhorte à tout ce qu'il y a de beau en fait de sciences et d'**activités**, parce qu'il estime qu'on ne doit pas épargner sa peine ni négliger aucun soin, qu'il excite à l'amour et au zèle des belles œuvres, et qu'il ramène tout cela à la **pratique** de la vertu non simplement ordinaire mais celle qui nous éloigne de la nature humaine pour nous conduire à l'essence divine, à la connaissance de la vertu divine et à son acquisition[486]. »

Dans ce passage, Jamblique met en évidence l'importance des belles connaissances et des belles occupations (τὰ καλὰ μαθήματά τε καὶ ἐπιτηδεύματα) dans la pratique de la vertu (τὴν τῆς ἀρετῆς ἐπιτήδευσιν). Une nouvelle fois, l'accent est mis sur la peine (πόνων) et le soin (μελέτην) à y apporter. Mais surtout, celle-ci permet la divinisation de l'âme, décrite ici comme connaissance et acquisition de la vertu divine (τὴν γνῶσιν τῆς θείας ἀρετῆς καὶ τὴν κτῆσιν αὐτῆς), rappelant une fois encore le double aspect théorique et pratique du mode de vie philosophique.

De même, dans le texte *Sur le mode de vie pythagoricien*, Jamblique fait référence à ce même but, et considère la pratique de belles occupations comme un moyen privilégié en vue de la contemplation des incorporels (πρὸς τὰ ἀσώματα)[487], et en vue de l'union à Dieu (τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἕνωσιν), qui apparaît ici comme le but de la philosophie pythagoricienne :

---

[485] Jamblique, *Protreptique*, 7, 5 **;** 10, 23 et 20, 11.

[486] *Ibid.*, 43, 23-44, 5 :
ταῦτα πόνει, ταῦτ' ἐκμελέτα, τούτων χρὴ ἐρᾶν σε·
ταῦτά σε τῆς θείας ἀρετῆς εἰς ἴχνια θήσει.
διὰ γὰρ τούτων εἰς πάντα τὰ καλὰ μαθήματά τε καὶ **ἐπιτηδεύματα** προτρέπει, μήτε πόνων φείδεσθαι οἰόμενος δεῖν, μήτε μελέτην ὑφιέναι μηδεμίαν, εἰς ἔρωτά τε καὶ προθυμίαν τῶν καλῶν διεγείρων, καὶ πάντα ταῦτα ἀνάγων εἰς τὴν τῆς ἀρετῆς **ἐπιτήδευσιν** οὐχ ἁπλῶς τῆς τυχούσης, ἀλλ' ἥτις ἡμᾶς ἀφίστησι μὲν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, ἐπὶ δὲ τὴν θείαν οὐσίαν καὶ τὴν γνῶσιν τῆς θείας ἀρετῆς καὶ τὴν κτῆσιν αὐτῆς περιάγει. Texte établi et traduit par E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1989.

[487] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 228.

« Voilà donc de beaux et nobles exemples d'amitié, mais encore plus admirable était ce qu'ils enseignaient sur la participation aux biens divins, sur l'unanimité de l'intellect et sur l'âme divine. En effet, ils se recommandaient souvent les uns aux autres de ne point disperser le dieu qui se trouve en eux. C'est donc à une sorte de fusion avec Dieu, à une union avec lui, et à une communion de l'intellect et de l'âme divine que visait tout le soin qu'ils mettaient à réaliser l'amitié en actes et en paroles. Personne ne saurait trouver un but, exprimé en parole ou réalisé en **actes**, meilleur que celui-là ; et je pense que tous les biens de l'amitié sont embrassés en lui[488]. »

Dernier paragraphe du chapitre consacré à l'amitié (τῆς φιλίας), ce passage rappelle au lecteur le but de la vie philosophique, ainsi que le moyen pour y parvenir. C'est en fonction de ce but, en effet, qu'un certain soin (σπουδὴ) est apporté à la réalisation de l'amitié en actes et en paroles (δι' ἔργων τε καὶ λόγων ; ἐν λόγοις λεγόμενον οὔτε ἐν ἐπιτηδεύμασι πραττόμενον). L'union à Dieu passe donc par la pratique des belles occupations, que ce soit les actions réalisant la vertu d'amitié, ou, par extension, toutes les actions réalisant les vertus pythagoriciennes détaillées dans les différents chapitres de l'ouvrage de Jamblique.

2.4 Synesius de Cyrène

Synesius de Cyrène est un intellectuel qui fut partagé, tout au long de sa vie, entre politique et philosophie, mais qui connaît bien les doctrines philosophiques néoplatoniciennes, en particulier celles de Porphyre. Dans l'ensemble de son œuvre, le terme *epitêdeumata* apparaît à 12 reprises et désigne le plus souvent le métier ou l'occupation principale d'un individu, que ce soit l'art de la guerre, la rhétorique ou la philosophie[489]. Proche du terme *bios*, auquel il est parfois associé, le terme *epitêdeumata* désigne également les occupations liées au genre de vie d'un individu[490]. Dans ce cadre, la dimension morale de cette occupation est souvent présente,

---

[488] *Ibid.*, 240, 1-12 : καλὰ μὲν οὖν ταῦτα καὶ πρέποντα τῆς φιλίας τεκμήρια· πολὺ δὲ τούτων θαυμασιώτερα ἦν τὰ περὶ τῆς κοινωνίας τῶν θείων ἀγαθῶν καὶ τὰ περὶ τῆς τοῦ νοῦ ὁμονοίας καὶ τὰ περὶ τῆς θείας ψυχῆς παρ' αὐτοῖς ἀφορισθέντα. παρήγγελλον γὰρ θαμὰ ἀλλήλοις μὴ διασπᾶν τὸν ἐν ἑαυτοῖς θεόν. οὐκοῦν εἰς θεοκρασίαν τινὰ καὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἕνωσιν καὶ τὴν τοῦ νοῦ κοινωνίαν καὶ τὴν τῆς θείας ψυχῆς ἀπέβλεπεν αὐτοῖς ἡ πᾶσα τῆς φιλίας σπουδὴ δι' ἔργων τε καὶ λόγων. τούτου δὲ οὐκ ἂν ἔχοι τις εὑρεῖν ἄλλο βέλτιον, οὔτε ἐν λόγοις λεγόμενον οὔτε ἐν **ἐπιτηδεύμασι** πραττόμενον· οἶμαι δ' ὅτι καὶ πάντα τῆς φιλίας ἀγαθὰ ἐν αὐτῷ περιέχεται.

[489] Synesius de Cyrène, *Discours à Paionios*, 2, 1, 5 ; *Dion*, 14, 4 et 17, 4 ; *Correspondance*, LXI, 25 et CXLII, 25.

[490] Synesius de Cyrène, *Discours sur la royauté*, 17, 9, 3.

comme dans le cas des occupations des individus adultères ou efféminés[491]. Pouvant être l'objet de louanges[492], ces occupations sont également, pour Synesius, un moyen d'acquérir la vertu, en particulier dans le cadre d'une bonne éducation[493]. Elles sont également le moyen de devenir un bon dirigeant politique, c'est-à-dire capable, par l'exemple de ses occupations, de commander aux citoyens[494]. Enfin, le terme *epitêdeumata* est décrit par Synesius comme un moyen, pour l'âme, de s'exprimer, rejoignant ainsi l'un des usages que l'on trouvait chez Platon (voir plus haut, p. 112-ss). Pour Synesius, les belles occupations (τὰ καλὰ τῶν ἐπιτηδευμάτων), parmi lesquelles il place la philosophie, sont en effet une force et un moyen d'action de l'âme (δυνάμεις τινές εἰσι καὶ παρασκευαὶ ψυχῆς)[495].

2.5 Eunape de Sardes

Eunape de Sardes, quant à lui, utilise très peu le terme *epitêdeumata*. Il l'utilise au singulier, dans les premières lignes des *Vies des philosophes et de sophistes* pour désigner le genre de vie des philosophes et des rhéteurs, objet principal du discours biographique d'Eunape :

> « Mais cet ouvrage sera adressé à ceux qui voudront bien le lire, sans être garanti en tous points – car il n'était pas possible de tout recueillir avec exactitude - ; il ne distingue pas non plus les uns des autres les meilleurs des philosophes et des rhéteurs, mais il expose pour chacun son **activité**[496]. »

Objet de discours, l'activité principale ou le genre de vie (τὸ ἐπιτήδευμα) des philosophes et des rhéteurs est également pour Eunape le critère permettant de distinguer les meilleurs philosophes et les meilleurs rhéteurs (φιλοσόφους ἀρίστους καὶ ῥήτορας). L'objet de l'entreprise biographique d'Eunape n'est donc pas le savoir ou le discours des philosophes et

---

[491] Synesius de Cyrène, *Eloge de la calvitie*, 21, 1, 2.
[492] Synesius de Cyrène, *Correspondance*, CX, 5.
[493] Synesius de Cyrène, *Les récits égyptiens ou de la providence*, 12, 1, 5.
[494] Synesius de Cyrène, *Discours sur la royauté*, 17, 9, 3. Ce passage fait écho aux propos d'Isocrate sur l'exemplarité du chef d'état vis-à-vis de ses citoyens (voir plus haut, p. 54-ss).
[495] Synesius de Cyrène, *Correspondance*, CIII, 23-24.
[496] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, I, 3 (1, 11-15 Goulet) : διαλεχθήσεται δὲ ὁ λόγος τοῖς ἐντυγχάνειν βουλομένοις, οὔτε περὶ πάντων ἀσφαλῶς (οὐ γὰρ πάντα ἀκριβῶς ἦν ἀναλέγεσθαι), οὔτε ἀποκρίνων ἀλλήλων φιλοσόφους ἀρίστους καὶ ῥήτορας, ἀλλὰ παρατιθεὶς ἑκάστῳ τὸ **ἐπιτήδευμα**. Edité et traduit par R. Goulet, dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, 2 vols., Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2014. Les chapitres sont exprimés en chiffres romains, suivis du numéro de chaque partie du chapitre en question. Entre parenthèses sont précisées les pages et les lignes de l'édition de R. Goulet.

des rhéteurs, mais leurs actions (τὰ ἔργα)[497] et par, dessus-tout, leur occupation principale ou genre de vie (τὸ ἐπιτήδευμα)[498].

Eunape utilise également le verbe *epitêdeuein* pour faire référence d'une part à la pratique de la sagesse (σοφίαν ἐπιτηδεύσας) du philosophe Aidésius de Cappadoce[499], nécessaire pour progresser dans la parenté avec le divin (τὴν τοῦ θείου συγγένειαν)[500], et d'autre part au sophiste Libanius et sa pratique du sarcasme et de la finesse d'esprit, deux qualités de l'art rhétorique[501]. Dans le cas d'Aidésius de Cappadoce, l'usage du terme par Eunape confirme la valeur philosophique et plus particulièrement platonicienne du terme, utilisé pour désigner l'activité philosophique et permettant la divinisation de l'âme. La deuxième occurrence, concernant Libanis, témoigne d'un usage plus large du terme, en référence à la pratique d'un art ou d'un métier, ou plus précisément ici, aux pratiques liées à une occupation telle que la rhétorique.

2.6 Syrianus d'Alexandrie

Dans son commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote, Syrianus d'Alexandrie évoque à deux reprises le terme *epitêdeumata* en référence aux multiples préoccupations (τῶν πολλῶν ἐπιτηδευμάτων) qui détournent l'intellect de la contemplation des réalités intelligibles et universelles[502]. Associé à l'adjectif *polus*, les occupations que le terme *epitêdeumata* désigne sont perçues négativement par le philosophe néoplatonicien, qui s'efforce de fuir la multiplicité pour se tourner vers l'unité du premier principe. Cet usage du terme *epitêdeumata* confirme l'importance des occupations comme voie d'accès vers l'intelligible ou le divin, à la suite du *Banquet* et du *Phèdre*, mais aussi comme moyen de nous détourner de la contemplation. Dans le second cas, le terme *epitêdeumata* peut être traduit, en français, par le terme de « préoccupations ».

Dans son *Commentaire sur la Rhétorique d'Hermogène*, Syrianus intègre à quatre reprises le terme *epitêdeumata* dans une liste de lieux communs du discours d'éloge (ἐγκωμιαστικοὺς

---

[497] *Ibid.*, I, 2 (1, 9).

[498] C'est le choix fait par O. D'Jeranian dans sa traduction des *Vies* d'Eunape. Pour O. D'Jeranian, en effet, le terme *epitêdeuma*, étroitement associé aux actions (τὰ ἔργα) des philosophes et des sophistes, s'oppose aux doctrines ou aux théories de ceux-ci, et désigne ainsi le genre de vie, plutôt que la profession, autre sens donné au terme *epitêdeuma*. Sur ce point, voir O. D'Jeranian, « Introduction », dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, traduit en français par O. D'Jeranian, Houilles, Editions Manucius, 2009, p. 13-14.

[499] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, VI, 102 (39, 1).

[500] *Ibid.*, VI, 102 (38, 23-24).

[501] *Ibid.*, XVI, 15 (88, 16).

[502] Syrianus, *In Aristotelis metaphysica commentaria*, 96, 14 et 103, 1.

τόπους)[503]. Parmi ces lieux communs, on trouve dans les quatre listes et dans l'ordre d'apparition la naissance (γένος), l'éducation (ἀγωγῇ ; ἀνατροφὴν) et les occupations (ἐπιτηδεύματα). A trois reprises, on trouve également les pratiques (πράξεις), qui arrivent systématiquement à la fin de la liste, et qu'il faut donc distinguer des occupations. Enfin, Syrianus mentionne à deux reprises les dispositions naturelles (φύσει), qui suivent dans les deux cas la mention de la naissance. Lieu commun des discours d'éloge, les occupations ont effectivement, comme nous le verrrons dans le prochain chapitre, une place importante dans les discours biographiques néoplatoniciens, ce qui justifie leur prise en compte dans l'étude des occupations des philosophes néoplatoniciens.

2.7 Hermias

Hermias d'Alexandrie, élève de Syrianus, utilise le terme *epitêdeumata* à 14 reprises dans son commentaire sur le *Phèdre* de Platon. Utilisé à plusieurs reprises pour désigner les occupations de l'aimé, que l'amant doit surveiller et qui peut faire l'objet de reproches si ces occupations sont mauvaises[504], le terme *epitêdeumata* est également utilisé en lien avec l'acquisition de la vertu, et surtout la divinisation de l'âme, à la suite du *Phèdre*, texte commenté ici par Hermias, mais aussi du *Banquet*.

Associées aux vertus (ἀρετὰς καὶ ἐπιτηδεύματα), les occupations peuvent être l'objet de certains hymnes dont l'objectif est d'éduquer le mode de vie (παιδεύει τὸν βίον)[505]. Défendant la dimension éducative (παιδευτικὴν) de la poésie inspirée (ἔνθουν ποιητικὴν), par opposition à la poésie produite par les hommes (τὴν δὲ ἐξ ἀνθρώπων τεχνικὴν), Hermias met ainsi en évidence l'importance des discours présentant les œuvres des anciens (τὰ τῶν παλαιῶν ἔργα), parmi lesquelles se trouvent leurs vertus et leurs occupations (ἀρετὰς καὶ ἐπιτηδεύματα). Cette dimension éducative des hymnes prenant pour objet les occupations d'individus exemplaires est confirmée par Hermias dans un autre passage dans lequel il distingue quatre types de folie. Le premier correspond précisément à la folie engendrée par les Muses, qui permet de chanter en mètre les actions vertueuses des hommes divins, ainsi que leurs vertus et leurs occupations

[503] Syrianus, *Commentarium in Hermogenis librum περὶ στάσεων*, 25, 10; 73, 16 et 141, 17. Voir aussi 20, 3 : même si les termes *topos encomiastikos* n'apparaissent pas, la liste est similaire (γένος ἀγωγὴ ἐπιτηδεύματα πράξεις). Sur le fait qe les *epitêdeumata* fassent partie des lieux communs de l'éloge rhétorique dans l'Antiquité tardive, voir aussi L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, vol. 1, *op. cit.*, p. 163-165.
[504] Hermias, *In Platonis Phaedrum scholia*, 1, 38, 3; 1, 41, 7; 3, 197, 16 et 22.
[505] *Ibid.*, 2, 96, 8 et 103, 3.

(τὰ κατορθώματα τῶν θείων ἀνδρῶν καὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτῶν ἐμμέτρως ᾄδειν)[506]. De nouveau, Hermias précise que ces hymnes ont pour but d'éduquer le mode de vie (παιδεύει τὸν βίον)[507]. Plus encore, Hermias précise l'effet de ce type de discours sur l'âme, qui permet d'unifier les différentes parties de l'âme (συνήρμοζεν ἡμῶν τὰ μέρη τῆς ψυχῆς)[508].

Un deuxième usage typiquement platonicien du terme *epitêdeumata* apparaît également dans le commentaire d'Hermias sur le *Phèdre* de Platon : dans le contexte de l'ascension de l'âme vers le divin, les occupations, en tant que beauté de l'âme, occupent en effet une place intermédiaire. Reprenant les éléments du discours de Diotime dans le *Banquet* de Platon, Hermias utilise le terme *epitêdeumata* en référence aux occupations dont la contemplation suit celle de la beauté sensible et précède celle de la beauté de l'intellect et des dieux :

> La première phrase [du dialogue] montre clairement, mon cher ami, que l'objectif [du dialogue] concerne toutes les sortes de beauté : premièrement, la beauté qui se trouve dans le monde sensible et dans la nature ; ensuite celle qui se trouve dans les discours ; et plus haut, celle qui se trouve dans l'âme, dans les connaissances et dans les occupations ; et plus haut encore, celle qui se trouve dans l'intellect ; et finalement celle qui se trouve dans les dieux[509].

Décrivant l'objectif du dialogue, Hermias liste les différents degrés du beau que l'on retrouve notamment dans le *Banquet*, à savoir le beau sensible (τοῦ ἐν αἰσθήσει), auquel il associe le beau qui se trouve dans la nature (καὶ τῇ φύσει) ; les beaux discours (τοῦ ἐν τοῖς λόγοις), ensuite, et les beautés qui se trouvent dans l'âme (τοῦ ἐν ψυχῇ), parmi lesquelles les connaissances et les occupations (ἐπιστήμαις καὶ ἐπιτηδεύμασι). A noter qu'au-dessus des beautés de l'âme, la beauté qui se situe dans l'intellect (τοῦ ἐν νῷ) et la beauté qui réside en dieu (τοῦ ἐν θεοῖς) forment deux degrés de beauté supplémentaires au lieu d'un seul chez Platon (à savoir le Beau en soi). Le mouvement d'ascension du beau sensible vers le beau intelligible, via le beau qui se

---

[506] *Ibid.*, 2, 96, 7-8.
[507] *Ibid.*, 2, 96, 8.
[508] *Ibid.*, 2, 96, 9.
[509] *ibid.*, 1, 14, 9-12: Ὅτι περὶ τοῦ παντοδαποῦ καλοῦ ὁ σκοπός, πρῶτον τοῦ ἐν αἰσθήσει καὶ τῇ φύσει, εἶτα τοῦ ἐν τοῖς λόγοις, καὶ ἀνωτέρω τοῦ ἐν ψυχῇ καὶ ἐπιστήμαις καὶ **ἐπιτηδεύμασι**, καὶ ἔτι ἀνωτέρω τοῦ ἐν νῷ, καὶ τελευταῖον τοῦ ἐν θεοῖς, δηλοῖ ἡ πρώτη λέξις, τὸ ὦ φίλε. Notre traduction. Nous utilisons le texte grec de C. M. Lucarini et C. Moreschini, dans *Commentaire du Phèdre* : *In Platonis Phaedrum Scholia*, *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (BT),* Berlin, De Gruyter, 2012.

situe dans l'âme, reste semblable à celui décrit par Platon dans le *Banquet*, cependant[510]. Plus particulièrement, les occupations occupent une place identique à celle qu'elles occupaient dans le *Banquet* : associées aux connaissances, elles font partie des beautés de l'âme. Cette position des occupations dans l'âme est confirmée par Hermias dans les premières lignes de son commentaire, en référence à l'enseignement de Socrate, qui s'adapte selon le philosophe néoplatonicien aux dispositions et aux occupations de l'âme (τὰ ἤθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα τῶν ψυχῶν) des jeunes gens dont il s'occupe :

> Socrate fut précipité dans le monde de la génération tel un bienfait pour la race des hommes et pour les âmes des jeunes gens. Mais puisqu'il y a une grande diversité dans les dispositions et les occupations des âmes, il rend service à chacun différemment[511].

A la suite du *Phèdre*, le terme *epitêdeumata* désigne également les occupations dont la pratique (et non seulement la contemplation, comme dans le *Banquet*) porte l'amoureux et le philosophe vers l'intellect et le divin[512]. Ainsi, les occupations sont associées au retour sur soi permettant la contemplation des formes (εἰς ἑαυτοὺς ἐπιστρεφόμενοι ὥστε ἐν ἑαυτοῖς ἰδεῖν τὰ εἴδη ἐκεῖνα)[513], l'ascension vers le divin (ἀνήκει τῷ οἰκείῳ θεῷ), et l'union au divin (ἑνώσει), terme de l'ascension de l'âme[514]. Pour le philosophe, ces occupations seront la géométrie, l'astronomie et autres occupations semblables (γεωμετρίαν, ἀστρονομίαν καὶ τὰ ὅμοια)[515]. Prenant place de manière philosophique (φιλοσόφως), les bonnes occupations, associées aux connaissances, aux enseignements ainsi qu'aux habitudes (τῶν μαθη<μά>των καὶ διδασκάλων καὶ ἐθῶν καὶ ἐπιτηδευμάτων ἀγαθῶν), permettent en effet la contemplation des intelligibles (ἡ τοῦ νοητοῦ θέα)[516].

---

[510] Sur ce parcours de l'âme de la beauté sensible vers la contemplation des intelligibles, voir aussi *Ibid.*, 3, 212, 29.
[511] *Ibid.* 1, 1, 5-7: Ὁ Σωκράτης ἐπὶ εὐεργεσίᾳ τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους καὶ τῶν ψυχῶν τῶν νέων κατεπέμφθη εἰς γένεσιν· διαφορᾶς δὲ οὔσης πολλῆς κατά τε τὰ ἤθη καὶ τὰ **ἐπιτηδεύματα** τῶν ψυχῶν, διαφόρως ἕκαστον εὐεργετεῖ […]. Notre traduction.
[512] *Ibid.*, 3, 199, 21 et 30; 3, 212, 29.
[513] *Ibid.*, 3, 199, 24.
[514] *Ibid.*, 3, 200, 4.
[515] *Ibid.*, 3, 199, 31-200, 1.
[516] *Ibid.*, 3, 212, 28-29.

2.8. Hiéroclès

Hiéroclès d'Alexandrie, disciple de Plutarque d'Athènes, le fondateur de l'école néoplatonicienne d'Athènes, utilise le terme *epitêdeumata* à deux reprises, dans son *Commentaire sur les vers d'or des Pythagoriciens*.

La première occurrence du terme désigne les occupations qui concrétisent dans la vie quotidienne l'une des quatre vertus pratiques (τὴν τετράδα τῶν πρακτικῶν ἀρετῶν)[517], à savoir la sagesse. Expression de la vertu, les meilleures occupations tirent ainsi leur origine de la sagesse pratique (τῶν ἀπὸ τῆς φρονήσεως ἀπογεννωμένων ἀρίστων ἐπιτηδευμάτων)[518].

La deuxième occurrence désigne les occupations propres à chaque individu, que ce soit l'occupation de philosophe, de lutteur ou bien d'agriculteur[519]. Ici, l'usage du terme correspond à l'occupation principale d'une personne ou son métier. Or, selon Hiéroclès, le soin accordé au corps (τῆς τοῦ σώματος ἐπιμελείας) dépend précisément de cette occupation principale, propre à chacun (τὸ οἰκεῖον ἐπιτήδευμα).

2.9 Proclus

Proclus fait un usage assez fréquent du terme *epitêdeumata*, à 62 reprises, et reprend de manière assez fidèle les usages platoniciens du terme, en particulier à travers sa lecture de l'*Alcibiade*, de la *République* et du *Banquet*. Ainsi, Proclus met en évidence la dimension morale de la pratique des occupations et leur importance dans la perspective de divinisation de l'âme, que celles-ci soient un frein à l'ascension de l'âme vers le divin ou une étape vers l'intellect et l'union au divin.

Dans le commentaire de Proclus *Sur le Premier Alcibiade*, un usage particulier du terme *epitêdeumata* est récurrent, en lien avec la dimension morale de la pratique des occupations. Pour Proclus, en effet, les occupations vertueuses (τῶν τῆς ἀρετῆς ἐπιτηδευμάτων) caractérisent le genre de vie parfait (τῆς ἀρίστης ζωῆς)[520]. Or, Socrate aimerait que ces occupations conformes à la vertu parfaite (τῶν κατὰ τὴν τελείαν ἀρετὴν ἐπιτηδευμάτων), nécessaires à la vie bonne, soient mises en œuvre par Alcibiade, et qu'il ne se contente pas des avantages naturels (τοῖς φυσικοῖς πλεονεκτήμασιν) qu'il possède[521]. Parmi ces occupations, on trouve,

---

[517] Sur l'interprétation de Hiéroclès de ce vers d'or des pythagoriciens, voir Hiéroclès d'Alexandrie, *Commentaire sur les vers d'or pythagoriciens*, X, 16.
[518] *Ibid.*, X, 2, 3-4.
[519] *Ibid.*, XVI, 8, 2.
[520] Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, 81, 8. Sur la dimension morale des occupations vertueuses (τῶν τῆς ἀρετῆς ἐπιτηδευμάτων), voir aussi Proclus, *Théologie platonicienne*, 1, 79, 6.
[521] Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, 14, 13 et 95, 5.

toujours selon Proclus, la justice (τὴν δικαιοσύνην), caractérisée comme belle et sensée (καλῶν ; φρονίμων)[522]. Le lien entre occupation et vertu est donc étroit, et la dimension morale des occupations omniprésente. Par opposition aux occupations vertueuses mentionnées plus haut, le terme *epitêdeumata* désigne également les occupations terrestres et chtoniennes (τῶν γηγενῶν καὶ χθονίων ἐπιτηδευμάτων)[523], ou encore humaines (τῶν ἀνθρωπίνων ἐπιτηδευμάτων)[524], c'est-à-dire les occupations qui lient l'âme de celui qui les pratique à la vie terrestre[525], par opposition à l'ascension de l'âme procurée par la pratique des occupations vertueuses. En effet, l'ascension de l'âme et la divinisation de l'âme est au cœur des propos de Proclus, qui rappelle à plusieurs reprises le rôle des occupations vertueuses ou des belles occupations dans l'ascension de l'âme vers le divin[526]. Evoquant l'amour du beau, qui permet la remontée de l'âme vers le divin, Proclus fait ainsi référence au *Banquet* de Platon et rappelle les différentes étapes qui permettent à l'âme de se tourner de la beauté sensible vers les biens de l'âme :

> « C'est justement pour cela que les amoureux reçoivent l'ordre, après la beauté sensible, d'élever leurs aimés à la beauté présente dans les actions, les **occupations**, les sciences et les vertus et d'exercer là-haut l'élan amoureux de l'âme ; puis, cela fait, de se tendre vers l'intellect et la beauté primordiale et divine qui réside là-haut, tout cela dit, évidemment, dans la pensée que la beauté existe aussi dans ce que nous nommons les biens de l'âme[527]. »

Comme dans le discours de Diotime[528], les occupations (ἐπιτηδεύμασι) se distinguent de la beauté sensible (τὸ αἰσθητὸν καλὸν), et sont caractérisées comme des biens de l'âme (τῆς ψυχῆς

---

[522] *Ibid.*, 323, 3.
[523] *Ibid.*, 42, 2-3.
[524] *Ibid.*, 60, 12. Sur les occupations humaines et mortelles (τῶν ἀνθρωπίνων καὶ θνητῶν ἐπιτηδευμάτων), par opposition aux occupations vertueuses ou divines, voir aussi Proclus, *Théologie platonicienne*, 5, 77, 3 ; *Commentaire sur le Timée*, 1, 212, 23 ; *De decem dubitationibus circa Providentiam*, 39, 25.
[525] Sur le frein à la divinisation de l'âme que peuvent représenter certaines occupations, voir Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, 194, 18.
[526] *Ibid.*, 150, 20 ; 194, 18 et 330, 10.
[527] *Ibid.*, 330, 10-16 : διὸ δὴ καὶ οἱ ἐρωτικοὶ παρακελεύονται μετὰ τὸ αἰσθητὸν καλὸν ἄγειν τοὺς ἐρωμένους ἐπὶ τὸ ἐν πράξεσι καὶ **ἐπιτηδεύμασι** καὶ ἐπιστήμαις καὶ ἀρεταῖς κάλλος, κἀκεῖ γυμνάζειν τὸ ἐρωτικὸν ὅρμημα τῆς ψυχῆς, εἶθ' οὕτως ἐπὶ νοῦν καὶ τὸ ἐκεῖ πρωτουργὸν καὶ θεῖον κάλλος ἀνατείνεσθαι, ὡς ὄντος δηλαδὴ τοῦ καλοῦ καὶ ἐν τούτοις ἅ φαμεν εἶναι τῆς ψυχῆς ἀγαθά. Texte établi et traduit par A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1985-1986.
[528] Platon, *Banquet*, 210a4-211c9.

ἀγαθά), au même titre que les actions, les sciences et les vertus (τὸ ἐν πράξεσι καὶ ἐπιτηδεύμασι καὶ ἐπιστήμαις καὶ ἀρεταῖς κάλλος). La contemplation de ce type de beauté est une étape intermédiaire entre la beauté sensible et la beauté de l'intellect (νοῦν), une beauté primordiale et divine (τὸ πρωτουργὸν καὶ θεῖον κάλλος) supérieure aux beautés de l'âme. Contrairement au discours de Diotime, les actions (πράξεσι) et les vertus (ἀρεταῖς) sont mentionnées par Proclus comme biens de l'âme, et rejoignent ainsi les occupations (*epitêdeumata*) et les connaissances (*mathêmata*), ici décrites en tant que sciences (ἐπιστήμαις). A noter, également, la disparition des lois ou règles de conduite (*nomoi*) dans la liste des beautés de l'âme. Comme dans le *Banquet*, cet extrait confirme la double dimension, pratique et théorique, de la vie bonne, la dimension théorique étant représentée par les sciences (ἐπιστήμαις), et la dimension pratique par les actions et les occupations (πράξεσι καὶ ἐπιτηδεύμασι), ainsi que les vertus (ἀρεταῖς). Trois autres passages du commentaire de Proclus confirment cette double dimension de la vie bonne et l'accord nécessaire entre les pensées (αἱ ἔννοιαι) et les occupations (τὰ ἐπιτηδεύματα)[529]. Poursuivies sans le secours de la science (χωρὶς ἐπιστήμης μεταδιωκόμενα), les occupations sont chétives, ignobles et illusoires (τὰ δὲ ἐπιτηδεύματα σμικρὰ καὶ ἀγεννῆ καὶ εἰδωλικά)[530]. Au contraire, le genre de vie parfait (τῆς ἀρίστης ζωῆς), exemplifié par Socrate, est caractérisé par la pratique des occupations vertueuses (τῶν τῆς ἀρετῆς ἐπιτηδευμάτων) et la connaissance du tout (τῆς ἐπιστήμης τῶν ὅλων)[531].

Dans son *Commentaire sur la République de Platon* et dans son *Commentaire sur le Timée*, Proclus reprend les principaux usages platoniciens du terme *epitêdeumata* présents dans la *République* et dans les premières pages du *Timée*, qui reprennent les points principaux de la *République*. Premièrement, confirmant l'inscription des occupations dans les lois[532], Proclus rappelle l'importance des occupations dans l'éducation morale des jeunes gens, et, dans ce cadre, l'importance, pour le législateur, de bien surveiller le contenu des différents genres poétiques auxquels ont accès ces jeunes gens et, de manière générale, tous les habitants de la cité[533]. Objet du discours des poètes, les occupations, bonnes ou mauvaises, selon les genres

---

[529] Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, 81, 8 ; 150, 20 et 194, 18. Sur la double dimension du mode de vie idéal, voir aussi Proclus, *Commentaire sur la République*, 2, 74, 18. Dans ce passage apparaît la double dimension, théorique et pratique, de l'éducation des gardiens de la cité idéale décrite dans la *République* de Platon, double dimension resprésentée par l'apprentissage des belles occupations (τῶν ἀρίστων ἐπιτηδευμάτων) et de certaines connaissances (τίνων μαθημάτων).
[530] *Ibid.*, 150, 19-21.
[531] *Ibid.*, 81, 8.
[532] Proclus, *Commentaire sur la République*, 1, 10, 27 ; *Commentaire sur le Parménide de Platon*, I, 651, 33 et 38 ; I, 652, 19.
[533] Proclus, *Commentaire sur la République*, 1, 47, 12 ; 1, 48, 17 ; 1, 50, 2 et 1, 58, 10.

poétiques, ont une dimension morale très forte, dès lors qu'elles sont objets d'imitation pour la jeunesse[534]. Deuxième usage du terme *epitêdeumata*, en continuité, là encore, avec les dialogues platoniciens commentés par Proclus : le lien étroit entre les occupations d'un individu et sa fonction dans la cité[535], ainsi que le lien étroit entre les occupations d'un individu et les dispositions naturelles de ce dernier[536]. Dans ce cadre, Proclus réaffirme, à la suite de Platon, l'accès égal pour les hommes comme pour les femmes aux différentes fonctions de la cité idéale, selon les dispositions naturelles de chacun, et non en fonction de leur sexe[537]. Pour Proclus comme pour Platon, la communauté d'occupations (κοινὰ τὰ ἐπιτηδεύματα) s'explique par la communauté de nature (κοινὴν φύσιν) entre deux individus, homme ou femme[538]. Plus encore, « chaque citoyen ne doit accomplir qu'une seule tâche, celle pour laquelle il est naturellement fait (χρῆναι ἕκαστον ἕν τι ἐπιτηδεύειν, πρὸς ὃ πέφυκεν) »[539]. Ainsi, « tous ne participeront pas en commun à toutes tâches, c'est seulement les gens de mêmes aptitudes naturelles qui accompliront les mêmes tâches (οὐ πάντες πάντων κοινωνήσουσιν ἐπιτηδευμάτων, ἀλλ' οἱ ὁμοφυεῖς τὰ αὐτὰ ἐπιτηδεύσουσιν μόνον) »[540]. Dans son commentaire sur la *République* de Platon, Proclus insiste particulièrement sur la communauté des occupations (κοινὰ τὰ ἐπιτηδεύματα), qui, associée à celle des enfants et des possessions matérielles (κοινοὶ οἱ παῖδες, κοιναὶ αἱ κτήσεις), forment des liens (δεσμούς) qui rendent difficile la dissolution de la cité idéale[541]. Par ces liens, la cité idéale ressemble au monde créé par le démiurge universel, indissoluble (δύσλυτος) en raison des nombreux liens qui le composent (πολλῶν δεσμῶν). Dans une autre comparaison entre la cité idéale décrite par Platon dans la *République* et la cité des astres, modèle de la cité idéale, bien policée (τεταγμένης πολιτείας), Proclus associe l'occupation propre à chaque individu, en lien avec sa fonction dans

[534] *Ibid.*, 1, 58, 10.
[535] *ibid.*, 1, 49, 1 ; 1, 49, 10 ; 1, 220, 26 ; 2, 4, 5 ; 2, 325, 28-29 ; Proclus, *Commentaire sur le Timée*, 1, 35, 15 ; 1, 40, 19 ; 1, 155, 18.
[536] Proclus, *Commentaire sur la République*, 1, 245, 3 ; 1, 252, 5 ; 2, 361, 1 et 2 ; Proclus, *Commentaire sur le Timée*, 1, 35, 17 ; 1, 35, 20 ; 1, 48, 29. Sur le lien entre la nature d'un individu et le choix d'une occupation, voir aussi Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, I, 651, 33 et 38.
[537] Proclus, *Commentaire sur la République*, 1, 241, 23 ; 1, 242, 11 ; 1, 244, 25 ; 1, 245, 3 ; 1, 246, 1 ; 1, 247, 27 ; 1, 248, 10 ; 1, 252, 5 ; 1, 256, 9 ; Proclus, *Commentaire sur le Timée*, 1, 47, 27 ; 1, 48, 5.
[538] Proclus, *Commentaire sur la République*, 1, 245, 3.
[539] *Ibid.*, 2, 360, 22-23. Voir aussi Proclus, *Commentaire sur le Timée*, 1, 35, 30.
[540] Proclus, *Commentaire sur la République*, 2, 361, 1-3.
[541] *Ibid.*, 2, 9, 3-9.

la cité, et la tâche propre (τὰ ἑαυτοῦ πρᾶττον) à chaque astre dans l'ordre cosmique, dont la révolution est une occupation unique (ἓν ἐπιτήδευμα) qui contribue à l'ordre du Tout[542].

2.10 Marinus

Marinus, dans l'éloge funèbre de son maître Proclus, utilise le terme *epitêdeuma*, au singulier[543], ou au pluriel[544], pour désigner un métier ou une profession, telle que la profession d'avocat du père de Proclus, ou l'exercice de l'art oratoire (τὰ τῶν λογικῶν ἐπιτηδευμάτων), occupation favorisée par Proclus lui-même :

> « C'est pour cette raison aussi qu'il favorisa ce qui concerne l'exercice de l'art oratoire ; il venait lui-même en aide à ceux qui s'y adonnent et demandait aux gouverneurs de leur accorder, à chacun selon son mérite, des allocations alimentaires et les autres récompenses. Cependant, il ne faisait cela ni sans mûre réflexion ni par faveur, mais il contraignait ceux-là mêmes en faveur desquels il se dépensait, à s'occuper avec ardeur de leurs tâches propres, les interrogeant et les examinant sur tout ce qui concernait leurs tâches, car il était bon juge en toutes ces choses[545]. »

Il est intéressant de noter que pour Proclus, chaque individu doit suivre sa tâche propre (τῶν οἰκείων ἐπιτηδευμάτων), rejoignant ainsi l'idée platonicienne selon laquelle chacun a des qualités naturelles qui le portent à exercer telle ou telle fonction dans la société. Ce passage montre également le soin et l'ardeur (ἐπιμελεῖσθαι συντόνως) avec lesquels cette occupation doit être réalisée.

Trois autres occurrences du verbe *epitêdeuein* confirment l'importance accordée par Marinus à la dimension pratique du mode de vie philosophique. La première occurrence du verbe se rapporte aux différentes activités auxquelles Proclus s'adonne (ἐπιτηδεύων) quotidiennement

---

[542] *Ibid.*, 2, 325, 28-29. Sur la comparaison entre la répartition des occupations selon les classes de citoyens de la cité idéale d'une part, et les lots démiurgiques qui composent l'ordre cosmique déterminé par le Démiurge, voir aussi Proclus, *Commentaire sur le Timée*, 1, 36, 29 et 1, 40, 19.

[543] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 8, 22-23 et 16, 1-2.

[544] *Ibid.*, 16, 7-8.

[545] *Ibid.*, 16, 1-9 : Ἐντεῦθεν δὲ καὶ τὰ τῶν λογικῶν **ἐπιτηδευμάτων** ηὔξησεν, αὐτός τε ἐπικουρῶν τοῖς μετιοῦσι καὶ τοὺς ἄρχοντας ἀπαιτῶν σιτηρέσιά τε καὶ τὰς ἄλλας κατ' ἀξίαν ἀπονέμειν ἑκάστῳ τιμάς. καὶ ταῦτα δὲ οὐκ ἀνεξετάστως ἔπραττεν οὐδὲ κεχαρισμένως, ἀλλὰ καὶ αὐτοὺς ἐκείνους ὑπὲρ ὧν ἐσπούδαζεν, ἠνάγκαζεν ἐπιμελεῖσθαι συντόνως τῶν οἰκείων **ἐπιτηδευμάτων**, ἐρωτῶν καὶ βασανίζων ἕκαστα τῶν παρ' αὐτοῖς· ἱκανὸς γὰρ ἦν περὶ ἁπάντων κριτής. Edité et traduit par H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2002.

avec intensité (ἐντόνως) et qui témoignent de ses vertus naturelles, en particulier sa force corporelle[546]. Ces activités sont la prière, l'explication de ses doctrines (enseignement), l'écriture et les entretiens avec ses disciples.

Les deux autres occurrences du verbe sont associées au mode de vie (παντὸς τοῦ βίου) de Proclus[547], à l'exemplarité de sa conduite, donnée en exemple à ses élèves[548], et à la mise en pratique, dans toute sa vie, des vertus enseignées par le philosophe[549] :

> « Il veillait à la bonne tenue des étudiants en public et les faisait se conduire avec tempérance, non par un enseignement purement verbal, mais bien plutôt par l'exemple de toute sa manière de vivre, devenant lui-même, pour les autres, comme un modèle de tempérance[550]. »

Ici, le verbe *epitêdeuein* renvoie à la pratique d'un certain mode de vie, et s'oppose à un enseignement purement verbal (ψιλῷ λόγῳ διδάσκων), rappelant ainsi la dimension pratique du mode de vie philosophique. Dans cette partie de l'éloge consacré aux vertus politiques de Proclus, Marinus met en évidence la pratique de la vertu de tempérance (σωφροσύνης) par Proclus lui-même. Et cette pratique sert d'enseignement, par l'exemple, pour les étudiants de Proclus. Plus loin, concernant cette fois les vertus purificatrices, Marinus réaffirme cette importance de la pratique des vertus par Proclus, à côté de ses discours sur les vertus :

> « Or, ces vertus-là, le philosophe les a **pratiquées**, elles aussi, pendant toute la durée de sa vie consacrée à la philosophie, non seulement en enseignant admirablement quelles elles sont et comment l'homme les acquiert, mais surtout en vivant en conformité avec elles et en accomplissant en chaque occasion les actes qui permettent à l'âme de se séparer […][551]. »

---

[546] *Ibid.*, 3, 25.
[547] *Ibid.*, 15, 11 et 18, 21.
[548] *Ibid.*, 15, 11.
[549] *Ibid.*, 18, 21.
[550] *Ibid.*, 15, 8-13 : κοινῇ δὲ πάλιν τῆς κοσμιότητος τῶν ἀναγιγνωσκόντων ἐπεμελεῖτο καὶ σωφροσύνην ἐποίει πολιτεύεσθαι, οὐ ψιλῷ λόγῳ διδάσκων, ἔργῳ δὲ μᾶλλον διὰ παντὸς τοῦ βίου **ἐπιτηδεύων** καὶ οἱονεὶ προτύπωμα σωφροσύνης αὐτὸς τοῖς ἄλλοις γιγνόμενος.
[551] *Ibid.*, 18, 21-26 : ἃς δὴ καὶ αὐτὰς ὁ φιλόσοφος **ἐπετήδευσε** παρὰ πάντα τὸν ἐν φιλοσοφίᾳ βίον, ἐν τε τοῖς λόγοις καλῶς ἐκδιδάσκων τίνες τέ εἰσι καὶ ὅπως τῷ ἀνθρώπῳ παραγίγνονται καὶ αὐταί, καὶ ζῶν μάλιστα κατ' αὐτὰς καὶ ταῦτα πράττων ἑκάστοτε, ἀφ' ὧν τὸ χωρίζεσθαι συμβαίνει τῇ ψυχῇ […].

Dans ce passage, Marinus rappelle la mise en pratique quotidienne, pendant toute la durée de sa vie de philosophe (πάντα τὸν ἐν φιλοσοφίᾳ βίον), des vertus purificatrices, dont le but est la séparation de l'âme et du corps (τὸ χωρίζεσθαι). Associée à l'enseignement de ces vertus purificatrices (ἐν τοῖς λόγοις ἐκδιδάσκων), leur mise en pratique par Proclus est là encore mise en évidence par Marinus pour justifier l'exemplarité de Proclus. L'usage du terme par Marinus confirme ainsi l'héritage platonicien du philosophe néoplatonicien, en particulier le lien étroit entre occupations et vertus et, de manière générale, la dimension pratique du mode de vie philosophique, qui ne doit pas se réduire au discours mais se concrétiser par des actes vertueux.

2.11 Damascius

Damascius, quant à lui, utilise les termes *epitêdeumata* et *epitêdeusis* à 13 reprises, le plus souvent dans l'*Histoire philosophique* (11 occurrences)[552], mais aussi dans son *Commentaire au Phédon* (2 occurrences). On retrouve plusieurs usages platoniciens du terme, en particulier pour désigner l'occupation principale ou le métier d'un individu. La dimension morale et la dimension proprement philosophique des occupations apparaissent également, en lien avec la pratique des vertus et la séparation de l'âme et du corps.

Tout d'abord, le terme *epitêdeumata* est utilisé par Damascius pour désigner un métier, que ce soit l'activité philosophique[553], la médecine[554], la rhétorique[555], ou encore le métier de poète[556]. Ensuite, le terme est utilisé à trois reprises pour désigner une pratique religieuse ou rituelle, que ce soit la pratique des rites chaldaïques (τοῖς Χαλδαϊκοῖς ἐπιτηδεύμασιν) par Proclus[557], ou bien la pratique de la divination par Anthousa[558]. Ailleurs, le terme *epitêdeumata* est associé aux coutumes ancestrales et approuvées par dieu (τῶν θεοφιλῶν καὶ ἀρχαιονόμων ἠθῶν τε καὶ ἐπιτηδευμάτων)[559]. De même, le terme *epitêdeumata* désigne aussi les occupations publiques

---

[552] Nous préférons l'appellation *Histoire philosophique* à l'appellation *Vie d'Isidore*, choix qui sera justifié dans le chapitre suivant.
[553] Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 144, 4 Zintzen (66E, 4 Athanassiadi). L'édition de référence de ce texte est celle de C. Zintzen, *Damascii vitae Isidori reliquiae*, Hildesheim, Olms, 1967. Cette édition distingue une première série d'extraits de Photius (« Epitoma Photiana », ci-après Epit.), qui se trouve sur la page de gauche, et une deuxième série d'extraits de Photius ainsi que les extraits transmis par la *Souda* (« Fragmenta », ci-après fr.) sur la page de droite. Entre parenthèses se trouve la concordance avec l'édition de P. Athanassiadi, dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit*.
[554] Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 191, 24 (84E, 24-25).
[555] *Ibid.*, fr. 222, 12 (91A, 12).
[556] *Ibid.*, fr. 290, 3 (112B, 13).
[557] *Ibid.*, fr. 200, 1 et 4 (59F, 3).
[558] *Ibid.*, Epit. 69, 16 (52, 19).
[559] *Ibid.*, fr. 292, 4 (-).

(ἐπιτηδεύματα δημόσια) et est associé par Damascius aux règles, aux habitudes et aux lois (κανόνες, ἔθη, νόμοι καὶ ἐπιτηδεύματα δημόσια)[560]. Ces éléments caractérisent le mode de vie du philosophe tel qu'il se réalise au quotidien (καὶ καθέκαστον, καὶ κατ' ἄνδρα ἰδίᾳ). Le rapprochement entre deux usages distincts, jusqu'à présent, du terme *epitêdeumata*, pour désigner les coutumes ancestrales d'une part, et les occupations propres au genre de vie individuel d'autre part, peut s'expliquer par la condamnation, par Damascius des pratiques de ses contemporains, en particulier l'usage de la rhétorique, et son plaidoyer en faveur d'un retour à une manière de vivre philosophique plus ancienne[561]. La référence aux anciens (οἱ παλαιοὶ), qui débute le paragraphe dans lequel se trouve la référence aux occupations publiques du philosophe, va dans ce sens[562].

On retrouve également dans l'*Histoire philosophique* la distinction platonicienne entre bons et mauvais *epitêdeumata*, l'attachement passionné du médecin Jacques à son occupation principale (τὴν ἐρωτικὴν τοῦ ἐπιτηδεύματος ἐπιμέλειαν), la médecine[563], contrastant avec la haine irréconciliable d'Isidore envers les mauvaises occupations (μίσους ἀδιαλλάκτου τῶν κακοήθων ἐπιτηδευμάτων)[564]. Dans les deux cas, la dimension morale est particulièrement forte, et confirmée par la lecture du *Commentaire au Phédon* de Damascius. Dans le *Commentaire au Phédon*, Damascius associe en effet le verbe *epitêdeuô* à la pratique de la vertu, en particulier les vertus communes ou populaires ('τὴν δημοτικὴν ἀρετὴν ἐπιτηδεύοντες')[565]. La deuxième occurrence concerne la séparation de l'âme du corps (τὸ χωρίζειν ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν), moyen priviliégié pour atteindre le but de la philosophie, à savoir le complet détachement[566] :

> Si notre but est de détacher l'âme du corps et d'être complètement détaché – ceci étant le but final, et cela étant une manière d'atteindre le but final et une occupation – et si le fait d'atteindre ce but apporte toujours de la joie, comment ne serait-il pas ridicule que seul le philosophe s'indigne d'atteindre son propre but[567] ?

---

[560] *Ibid.*, fr. 403, 6 (-).
[561] Sur le contexte d'écriture de l'*Histoire philosophique*, voir P. Athanassiadi, « Introduction », dans Damascius, *The Philosophical History*, *op .cit.*, p. 19-70, en particulier p. 25-27 et p. 41-42.
[562] Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 403, 2 (-).
[563] *Ibid.*, fr. 191, 24 (84E, 24-25).
[564] *Ibid.*, Epit. 20, 3 (16C, 2-3).
[565] Damascius, *In Phaedonem*, 356, 1. Il s'agit d'une citation de Platon, *Phédon*, 82a11-b1.
[566] Damascius, *In Phaedonem*, 49, 3.
[567] *Ibid.*, 49, 1-4 : Ὅτι εἰ ὁ σκοπὸς τὸ χωρίζειν ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ κεχωρικέναι τελέως, τοῦτο μὲν ὡς τέλος, ἐκεῖνο δὲ ὡς πρὸς τέλος ὁδός τε καὶ **ἐπιτήδευσις**, πᾶσα δὲ τεῦξις τοῦ τέλους εὐφροσύνην παρέχεται, πῶς οὐ γελοῖον μόνον τὸν φιλόσοφον ἀγανακτεῖν τυγχάνοντα τοῦ οἰκείου

On retrouve donc ici la perspective platonicienne de fuite du monde sensible, ou de détachement des réalités sensibles. L'occupation qui consiste à séparer l'âme du corps est considérée ici comme un moyen en vue d'une fin plus élevée, à savoir l'état de séparation entre l'âme et le corps[568].

2.12 Simplicius

Parmi les philosophes néoplatoniciens ayant succédé dans le temps à Damascius, dernier auteur de notre corpus, deux auteurs utilisent le terme *epitêdeumata* dans leurs ouvrages : Simplicius et Olympiodore. Le premier, Simplicius, fut disciple d'Ammonius d'Alexandrie (fils d'Hermias) à Alexandrie, puis de Damascius à Athènes[569]. Dans son *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, Simplicius utilise le terme *epitêdeumata* à trois reprises pour désigner les pratiques d'une cité (τῶν ἐν τῇ πόλει ἐπιτηδευμάτων)[570] et les occupations liées à l'acquisition de la vertu de tempérance (τὰ πρὸς σωφροσύνην ἐπιτηδεύματα)[571]. Plus précisément, Simplicius précise le rapport établi par certains entre dispositions naturelles et occupations individuelles :

> « Car celui qui est tempérant par sa manière d'être désire les actes et les **modes de vie** conformes à la tempérance, et l'intempérant désire les actes et les **modes de vie** conformes à l'intempérance, et il ne dépend ni de l'un ni de l'autre, même s'il le voulait, de ne pas désirer de cette manière[572]. »

τέλους; Notre traduction. Texte grec édité par L. G. Westerink, Amsterdam, North-Holland Publishing Co., 1977.

[568] Sur les occupations liées à la séparation de l'âme du corps, voir le chapitre 3, consacré à l'étude de ces occupations, dans un contexte platonicien.

[569] R. Goulet, « Simplicius de Cilicie. Informations biographiques », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 6, Paris, CNRS Editions, 2016, p. 342-347.

[570] Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, 32, 173.

[571] *Ibid.*, 35, 461.

[572] *Ibid.*, 1, 215-217 : Ὁ γὰρ σωφρονικὸς τὴν ἕξιν τῶν σωφρόνων ἔργων καὶ **ἐπιτηδευμάτων** ὀρέγεται, καὶ ὁ ἀκόλαστος τῶν ἀκολάστων, καὶ ἐπ' οὐδετέρῳ αὐτῶν ἐστι, κἂν βούληται, τὸ μὴ οὕτως ὀρεχθῆναι. Traduit par I. Hadot, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2003. Le texte grec a été établi par I. Hadot dans *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996.

Dans cet extrait, Simplicius présente la position de certains auteurs, position qu'il réfute dans la suite de son commentaire, redonnant ainsi aux individus la liberté de choisir les occupations conformes à la vertu ou non[573].

2.13 Olympiodore

Olympiodore, disciple de Damascius à Athènes et d'Ammonius d'Alexandrie à Alexandrie, dernier scholarque de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie, utilise également le terme *epitêdeumata* dans ses commentaires sur les dialogues platoniciens. Deux usages du terme sont particulièrement intéressants. Le premier usage, en continuité avec Platon, relie les occupations à la nature des individus, en mettant l'accent sur la nature divine de chaque individu. Ainsi, dans son *Commentaire sur l'Alcibiade de Platon*, Olympiodore insiste sur l'importance de notre démon personnel (τοῦ ἑκάστου εἰληχότος δαίμονος) dans le choix d'un genre de vie (βίον), que ce soit une vie militaire (στρατιωτικὸν), ou un autre genre de vie, rhétorique ou philosophique par exemple[574]. Pour Olympiodore, ce choix de vie doit se faire en fonction de sa propre essence (κατ' οὐσίαν), c'est-à-dire en conformité avec sa nature (πεφύκασι). Or, vivre en accord avec son essence (τὸν κατ' οὐσίαν βίον) revient à choisir le genre de vie qui correspond à la chaîne divine (τῇ σειρᾷ) dont un individu dépend. Dans ce contexte, Olympiodore distingue les individus qui choisissent un genre de vie qui n'est pas en accord avec leur essence (εἰ δὲ μὴ τὸν κατ' οὐσίαν τις βίον προβάληται) et qui se consacrent aux occupations propres à un autre genre de vie (ἀλλοτριοπραγῇ τοῖς ἐπιτηδεύμασιν). Comme le note très justement Michael Griffin[575], ce passage fait référence à la fois au *Phèdre* de Platon, dont le mythe central décrit la manière dont les âmes, à la suite de leur incarnation, suivent les différents dieux[576], et au traité de Plotin sur le démon personnel, dans lequel Plotin réaffirme, à la suite de Platon, la possible ascension de l'âme pour chaque individu suivant l'exemple de son démon personnel[577]. Une deuxième occurrence du terme *epitêdeumata* chez Olympiodore confirme cette importance de l'essence

---

[573] Sur la réfutation de cette position, selon laquelle notre disposition personnelle nous meut nécessairement, voir Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, 1, 400-442.
[574] Olympiodore, *Commentaire sur l'Alcibiade de Platon*, 20, 3-14. Sur la rhétorique comme occupation (celle de Gorgias, par exemple), voir Olympiodore, *Commentaire sur le Gorgias de Platon*, 12, 10, 7. Sur le choix de vie philosophique comme occupation, voir Olympiodore, *Commentaire sur le Phédon de Platon*, 7, 11, 3.
[575] M. Griffin, notes 259 à 261, dans Olympiodorus, *Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9*, Londres-New-York, Bloosmbury, 2015, p. 185-186.
[576] Platon, *Phèdre*, 246a-257b. Sur le lien entre chaque individu et certains dieux, selon notre nature, voir aussi *Ion* et *République*, 435b et 443d-e.
[577] Plotin, *Ennéades* III 4 [15], 3, 21-24.

ou de la nature de chaque individu dans le choix des occupations. Dans son *Commentaire sur le Phédon de Platon*, Olympiodore affirme à nouveau le lien étroit qui existe entre chaque individu et une divinité particulière, mettant en évidence la possible dissonance (τὸ ἀσύμφωνον) entre le choix de vie original (ἀρχῆς αἱρέσεσιν) et notre mode de vie actuel[578]. Or, c'est cette conformité qui, selon Olympiodore, permet le succès ou l'échec de nos occupations (ἀποτυχίαι ἢ ἐπιτυχίαι ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι)[579].

Le deuxième usage concerne l'effort continu et intense que le choix de vie philosophique exige[580]. Dans ce contexte, comme dans le premier usage du terme *epitêdeumata*, celui-ci désigne non seulement l'occupation principale d'un individu, mais le genre de vie associé à cette occupation. Pour les philosophes (οἱ φιλοσοφοῦντες), cette occupation exige une purification continue (τὸ ἀδιάκοπον τῆς καθάρσεω) et intense (τὸ σύντονον). Et pour Olympiodore, ce sont ces deux facteurs qui vont permettre la réalisation des occupations du philosophe (<τὰ> ἐπιτηδεύματα). Ce passage fait ainsi écho à l'effort continu impliqué par la pratique de certaines occupations.

2.14 En résumé

Les occurrences du terme *epitêdeumata* chez les auteurs néoplatoniciens sont nombreuses, et font largement écho aux usages platoniciens du terme. Par opposition, certains usages non philosophiques du terme tendent à disparaître. Ainsi, l'usage du terme *epitêdeumata* pour désigner les coutumes ancestrales ou les habitudes d'un peuple ou d'une cité, est rarement présent chez les néoplatoniciens, à l'exception de Porphyre, de Damascius et de Simplicius. Pour Porphyre, cette exception peut s'expliquer par son recours aux textes pseudo-pythagoriciens dans la composition de sa biographie de Pythagore. De même, cet usage du terme *epitêdeumata* par Damascius s'explique par le contexte d'écriture de l'*Histoire philosophique*, et la critique des mœurs de son époque, que Damascius oppose aux habitudes des philosophes du passé. En ce qui concerne Simplicius, l'usage est présent, mais reste minoritaire par rapport aux usages proprement philosophiques du terme.

Parmi les usages fréquents du terme *epitêdeumata* chez les auteurs étudiés précédemment, le terme *epitêdeumata* est assez souvent utilisé par les néoplatoniciens pour désigner le métier ou l'occupation principale d'un individu, que ce soit l'activité philosophique ou l'art rhétorique.

---

[578] Olympiodore, *Commentaire sur le Phédon de Platon*, 7, 4, 1-12.
[579] *Ibid.*, 7, 4, 6-7.
[580] *Ibid.*, 7, 11.

Dans ce cadre, le terme *epitêdeumata* est employé par les néoplatoniciens pour désigner la pratique de la philosophie et, par extension, la pratique de la vertu, autre usage récurrent du terme depuis Isocrate. Plus précisément, le terme est lié au genre de vie parfait (en particulier chez Proclus, Marinus, Damascius et Olympiodore). Les *epitêdeumata* sont un moyen de purification de l'âme (en particulier chez Jamblique), un moyen d'acquérir la vertu, et un aspect important de la formation philosophique. Dans ce cadre, le rôle de modèle ou l'exemplarité de celui qui pratique de belles occupations est parfois mis en évidence (en particulier chez Jamblique, Marinus et Synesius de Cyrène), et les bons *epitêdeumata* sont alors objets d'imitation (en particulier chez Proclus). La dimension morale du terme *epitêdeumata* apparaît également à travers un usage spécifique à Syrianus d'Alexandrie et Proclus : le terme désigne à plusieurs reprises les activités détournant l'individu de la vérité. Traduit par « préoccupations », et s'opposant à la pratique des vertus, le terme désigne alors des occupations terrestres, qui détournent l'âme de l'ascension vers l'intelligible et la retiennent ici-bas, dans le monde sensible.

Outre la dimension morale des *epitêdeumata*, cet usage renvoie également à la double dimension du mode de vie philosophique, à la fois théorique et pratique, et à la double dimension de la formation philosophique : d'un côté, l'apprentissage d'un certain discours, et d'un autre côté, l'apprentissage de certaines occupations propres au mode de vie philosophique. Ce double aspect de la vie bonne et de la formation philosophique est particulièrement développé chez Jamblique, Proclus et Marinus, et se retrouvera dans l'ensemble des textes biographiques de notre corpus. De même, Jamblique, Proclus, Marinus et Olympiodore mettent en évidence la nécessité de l'exercice et de l'entraînement, ainsi que l'effort, le soin ou l'attention particulière exigés par la pratique quotidienne des occupations propres au mode de vie philosophique. Objet de discours et d'enseignement (en particulier chez Jamblique, Eunape, Syrianus, Hermias et Proclus), les *epitêdeumata* sont étroitement liés à l'éducation morale et philosophique des individus. Objet du discours biographique, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, les *epitêdeumata* sont également mentionnés comme un des lieux communs de l'éloge par Syrianus, et sont pour Hermias et Proclus l'objet du discours des poètes.

Parmi les usages peu représentés chez les auteurs néoplatoniciens, et pourtant très présents chez Platon, le lien des belles occupations avec les lois de la cité n'est évoqué que par Proclus dans le cadre de son *Commentaire sur la République* et de son *Commentaire sur le Timée*. De manière générale, la dimension politique des belles occupations est rarement mise en évidence, si ce n'est chez Jamblique et Synesius de Cyrène, qui insistent tous deux sur la nécessaire

exemplarité du bon dirigeant politique en termes d'occupations. Ainsi, lorsque le lien entre le choix des occupations et les dispositions naturelles de chaque individu est évoqué, que ce soit par Jamblique, Marinus, Simplicius ou Olympiodore, la question de l'attribution de certaines fonctions dans la cité n'est généralement pas discutée. Hormis pour Proclus, commentant la *République* de Platon, le choix d'une occupation n'est pas lié au bon fonctionnement de la cité, mais au genre de vie de chaque individu, choisi en fonction de sa nature ou de son essence. Les philosophes néoplatoniciens, en continuité avec Platon, se focalisent donc sur la question du genre de vie individuel, et le lien étroit entre choix de vie et dispositions naturelles, mais se démarquent de Platon en mettant de côté la dimension politique de ce choix de vie et des occupations liées à ce choix de vie.

Par ailleurs, deux usages typiquement platoniciens du terme sont également présents chez les néoplatoniciens. Tout d'abord, les *epitêdeumata* sont parfois décrits comme expression de la vertu (en particulier chez Hiéroclès et Marinus), ou encore comme moyen d'action de l'âme (chez Synesius de Cyrène), et non seulement comme moyen d'acquérir la vertu. En ce sens, les belles occupations sont le reflet extérieur d'une certaine disposition de l'âme, comme c'était le cas pour Platon. Mais l'usage proprement platonicien le plus fréquent et le plus important est sans aucun doute celui qui met l'accent sur le lien entre la pratique des belles occupations d'une part, et l'ascension ou la divinisation de l'âme d'autre part. Cet usage est présent chez la plupart des auteurs, en particulier chez Plotin et Jamblique, mais aussi chez Hermias, Eunape de Sardes, Proclus et Damascius, en continuité avec le *Banquet* et/ou le *Phèdre*. En continuité avec le *Banquet*, la contemplation des belles occupations apparaît comme une étape intermédiaire indispensable dans l'ascension de l'âme vers le divin. Les belles occupations font partie des objets non sensibles qui participent au Beau et sont, de ce fait, objets de contemplation pour l'âme du philosophe. De même, en continuité avec le *Phèdre*, la pratique des belles occupations est liée à l'acquisition de la vertu et à l'assimilation au divin. Liées au détachement de l'âme vis-à-vis du corps, les belles occupations sont pour les philosophes néoplatoniciens un moyen de contempler les intelligibles et de s'élever vers le divin. Ce dernier usage est propre aux auteurs platoniciens et néoplatoniciens, puisqu'entre Platon et Plotin, seul Plutarque, auteur platonicien, et Philon d'Alexandrie, dont l'influence platonicienne est largement reconnue, avaient utilisé ce terme dans un tel contexte. De ce point de vue, l'étude des occupations des philosophes néoplatoniciens sera particulièrement intéressante puisqu'elle permettra de comprendre le rôle des occupations du philosophe dans l'ascension et la divinisation de l'âme.

Conclusion

L'objectif principal de ce premier chapitre était de retracer l'histoire du terme *epitêdeumata*, depuis Hérodote et Thucydide, au Ve siècle av. JC, jusqu'à Olympiodore, au VIe siècle après JC, afin de mieux comprendre son usage philosophique et l'importance des *epitêdeumata* dans l'étude du mode de vie philosophique. A travers cette étude diachronique, nous voulions ainsi montrer la dimension pratique du mode de vie philosophique et justifier la focalisation de notre travail sur les *occupations* des philosophes néoplatoniciens. Pour conclure cette entreprise, nous commencerons par synthétiser les résultats de notre recherche sur l'histoire du terme *epitêdeumata*, en distinguant les usages philosophiques des usages courants du terme. De même, parmi ses usages philosophiques, nous rappelerons ses usages platoniciens et néoplatoniciens. Au cours de cette synthèse, nous insisterons également sur l'intérêt des *epitêdeumata* dans l'étude du mode de vie philosophique en général, et néoplatonicien en particulier.

Les usages courants

Parmi les usages courants du terme, que l'on retrouve non seulement chez les philosophes de l'Antiquité, mais aussi chez les historiens Hérodote et Thucydide, ou encore chez Isocrate et Xénophon, les occupations désignent très souvent les us et coutumes ou les habitudes de vie d'un peuple ou d'une cité. Le terme peut également désigner le genre de vie individuel, poursuivi de manière délibérée par un individu, mais cet usage est surtout présent chez les philosophes. Deuxième usage que l'on retrouve tout au long de cette étude diachronique du terme *epitêdeumata*, que l'auteur soit philosophe ou non : le métier ou l'occupation principale d'un individu. Dans les deux cas, que le terme *epitêdeumata* désigne les us et coutumes ou les habitudes d'un groupe de personnes d'une part, ou bien les occupations liées à un métier d'autre part, le caractère habituel, plus ou moins volontaire et conscient selon les cas, apparaît clairement, par opposition à une action ou une activité qui prendrait place de manière ponctuelle. Les *epitêdeumata*, en ce sens, sont étroitement liés à la manière de vivre des personnes exercant tel métier ou suivant telle coutume. Cette caractéristique des *epitêdeumata* justifie sa prise en compte dans l'étude du mode de vie philosophique, dont l'objectif est précisément de mettre en évidence ce qui caractérise la vie quotidienne du philosophe, c'est-à-dire ce qu'il fait chaque jour ou de manière régulière. Les *epitêdeumata* font partie de ces activités habituelles, et leur étude permet donc de mieux comprendre le mode de vie des philosophes.

Par ailleurs, à partir d'Isocrate, l'ensemble des auteurs étudiés font référence à la dimension morale du terme *epitêdeumata* : liées à l'acquisition de la vertu, les occupations font partie de l'éducation morale des citoyens (dans un contexte politique) ou d'un individu singulier (dans un contexte philosophique). Au-delà des divergences que l'on trouve, concernant la définition des bonnes et des mauvaises occupations, entre Isocrate et Platon, ou entre les différentes écoles philosophiques étudiées, la dimension morale de ces occupations est omniprésente. Cette caractéristique des *epitêdeumata* justifie leur intérêt dans l'étude de l'éthique néoplatonicienne, et, de manière plus générale, dans l'étude du mode de vie philosophique, la préparation morale étant une étape essentielle dans la conversion au mode de vie philosophique. A côté des discours, les occupations jouent en effet un rôle important dans l'éducation des philosophes, et en particulier dans l'éducation au mode de vie philosophique.

La dimension morale des *epitêdeumata* fait également des occupations un objet privilégié du discours, que ce soit celui des législateurs et des dirigeants politiques, dans le cadre du bon fonctionnement de la cité, ou bien celui des rhéteurs, dans le cadre de l'éloge d'une personne ou d'une cité, ou bien encore celui des philosophes. Dans ce dernier cas, le discours sur les *epitêdeumata* peut avoir comme objectif la définition des bonnes et des mauvaises occupations, ou bien leur présentation, sous forme d'éloge ou de discours biographique. De plus, l'exemplarité des personnes exercant ces belles occupations sont une caractéristique constante des discours portant sur les *epitêdeumata*, qui deviennent alors objets d'imitation (dans le cas des bonnes occupations) ou de rejet (dans le cas des mauvaises occupations). La focalisation de notre étude des *epitêdeumata* sur le corpus biographique néoplatonicien se justifie notamment par cette caractéristique des *epitêdeumata*, objets du discours biographique néoplatonicien. En outre, la présence du discours encomiastique dans les textes biographiques de l'Antiquité tardive renforce la présence des *epitêdeumata*, lieu commun de l'éloge des personnes, dans les textes de notre corpus. La fonction d'*exemplum* du discours biographique antique en fait le lieu idéal pour décrire les *epitêdeumata*.

Les usages philosophiques

Quelles sont maintenant les caractéristiques de l'usage *philosophique* du terme *epitêdeumata* ? L'analyse des occurrences de ce terme dans les différentes écoles philosophiques de l'Antiquité nous a permis de mettre en évidence la présence récurrente de certains usages propres au discours philosophique. Parmi ceux-ci, on trouve notamment le caractère actif et volontaire des occupations, fruits d'un choix délibéré et conscient. De même, la dimension individuelle des *epitêdeumata*, déjà présente chez Isocrate, prend de l'importance chez Platon et les philosophes

ultérieurs, en lien avec la disposition (vertueuse ou non) de l'âme et avec le mode de vie philosophique. Pour les philosophes, les *epitêdeumata* sont associés au genre de vie individuel et se distinguent des coutumes ancestrales ou des habitudes de vie communes aux habitants d'un pays ou d'une cité. Ces deux premiers usages philosophiques du terme *epitêdeumata* nous intéressent plus particulièrement parce qu'ils justifient, une fois encore, l'intérêt d'étudier les occupations des philosophes. Que ce soit la dimension volontaire associée par les philosophes antiques à la pratique des *epitêdeumata*, ou bien leur ancrage dans un genre de vie individuel, le sens accordé par les philosophes à ce terme justifie leur prise en compte dans l'étude du mode de vie philosophique. Dès lors que les occupations des philosophes se distinguent des us et coutumes d'un peuple ou des habitudes d'une catégorie de personnes et sont le résultat d'un choix délibéré, dès lors que les *epitêdeumata* caractérisent le mode de vie philosophique et permettent notamment de distinguer les philosophes des non-philosophes, les occupations des philosophes sont directement liées au choix de vie philosophique et leur étude permet de mieux comprendre ce mode de vie. C'est cet usage philosophique du terme *epitêdeumata*, fruit d'un choix conscient et délibéré, que nous conservons pour la suite de notre travail, dans l'étude des textes biographiques de notre corpus d'une part (chapitre 2) et dans l'étude des pratiques du corps néoplatoniciennes d'autre part (chapitre 3).

Nous avons déjà signalé la dimension morale des *epitêdeumata*, qui ne constitue pas un usage spécifiquement philosophique du terme. Néanmoins, la dimension morale des occupations, particulièrement forte chez les philosophes, est généralement associée à certaines caractéristiques propres à l'usage philosophique du terme. Par exemple, outre la dimension pédagogique des *epitêdeumata*, déjà mentionnée plus haut en lien avec l'acquisition de la vertu, les philosophes insitent sur l'effet psychagogique, voire thérapeutique (chez les stoïciens notamment) des occupations. De même, en lien avec le caractère habituel des occupations, déjà mentionné plus haut, les philosophes insistent sur la nécessité de l'exercice et de l'entraînement, qui permet de transformer une activité ponctuelle en occupation, c'est-à-dire en habitude. L'expression « occupations quotidiennes », que nous avons choisi comme titre de notre travail, traduit l'expression grecque τῶν καθ' ἑκάστην τὴν ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων, présente chez Isocrate et Aspasius[581]. L'expression καθ' ἑκάστην ἡμέραν, régulièrement associée au terme *epitêdeumata*, se retrouve également chez Philon d'Alexandrie, Porphyre et Plutarque, pour

[581] Isocrate, *Aréopagitique*, 40, 3 ; *Panégyrique*, 78, 4 ; Aspasius, *In ethica Nichomachea comentaria*, 79, 27.

désigner, là encore, la pratique quotidienne de certaines occupations[582]. Jamblique et Marinus, pour décrire la pratique constante des vertus, mentionnent également cette régularité dans l'exercice des belles occupations, tout le long du jour (δι' ὅλης ἡμέρας) dans le cas de Pythagore[583], nuit et jour (νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν) dans le cas de Proclus[584]. L'ensemble de ces expressions confirment la dimension répétitive de la pratique des occupations, rejoignant la notion d'accoutumance (*ethismos* ; *sunethismos*) développée notamment par Plutarque et les philosophes stoïciens en lien avec l'acquisition de la vertu et la pratique des exercices spirituels[585]. Présente également chez Plotin dans son traité 20 *Sur la dialectique*, la notion d'accoutumance est étroitement liée à l'usage philosophique du terme *epitêdeumata*. Dans ce texte, Plotin commente le passage du *Banquet* consacré à l'ascension de l'âme vers le Beau[586], et insiste notamment sur le fait que la contemplation des belles occupations et des belles lois (ἐπιτηδεύματα καλὰ καὶ νόμους καλοὺς) permet l'accoutumance à l'aimable (ὁ ἐθισμὸς τοῦ ἐρασμίου) et conduit finalement à la contemplation des incorporels (ἀσωμάτοις)[587]. Plus encore, une occupation telle que les mathématiques sont pour le philosophe un moyen de s'accoutumer à comprendre l'incorporel et à s'y fier (συνεθισμὸν κατανοήσεως καὶ πίστεως ἀσωμάτου)[588].

Le caractère psychagogique et la dimension répétitive des occupations, caractéristiques de l'usage philosophique du terme *epitêdeumata*, font largement écho aux thèses principales de P. Hadot vis-à-vis de la philosophie antique, définie comme manière de vivre et marquée par l'omniprésence des exercices spirituels, dont la pratique a pour objectif la transformation de l'âme du philosophe[589]. De ce point de vue, l'étude des *epitêdeumata* s'intègre parfaitement dans l'étude de la philosophie comme manière de vivre et dans l'étude des exercices spirituels antiques. Plus précisément, les occupations des philosophes regroupées sous le terme *epitêdeumata* peuvent être considérées comme exercices spirituels dès lors qu'elles ont un effet psychagogique, modifiant la disposition de l'âme et accompagnant la transformation de soi des

---

[582] Philon d'Alexandrie, *In flaccum*, 94, 3 ; *De mutatione nominum*, 195, 3 ; Plutarque, *Isis et Osiris*, 79, 1-2 ; Porphyre, *Vie de Plotin*, 2, 6.
[583] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, Kephalaia, 21, 1-2.
[584] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 18, 26-27.
[585] Sur la notion d'accoutumance et les exercices pratiques destinés à créer des habitudes, voir P. Hadot, « Exercices spirituels », *art. cit*., p. 32-33 ; *Qu'est-ce que la philosophie antique ?, op. cit*., p. 289-291.
[586] Platon, *Banquet*, 210c3-4 et 211c5.
[587] Plotin, *Ennéades* I 3 [20], 2, 10.
[588] *Ibid.*, 3, 6.
[589] Sur la notion d'exercices spirituels, voir note 74 p. 26. Sur l'importance du soin de l'âme et la dimension thérapeutique de la philosophie antique, voir aussi A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Paris / Fribourg, Editions du Cerf / Editions Universitaires de Fribourg, 1993.

philosophes[590]. C'est dans cette perspective que certaines occupations liées au corps sont considérées, dans le chapitre 3, comme des exercices spirituels à part entière.

Enfin, l'usage philosophique du terme *epitêdeumata* confirme la double dimension du mode de vie philosophique et de la formation philosophique : théorie et pratique vont de pair, et forment les deux versants de la philosophie antique considérée comme manière de vivre[591]. Tandis que les discours sont liés à la dimension théorique de la philosophie, les occupations sont directement liées à sa dimension pratique. Il n'est pas étonnant, de ce point de vue, que la philosophie soit très régulièrement désignée par les philosophes par le terme *epitêdeumata*, en continuité avec le sens de métier, certes, mais aussi et surtout en continuité avec le sens de genre de vie. Etudier les occupations des philosophes revient, dès lors, à étudier le genre de vie des philosophes, et plus particulièrement sa dimension pratique. C'est ce rapport étroit entre les occupations des philosophes d'une part, et la dimension pratique du mode de vie philosophique d'autre part, qui justifie l'intérêt des *epitêdeumata* dans l'étude de la philosophie antique comme manière de vivre.

Les usages platoniciens et néoplatoniciens

Y a-t-il un usage typiquement platonicien du terme *epitêdeumata* ? Chez Platon, on trouve une dimension politique et sociale assez forte du terme *epitêdeumata*, les occupations étant étroitement liées aux lois écrites de la cité et à l'éducation morale des citoyens, mais aussi aux fonctions exercées par certains individus dans la cité, selon leurs dispositions naturelles et en vue du bon fonctionnement de la cité. Cette dimension politique et sociale des *epitêdeumata* est beaucoup moins présente chez les philosophes néoplatoniciens, suivant une tendance déjà présente chez les philosophes postérieurs à Platon et antérieurs à Plotin. Cette moindre insistance des néoplatoniciens sur la dimension politique et sociale des *epitêdeumata* s'accompagne d'une insistance plus forte sur la question du genre de vie individuel, poursuivant une tendance qui se trouve d'ores et déjà chez Platon et qui est encore plus accentuée chez les philosophes postérieurs. La disparition progressive du sens de coutumes ancestrales et d'habitudes d'un peuple ou d'une cité va également dans ce sens. Pour les philosophes

---

[590] Sur les occupations liées au corps des philosophes néoplatoniciens comme exercices spirituels, voir M. Goarzin, « Le corps du philosophe dans les biographies néoplatoniciennes : représentations du corps et exercices spirituels (iiie-ve siècles) », *art. cit*. Nous reviendrons sur cet effet psychagogique des occupations des philosophes liées au corps dans le troisième chapitre de notre étude.

[591] Sur le lien étroit entre discours et mode de vie philosophique, outre les études de P. Hadot déjà citées dans l'introduction de notre étude (note 56 p. 22), voir J. Domanski, *La philosophie, théorie ou manière de vivre ?, op. cit.*

néoplatoniciens, le terme *epitêdeumata* est donc spécifiquement lié au choix de vie individuel, dont le choix de vie philosophique fait partie.

Parmi les usages proprement platoniciens du terme, que l'on retrouve également chez les philosophes néoplatoniciens, on note le lien entre les dispositions naturelles d'un individu et le choix des occupations pratiquées par cet individu, non seulement en lien avec une fonction sociale particulière, comme dans la *République*, mais en lien avec un choix de vie particulier. Cette insistance des philosophes platoniciens sur ce lien explique sans doute l'insistance des biographes de notre corpus sur les dispositions naturelles des philosophes dont ils font le portrait, comme nous le verrons dans le chapitre 2.

L'étude des occurrences du terme *epitêdeumata* chez les philosophes de l'Antiquité nous a également permis de mettre en évidence un usage typiquement platonicien de ce terme, en lien avec le devenir de l'âme. La contemplation et la pratique des belles occupations tiennent en effet une place particulière dans la tradition platonicienne, car elles contribuent directement à l'ascension de l'âme du philosophe vers l'intelligible et à sa divinisation. Les belles occupations sont ainsi un moyen privilégié pour les philosophes platoniciens d'atteindre le but de la philosophie : l'assimilation à dieu. Nous l'avons déjà dit, mais il convient de le répéter ici : la prise en compte des *epitêdeumata* dans l'étude de la philosophie néoplatonicienne se justifie d'autant plus que les occupations sont, pour les philosophes platoniciens, un moyen privilégié pour atteindre le but de la philosophie. En outre, le rôle des *epitêdeumata* dans l'ascension de l'âme explique en grande partie l'attention accordée par les philosophes néoplatoniciens à la vie quotidienne et au monde sensible. Si les occupations du philosophe sont un moyen de s'élever vers le divin, il convient de prêter attention à ces occupations et au quotidien dans lequel ces occupations prennent place. Une attention particulière sera accordée à cet usage spécifique du terme *epitêdeumata* dans l'étude des textes biographiques de notre corpus (chapitre 2) et dans l'étude des pratiques du corps, également liées à l'ascension de l'âme vers le divin (chapitre 3).

De même, si les occupations sont l'expression de la vertu ou le reflet de la disposition de l'âme, autre usage platonicien du terme *epitêdeumata*, il est tout à fait possible et même souhaitable, pour le philosophe, de prêter attention aux belles occupations. Objets d'imitation et de désir, les occupations du philosophe, lorsqu'elles sont belles, dirigent l'âme de celui qui les contemple vers l'intelligible. Que l'ascension de l'âme vers le divin se fasse par la pratique ou la contemplation des belles occupations, les usages platoniciens du terme *epitêdeumata* que nous venons de décrire justifient l'attention accordée par le philosophe à la vie quotidienne. De plus, notre étude des textes biographiques néoplatoniciens, qui prennent notamment pour objet les

occupations des philosophes telles que nous venons de les définir, est justifiée par l'importance des belles occupations dans le mode de vie philosophique, et en particulier, dans le contexte néoplatonicien, en vue de l'ascension de l'âme vers le divin. Plus que de simples anecdotes, ces faits et gestes des philosophes sont le reflet d'un mode de vie proprement philosophique. Vivre en philosophe implique un certain nombre d'occupations qui caractérisent la vie quotidienne des philosophes néoplatoniciens et les distingue des non-philosophes, ou des philosophes appartenant à d'autres écoles.

Quelles sont les occupations des philosophes néoplatoniciens ? Et à partir de quels textes peut-on les étudier ? Nous avons vu, dans ce premier chapitre, que les occupations avaient un rôle important dans le choix de vie philosophique, et nous verrons, dans le troisième chapitre, quelles sont les occupations des philosophes néoplatoniciens liées au corps. Le chapitre suivant, consacré à la présentation des textes biographiques néoplatoniciens, a pour objectif de justifier l'intérêt du discours biographique dans l'étude du mode de vie néoplatonicien et dans l'étude des occupations des philosophes néoplatoniciens, les deux choses étant liées, comme nous venons de le voir.

Chapitre 2 : Les vies de philosophes : genre littéraire, contexte éditorial et objectifs du discours biographique néoplatonicien

Introduction

Si l'importance des occupations quotidiennes (*epitêdeumata*) dans le mode de vie philosophique justifie leur prise en compte dans l'étude de la philosophie néoplatonicienne, pourquoi s'intéresser aux vies de philosophes en particulier ? Si ces occupations font partie intégrante du mode de vie philosophique, et participent notamment à l'assimilation de l'âme du philosophe au divin, quels textes choisir pour les étudier ? Les vies de philosophes ne sont pas les seuls textes à partir desquels nous aurions pu étudier les *epitêdeumata*. Le lien entre discours et mode de vie philosophique et la nécessité de mettre en pratique ce discours à travers un certain nombre d'occupations propres à ce mode de vie sont également visibles ailleurs. Néanmoins, l'évidence de ce lien apparaît clairement dans les textes biographiques, et les *epitêdeumata* y sont décrits avec beaucoup de précision et de manière incarnée. On y trouve non seulement une description du sage ou du mode de vie idéal, mais on y trouve aussi un appel à l'imitation, une exhortation à vivre selon le modèle décrit. Et en raison du caractère paradigmatique et protreptique des textes biographiques, les occupations quotidiennes des philosophes y sont particulièrement visibles. Les vies de philosophes sont un exemple concret et vivant de mise en pratique de cet idéal de vie philosophique.

Si les auteurs antiques de textes biographiques ont pour but de persuader le lecteur d'adopter un mode de vie philosophique, comme Plutarque l'affirme explicitement au début de sa *Vie de Périclès*, la description des occupations faisant partie de ce mode de vie en est d'autant plus précise et percutante[1]. Elle n'en est pas pour autant plus fidèle, mais notre étude ne porte pas sur la valeur historique des propos biographiques. Ce qui nous intéresse, dans ce travail, c'est

[1] Pour Plutarque, en effet, la vie et les actions vertueuses (τοῖς ἀπ' ἀρετῆς ἔργοις) des grands hommes sont dignes d'être contemplées (θεωρεῖν), et l'objectif principal du discours biographique est précisément de pousser le lecteur à l'imitation (μίμησιν) de ces modèles : « Ces spectacles, ce sont les actions inspirées par la vertu, qui font naître chez ceux qui en prennent connaissance une émulation et une ardeur qui les poussent à les imiter » (Plutarque, *Périclès*, 1, 4). Voir aussi *Périclès*, 2, 2-3 : « La vertu, au contraire, par les actes qu'elle inspire, nous dispose aussitôt non seulement à admirer les belles actions, mais en même temps à rivaliser avec ceux qui les ont accomplies. Des biens qui viennent de la fortune nous aimons la possession et la jouissance, mais ceux qui viennent de la vertu, nous aimons les mettre en action ». Plutarque note ici non seulement l'intérêt du discours biographique pour la présentation d'un mode de vie idéal, mais aussi et surtout pour la mise en pratique de ce mode de vie par le lecteur, dès lors que la lecture de ces vies le pousse à imiter et à dépasser le modèle décrit. Tel est, pour Plutarque, l'objectif de l'écriture de ces *Vies* (*Périclès*, 2, 5)

avant tout le mode de vie idéal ou exemplaire défendu par les auteurs étudiés et les exemples de concrétisation de cet idéal. L'usage de la rhétorique et la stylisation littéraire des textes biographiques renforce au contraire l'exemplarité du mode de vie idéal présenté et éloigne la description du sage d'un portrait objectif ou historique. La description du modèle, plutôt que la fidélité, vise la persuasion. Le discours biographique cherche à convaincre le lecteur de la pertinence du modèle, dont l'exemplarité doit pousser le lecteur à l'imiter et à le dépasser[2].
De même, la pertinence de ce mode de vie idéal n'est pas questionnée. On pourrait en effet se poser la question des échecs dans l'apprentissage et la mise en œuvre de ce mode de vie idéal présentée dans les textes de notre corpus. Certains contre-exemples, présents notamment dans la *Vie de Plotin*, mais aussi et surtout dans les *Vies de philosophes et de sophistes* d'Eunape de Sardes et dans l'*Histoire philosophique* de Damascius, pourraient aller dans le sens d'une critique ou du moins d'un questionnement de ce mode de vie idéal, mais ces échecs sont surtout mis en évidence par les auteurs de notre corpus pour montrer, par contraste, ce que doit être le mode de vie idéal. C'est dans cette perspective, tout du moins, que nous les présentons. La critique de ce mode de vie idéal serait un autre travail.

Dans ce deuxième chapitre, nous souhaitons présenter le corpus de textes que nous avons choisi pour l'étude de ces occupations, qui nous occupera dans le chapitre suivant. Selon nous, la prise en compte de ce corpus de textes biographiques est importante pour l'étude des occupations des philosophes néoplatoniciens, et donc pour la compréhension du néoplatonisme comme manière de vivre. Les textes biographiques de notre corpus sont en effet l'une des sources d'information importantes concernant les occupations (*epitêdeumata*) des philosophes néoplatoniciens.

Quel est le statut des éléments biographiques transmis par ces textes ? Quels sont les différents biais qui existent et justifient l'accentuation des auteurs sur tel ou tel élément biographique ? Et dans quel but les auteurs écrivent-ils la vie de ces philosophes ? Avant d'étudier les passages clés de ces textes concernant les pratiques du corps (chapitre 3), nous souhaitons présenter ici le contexte éditorial et le statut littéraire de ces différents ouvrages, parfois très différents. Chaque texte du corpus est, du point de vue de la forme littéraire et du contexte, différent des autres. Ainsi, lorsque Damascius affirme ne pas vouloir chanter des béatitudes à propos de son

[2] Sur le caractère agonistique de l'imitation du modèle dans l'Antiquité, voir *Ibid.*, 2, 2. Il ne s'agit pas, pour celui qui imite, de n'être qu'une pâle copie, mais de rivaliser (ζηλοῦσθαι) avec celui qu'il imite. De l'imitation à l'émulation, il n'y a qu'un pas, ce que vise, précisément, la dynamique de l'imitation à l'œuvre dans le corpus de textes biographiques de l'Antiquité.

maître Isidore, il est tout à fait conscient de cette différence de style littéraire entre son récit de la vie d'Isidore et l'éloge funèbre de Proclus écrit par Marinus[3]. En outre, nous mettrons en évidence les différents objectifs poursuivis par les auteurs, ainsi que leur posture d'auteur, afin de replacer les éléments biographiques transmis dans un contexte plus large et de bien comprendre les différents enjeux de chaque discours biographique. Tel est le premier enjeu de cette présentation du corpus biographique néoplatonicien, étape préparatoire à l'étude des occupations qui y sont décrites.

Deuxième enjeu de cette présentation de notre corpus : montrer le caractère paradigmatique des textes biographiques néoplatoniciens et la dimension pratique du mode de vie idéal véhiculé par ce type de discours qui porte sur le sage. Si ces textes véhiculent l'image du philosophe idéal et permettent donc de reconstruire le mode de vie idéal défendu par les philosophes néoplatoniciens, ils ont également une dimension pratique assez forte. Ils décrivent de manière concrète le mode de vie idéal, à partir d'exemples vivants ou historiques, et accordent de ce fait une place importante aux occupations des philosophes décrits. Ces deux dimensions des textes biographiques, paradigmatique et pratique, justifient ainsi leur prise en compte pour notre objet d'études. Ils offrent au lecteur, et à l'historien de la philosophie, une image concrète du mode de vie idéal, et permettent ainsi de reconstituer les différentes ocupations des philosophes néoplatoniciens.

Troisième et dernier enjeu de ce chapitre : confirmer la fonction d'*exemplum* des textes biographiques néoplatoniciens, et leur caractère protreptique[4]. Si ces textes offrent, à travers une ou plusieurs figures exemplaires, un modèle de sagesse, en quoi ces textes exhortent-ils également le lecteur à imiter ce modèle ? A travers l'analyse de l'ensemble du corpus biographique néoplatonicien, nous souhaitons interroger la place du discours biographique dans l'exhortation à vivre en philosophe et son rôle, de ce fait, dans la conversion au mode de vie

[3] Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 6 (5A) (passage cité et commenté plus bas, p. 321).

[4] Le caractère protreptique du discours biographique a été récemment mis en évidence par C. A. Mihai dans le cas du texte biographique de Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, mais aussi par D. O'Meara à propos du texte de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien*, par G. Clark concernant la *Vie de Plotin* et *Sur le mode de vie pythagoricien*, et, de manière plus générale, par R. Goulet, à partir de l'ensemble du corpus biographique tardo-antique : R. Goulet, « Les vies de philosophes dans l'Antiquité tardive et leur portée mystérique », *art. cit.*, p. 162-165 ; « Les vies de philosophes de l'Antiquité tardive », *art. cit.*, p. 19-23 ; C. I. Mihai, « Protreptic and Biography: The Case of Marinus's *Vita Procli* », dans O. Alieva, A. Kotzé et S. Van der Meeren (eds.), *When Wisdom Calls. Philosophical Protreptic in Antiquity*, Turnhout, Brepols, 2018, p. 387-405 ; D. O'Meara, *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 34-35 ; G. Clark, « Philosophic Lives and the Philosophic Life. Porphyry and Iamblichus », *art. cit*.

philosophique[5]. Si, comme le suggère P. Hadot, « tous les philosophes antiques, chacun à leur manière, cherchent à s'immiscer dans la conduite de la vie quotidienne de leurs disciples, afin de changer leur mode de vie »[6], en quoi le discours biographique est-il un moyen, pour les philosophes néoplatoniciens, d'exhorter le lecteur à se convertir au mode de vie philosophique ?

La présentation des textes biographiques faisant partie de notre corpus, et d'un sixième texte que nous avons finalement écarté de notre corpus, prendra la forme suivante : nous présenterons tour à tour, la *Vie de Plotin* et la *Vie de Pythagore*, ouvrages écrits par Porphyre à la fin du IIIe et au début du IVe siècle ; *Sur le mode de vie pythagoricien*, ouvrage écrit par Jamblique entre la fin du IIIe et le début du IVe siècle ; les *Vies de philosophes et de sophistes*, ouvrage écrit par Eunape de Sardes au début du Ve siècle ; *Proclus ou sur le bonheur*, écrit par Marinus à la fin du Ve siècle ; et l'*Histoire philosophique*, écrite par Damascius au début du VIe siècle. Le contexte éditorial de ces textes, écrits par des philosophes néoplatoniciens de la fin du IIIe siècle au début du VIe siècle, sera rappelé. Un accent particulier sera mis sur le genre littéraire auquel ces textes appartiennent et le type de discours qu'ils mettent en œuvre, ainsi que les objectifs, biographiques ou non, poursuivis par les différents auteurs. Pour chacun des textes, nous justifierons ainsi sa pertinence pour l'étude de la philosophie comme manière de vivre, l'ensemble des textes offrant à l'historien de la philosophie un vaste panorama du mode de vie néoplatonicien idéal.

[5] Sur cette hypothèse, voir G. Fowden, *Pagan Philosophers in Late Antique Society*, *op. cit.*, p. 255-258. G. Fowden établit ici, à partir des exemples de conversion décrits dans les textes biographiques néoplatoniciens notamment, que la conversion à la philosophie passe principalement par la rencontre avec un maître, mais peut également passer par la lecture. Notre hypothèse consiste à dire que la lecture des textes biographiques de notre corpus peut être un moyen de conversion à la philosophie.
[6] P. Hadot, « La philosophie comme éducation des adultes », *art. cit.*, p. 181.

1. Porphyre, *Vie de Plotin*

Le premier texte biographique de notre corpus a été écrit par Porphyre, disciple de Plotin, vers 301, soit une trentaine d'années après la mort de son maître. Dans ce texte introductif à l'édition porphyrienne des *Ennéades*, nous verrons tout d'abord que Porphyre met l'accent à plusieurs reprises sur des éléments proprement éditoriaux (composition des traités par Plotin, relecture et mise en ordre par Porphyre, etc.). La présentation de ce contexte éditorial du texte de Porphyre explique certains éléments biographiques présents dans la *Vie de Plotin*, en particulier tout ce qui concerne l'écriture de Plotin et l'atmosphère de ses cours, ainsi que le lien entre son enseignement oral et ses écrits. En tant qu'introduction aux *Ennéades* et à la philosophie de Plotin, nous verrons ensuite que la *Vie de Plotin* est également un texte visant à défendre Plotin et à promouvoir son œuvre. Cet enjeu permet de comprendre, là encore, certains éléments biographiques choisis par Porphyre pour défendre l'œuvre de Plotin, dans un contexte parfois polémique. Enfin, si Porphyre défend l'auteur des *Ennéades* et son œuvre, nous verrons que la *Vie de Plotin* illustre et défend également, à travers l'exemple de la vie de Plotin, un idéal de vie philosophique.

1.1 Un texte introductif expliquant la genèse des *Ennéades*

Si l'introduction aux *Ennéades* est un discours biographique[7], l'auteur y faisant effectivement le récit de la vie de Plotin[8], le texte de Porphyre est aussi et peut-être avant tout une notice introductive à l'édition par Porphyre des traités de Plotin[9]. L'auteur y présente en effet de

---

[7] Pour une définition du discours biographique, voir notre introduction, p. 35-36, qui rappelle l'importance des récits de vie dans l'Antiquité tardive. La définition est large et se distingue de la définition d'un genre littéraire précis (voir note 117 p. 36). C'est pourquoi nous ne parlons pas de biographie, mais de discours biographique, qui peut prendre des formes littéraires diverses.

[8] Pour une reconstitution de la biographie de Plotin à partir des indications biographiques données par Porphyre dans la *Vie de Plotin*, voir L. Brisson, « Plotin : une biographie », dans L. Brisson et *al*. (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 2, Paris, Vrin, 1992, p. 1-29. La présentation succincte de la *Vie de Plotin* que nous proposons ici n'a pas pour objectif de présenter les différents éléments biographiques de ce texte, comme L. Brisson a pu le faire, mais de mettre en évidence certains éléments du contexte éditorial qui nous paraissent importants pour comprendre les objectifs du biographe, en particulier la présentation par Porphyre d'un mode de vie exemplaire.

[9] Un retour en arrière sur l'histoire du livre et les pratiques éditoriales de l'Antiquité permet de mieux comprendre ce double objectif du texte de Porphyre. Faire figurer une biographie de l'auteur d'un texte en introduction à l'édition de son texte est en effet une pratique courante dans l'Antiquité, comme cela se fait encore parfois aujourd'hui. Il n'y a donc rien d'extraordinaire ici dans l'entreprise de Porphyre. Les exemples d'une telle pratique éditoriale sont nombreux, comme le montrent par exemple les nombreuses vies d'Aristote qui précédaient l'édition des écrits du Stagirite, ou encore les *Vies et doctrines des philosophes illustres* de Diogène Laërce, qui font alterner biographie et doxographie, la vie du philosophe précédant presque toujours le résumé de sa doctrine et la liste de ses ouvrages. Chez les auteurs néoplatoniciens, la vie de Pythagore précède l'exposé de sa doctrine dans la série de dix

manière très détaillée la genèse des écrits de Plotin et l'ordre dans lequel il a décidé de présenter ceux-ci[10]. Le double objectif, biographique et éditorial, se retrouve notamment dans le titre du texte, que l'on a souvent tendance à réduire au seul aspect biographique. Le titre complet est le suivant : *Sur la vie de Plotin et la mise en ordre de ses livres* (Περὶ τοῦ Πλωτίνου Βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ). Si l'on suit ce double objectif de Porphyre, on peut diviser la *Vie de Plotin* en deux parties[11] : la première partie, jusqu'au chapitre 23 inclus, comporte le récit de la vie de Plotin (ὁ Πλωτίνου ἱστόρηται βίος), tandis que les trois derniers chapitres (24-26) reviennent sur la mise en ordre (τάξις dans le titre, διάταξις au chapitre 24[12]) des livres de Plotin par Porphyre.

1.1.1 La mise en ordre des traités de Plotin

En tant qu'éditeur des traités de Plotin, Porphyre a modifié l'ordre de ses traités, passant d'un ordre chronologique, qu'il présente dans les chapitres 4 à 6 de la *Vie de Plotin*, à un ordre systématique, qu'il détaille et justifie dans les chapitres 24 à 26 de l'introduction aux *Ennéades*. Les lignes suivantes marquent le début de cette présentation de l'ordre systématique des *Ennéades*, et donc le début de la partie proprement éditoriale de la *Vie de Plotin* :

> Voilà donc achevé notre récit de la vie de Plotin. Et comme lui-même nous a confié le soin de mettre en ordre et de corriger ses traités – je lui avais promis de son vivant de me charger de cette tâche et j'en avais pris l'engagement auprès des autres disciples –, j'ai d'abord décidé de ne pas laisser dans l'ordre chronologique ces écrits qui avaient été produits pêle-mêle, et imitant Apollodore d'Athènes qui a rassemblé les œuvres

---

ouvrages *Sur le pythagorisme* de Jamblique. De même, la *Vie de Platon* précède le *Commentaire sur l'Alcibiade* d'Olympiodore, ce qui s'explique par la première position de l'*Alcibiade* dans l'ordre de lecture des dialogues platoniciens dans l'école d'Alexandrie.

[10] Sur le double objectif, biographique et éditorial, de Porphyre, voir R. Goulet, « Le plan de la *Vita Plotini* », dans L. Brisson et *al*. (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 2, *op. cit*., p. 77-78.

[11] Pour une présentation plus détaillée du plan de la *Vie de Plotin*, voir R. Goulet, « Le plan de la *Vita Plotini* », *art. cit.* Pour R. Goulet, le « véritable exposé biographique » commence au début du chapitre 3, tandis que les deux premiers chapitres offrent des « considérations préliminaires » (p. 79). R. Goulet note toutefois que la manière d'écrire de Porphyre, « au fil de la plume » (p. 80), ne lui permet pas de tenir un ordre chronologique ferme de bout en bout de la partie biographique de la *Vie de Plotin :* « Tout porte à croire que nous lisons un texte écrit au fil de la plume, où les souvenirs se succèdent par association d'idées, avec des digressions, des anticipations fâcheuses, des reprises. La maladie finale et la mort de Plotin sont racontées trop vite, la liste chronologique des écrits est amenée sans préparation au terme d'une digression sur le pacte. On ne lit ni introduction ni conclusion. La progression chronologique ne se laisse pressentir qu'au début du chapitre 3 » (p. 84-85).

[12] Porphyre, *Vie de Plotin*, 24, 2.

d'Epicharme le comique en dix volumes, et Andronicus le péripatéticien qui a réuni en traités les écrits d'Aristote et de Théophraste, j'ai procédé de la façon suivante : me retrouvant avec cinquante-quatre traités de Plotin, je les ai répartis en six *Ennéades* - ravi d'associer à la perfection du nombre six le nombre neuf -, et je les ai réunis en donnant la première place aux questions les plus faciles[13].

La présentation de l'ordre systématique dans lequel Porphyre a décidé d'éditer les traités de Plotin fait écho, selon Porphyre, à la pratique d'éditeurs tels qu'Apollodore d'Athènes, qui classa les comédies d'Epicharme de Syracuse, et d'Andronicus de Rhodes, qui classa les œuvres d'Aristote et de Théophraste. Porphyre s'inscrit donc dans une démarche éditoriale qui consiste à présenter les différents écrits d'un auteur dans un ordre non pas chronologique, mais systématique, démarche que l'on retrouve chez différents auteurs de l'époque, parmi lesquels Galien[14]. Porphyre, quant à lui, explique avoir regroupé, dans la première *Ennéade*, les questions les plus faciles (τοῖς ἐλαφροτέροις προβλήμασιν), c'est-à-dire, comme il le précise ensuite, les questions éthiques ou morales (τὰ ἠθικώτερα)[15]. La suite du texte précise le contenu des *Ennéades* suivantes. La deuxième et la troisième *Ennéade* regroupent les écrits qui portent sur la nature (τῶν φυσικῶν), c'est-à-dire sur le monde sensible et ce qui s'y rattache (τὰ περὶ κόσμου καὶ τὰ τῷ κόσμῳ ἀνήκοντα περιέχει)[16]. La quatrième *Ennéade* contient les traités qui portent sur l'âme (τὰ περὶ ψυχῆς εἴληχε συγγράμματα)[17]. La cinquième *Ennéade* contient les livres qui portent sur l'Intellect (τὰς περὶ νοῦ)[18]. Quant à la sixième *Ennéade*, Porphyre ne

---

[13] *Ibid.*, 24, 1-16 : Τοιοῦτος μὲν οὖν ὁ Πλωτίνου ἡμῖν ἱστόρηται βίος. Ἐπεὶ δὲ αὐτὸς τὴν διάταξιν καὶ τὴν διόρθωσιν τῶν βιβλίων ποιεῖσθαι ἡμῖν ἐπέτρεψεν, ἐγὼ δὲ κἀκείνῳ ζῶντι ὑπεσχόμην καὶ τοῖς ἄλλοις ἑταίροις ἐπηγγειλάμην ποιῆσαι τοῦτο, πρῶτον μὲν τὰ βιβλία οὐ κατὰ χρόνους ἐᾶσαι φύρδην ἐκδεδομένα ἐδικαίωσα, μιμησάμενος δ' Ἀπολλόδωρον τὸν Ἀθηναῖον καὶ Ἀνδρόνικον τὸν Περιπατητικόν, ὧν ὁ μὲν Ἐπίχαρμον τὸν κωμῳδιογράφον εἰς δέκα τόμους φέρων συνήγαγεν, ὁ δὲ τὰ Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου εἰς πραγματείας διεῖλε τὰς οἰκείας ὑποθέσεις εἰς ταὐτὸν συναγαγών· οὕτω δὴ καὶ ἐγὼ νδ ὄντα ἔχων τὰ τοῦ Πλωτίνου βιβλία διεῖλον μὲν εἰς ἓξ ἐννεάδας τῇ τελειότητι τοῦ ἓξ ἀριθμοῦ καὶ ταῖς ἐννεάσιν ἀσμένως ἐπιτυχών, ἑκάστῃ δὲ ἐννεάδι τὰ οἰκεῖα φέρων συνεφόρησα δοὺς καὶ τάξιν πρώτην τοῖς ἐλαφροτέροις προβλήμασιν. Traduit par L. Brisson, dans Plotin, *Traités 51-54*. Porphyre, *Vie de Plotin*, Paris, GF, 2010. Pour le texte grec, nous suivons l'édition de P. Henry et H.-R. Schwyzer, *Plotini opera, editio minor,* 3 vols., Oxford, Clarendon Press, 1964-1982.

[14] Galien écrit lui-même un traité expliquant l'ordre de lecture approprié de ses traités pour un débutant souhaitant lire son œuvre. L'ordre donné par Galien à ses traités est explicitement pédagogique. Sur ce point, voir V. Boudon-Millot, « Notice », dans Galien, *Introduction générale ; Sur l'ordre de ses propres livres ; Sur ses propres livres ; Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2007, p. 7-8 et p. 11-23.

[15] Porphyre, *Vie de Plotin*, 24, 16-17.

[16] *Ibid.*, 24, 37-39 et 59-60.

[17] *Ibid.*, 25, 10-11.

[18] *Ibid.*, 25, 32-35.

mentionne pas explicitement l'objet sur lequel portent les livres qu'elle contient, mais la liste des traités est sans équivoque, les traités portant principalement sur l'Un, premier principe de la métaphysique plotinienne[19].

Selon l'auteur de la *Vie de Plotin*, l'ordre systématique donné aux traités de Plotin est pédagogique. L'indication de Porphyre concernant la facilité des questions morales signale d'emblée cette visée pédagogique. Que l'affirmation de Porphyre sur la facilité des premiers traités de Plotin corresponde ou non à la réalité[20], l'ordre de lecture des traités de Plotin proposé par Porphyre rappelle l'ordre de lecture des dialogues de Platon tel qu'il sera suivi et systématisé par les néoplatoniciens ultérieurs[21]. Les écoles néoplatoniciennes d'Athènes et d'Alexandrie proposaient en effet à leurs élèves un cursus d'études très précis, suivant l'ordre de lecture des dialogues de Platon, et permettant aux élèves de progresser dans la pratique des vertus et de s'élever vers la contemplation du divin. Les élèves commençaient par la lecture de l'*Alcibiade*, qui a pour sujet la connaissance de soi, et terminaient par la lecture du *Parménide*, passant ainsi de considérations éthiques à des considérations métaphysiques. Même si Plotin lui-même ne semblait pas proposer à ses élèves de cursus d'études fondé sur un programme précis, l'ordre de lecture des traités de Plotin proposé par Porphyre semble suivre un objectif similaire à celui des cursus d'études des néoplatoniciens ultérieurs[22]. Suite aux questions éthiques ou morales regroupées dans la première *Ennéade*, les *Ennéades* suivantes invitent le lecteur à connaître, l'un après l'autre, les différents degrés de réalités, suivant, de bas en haut, l'ordre de la métaphysique plotinienne : partant des réalités sensibles (deuxième et troisième *Ennéades*), le lecteur se tourne ensuite vers l'âme (quatrième *Ennéade*), puis vers l'Intellect (cinquième *Ennéade*), et enfin vers l'Un (sixième et dernière *Ennéade*)[23]. Cet ordre

---

[19] *Ibid.*, 26, 2-27.

[20] Sur le débat concernant la prétendue facilité de certains traités de Plotin, et la nature rhétorique des propos de Porphyre à ce propos, voir M.-O. Goulet-Cazé, « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* », dans L. Brisson *et al*. (eds.), *Porphyre*, *La Vie de Plotin*, vol. 1, Paris, Vrin, 1982, p. 304.

[21] Sur l'ordre de lecture des dialogues platoniciens dans les écoles néoplatoniciennes, voir A.-J. Festugière, « L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve-VIe siècles », *Museum Helveticum*, vol. 26, 1969, p. 281-296 [repris dans *Etudes de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 535-550] ; L. G. Westerink, J. Trouillard et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1990, p. XLIII-LVI.

[22] M.-O. Goulet-Cazé, « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* », *art. cit*., p. 241.

[23] Sur l'ordre des *Ennéades*, et le progrès spirituel que cet ordre suggère, voir E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 1999 [1ère édition Paris, Boivin, 1928], p. 9-10 ; P. Hadot, « La métaphysique de Porphyre », dans H. Dörrie, J.-H. Waszink, W. Theiler et *al*. (eds.), *Porphyre*, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique, 1966, p. 128 : « La première *Ennéade* rassemble les traités qui ont un caractère éthique : ils sont destinés à une purification initiale. La seconde et la troisième *Ennéades* correspondent à la partie physique de la philosophie. Les quatrième, cinquième et sixième *Ennéades* ont pour objet les choses divines : l'âme, l'Intelligence et l'Un : elles correspondent

systématique des traités de Plotin met ainsi en évidence le cheminement de l'âme du philosophe qui, par elle-même, va se détacher du monde sensible pour se tourner vers le monde intelligible de la contemplation et s'unir au Premier Principe de la métaphysique plotinienne, l'Un.

1.1.2 L'écriture de Plotin

La présentation par Porphyre de l'ordre systématique des *Ennéades* n'est pas le seul élément de type éditorial présent dans la *Vie de Plotin*. De nombreux détails biographiques présents dans la première partie de la *Vie de Plotin* et choisis par Porphyre sont en effet liés à l'écriture par Plotin des traités qui constitueront les *Ennéades*. Ces éléments biographiques sont dispersés tout au long des différents chapitres de la *Vie de Plotin*. Cette insistance récurrente de Porphyre sur l'écriture de Plotin lui permet notamment de mettre l'accent sur le travail de relecture et de correction qu'il a dû opérer sur le texte original de Plotin, mais aussi de préparer le lecteur de la *Vie de Plotin* à la lecture des *Ennéades*, en les invitant à se tourner eux-mêmes vers le sens du texte de Plotin.

Premièrement, Porphyre nous apprend que l'écriture de Plotin était fautive[24], justifiant ainsi son travail de relecture de chaque traité (ἕκαστον τῶν βιβλίων διερχόμενοι) et de correction (διορθοῦν) en vue de l'édition des *Ennéades*[25]. Au début du chapitre 8, Porphyre précise les fautes récurrentes de Plotin : son orthographe, sa manière d'écrire d'un seul trait, sans jamais se relire[26], et son attachement au sens plutôt qu'à la forme du texte. Concluant le chapitre 7, consacré à la présentation des auditeurs de Plotin, Porphyre signale sa propre présence aux côtés

---

à l'époptique. (…) Porphyre est donc fidèle à cet ordre : éthique, physique, métaphysique (ou théologie ou époptique), qui était traditionnel dans tout un courant du moyen-platonisme ». Sur ce mouvement de conversion de l'âme du monde sensible vers l'Un, en passant par l'Âme et l'Intellect, chez Plotin, voir D. O'Meara, *Plotin. Une introduction aux* Ennéades, *op. cit.*, p. 118-122.

[24] Sur cet aspect de l'écriture de Plotin, voir Porphyre, *Vie de Plotin*, 7, 49 - 8, 8 ; 8, 16-17 ; 13, 1-5 ; 19, 21-27 ; 20, 4-9 ; 26, 37-39. Ces différentes remarques viennent soit de Porphyre lui-même, soit de Longin. Pour un état de la recherche sur la manière d'écrire de Plotin, le peu de soin qu'il portait à l'écriture, son absence de relecture, mais aussi son style concis (*Vie de Plotin*, 14, 1-2 et 17-18), voir C. D'Ancona, « Plotin », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 5a, *op. cit.*, p. 896-899. On retrouve, chez Eunape de Sardes, une appréciation similaire du style d'écriture de Plotin : *Vies de philosophes et de sophistes*, IV 10 (9, 12-14).

[25] Porphyre, *Vie de Plotin*, 26, 37-39 : « A présent, nous allons essayer, en relisant chaque livre, d'y ajouter une ponctuation et de corriger les fautes. » Νυνὶ δὲ πειρασόμεθα ἕκαστον τῶν βιβλίων διερχόμενοι τάς τε στιγμὰς αὐτῶν προσθεῖναι καὶ εἴ τι ἡμαρτημένον εἴη κατὰ λέξιν διορθοῦν· Sur la nécessaire correction des textes de Plotin par Porphyre, voir aussi *Vie de Plotin*, 7, 51 et 24, 2-3.

[26] Sur cette manière d'écrire de Plotin, sans jamais se relire, voir D. O'Brien, « Comment écrivait Plotin ? Etudes sur *Vie de Plotin* 8, 1-4 », dans L. Brisson et *al.* (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 1, *op. cit.*, p. 329-367.

de Plotin à Rome. La mention de son rôle d'éditeur des traités de Plotin l'amène alors à faire une digression sur la manière d'écrire de Plotin[27], avant de poursuivre et terminer sa présentation des auditeurs de Plotin, au chapitre 9. C'est à l'occasion de cette digression qu'il mentionne pour la première fois les nécessaires corrections qu'il doit apporter aux écrits de Plotin :

> Il me compta moi aussi Porphyre de Tyr, parmi ses plus proches collaborateurs, moi à qui il demandait même de corriger ses traités. Car, lorsqu'il avait écrit, Plotin ne supportait jamais de recopier ce qu'il avait écrit ; en fait, il n'arrivait même pas à relire en entier ce qu'il avait écrit, parce que sa vue ne le lui permettait pas. Il écrivait sans chercher à bien former ses lettres, à séparer clairement les mots, et à se soucier de l'orthographe, mais en s'attachant au sens seulement. Et il garda jusqu'à la fin de sa vie cette façon de faire qui nous étonnait tous[28].

Dans cet extrait, Porphyre met en évidence la négligence de Plotin vis-à-vis de l'orthographe (τῆς ὀρθογραφίας) et de la calligraphie. Il ne cherchait pas à bien former ses lettres (οὔτε εἰς κάλλος ἀποτυπούμενος τὰ γράμματα), ni à séparer clairement les mots (οὔτε εὐσήμως τὰς συλλαβὰς διαιρῶν), ce qui justifie notamment le travail de Porphyre sur la ponctuation[29]. Ce passage fait également écho aux fautes de prononciation évoquées par Porphyre dans un autre passage de la *Vie de Plotin*, et qui se retrouvent dans ses écrits[30].

Si ces indications de Porphyre sur le style de Plotin justifient son travail de relecture et de correction (διορθοῦν) des textes de Plotin, Porphyre construit également dans cet extrait une certaine image de Plotin par l'explication philosophique qu'il donne de cette négligence. Pour Porphyre, en effet, cette négligence s'explique par l'attachement de Plotin au sens (τοῦ νοῦ)

---

[27] Porphyre, *Vie de Plotin*, 8.

[28] *Ibid.*, 7, 49 - 8, 8 : Ἔσχε δὲ καὶ ἐμὲ Πορφύριον Τύριον ὄντα ἐν τοῖς μάλιστα ἑταῖρον, ὃν καὶ διορθοῦν αὐτοῦ τὰ συγγράμματα ἠξίου. Γράψας γὰρ ἐκεῖνος δὶς τὸ γραφὲν μεταλαβεῖν οὐδέποτ' ἂν ἠνέσχετο, ἀλλ' οὐδὲ ἅπαξ γοῦν ἀναγνῶναι καὶ διελθεῖν διὰ τὸ τὴν ὅρασιν μὴ ὑπηρετεῖσθαι αὐτῷ πρὸς τὴν ἀνάγνωσιν. Ἔγραφε δὲ οὔτε εἰς κάλλος ἀποτυπούμενος τὰ γράμματα οὔτε εὐσήμως τὰς συλλαβὰς διαιρῶν οὔτε τῆς ὀρθογραφίας φροντίζων, ἀλλὰ μόνον τοῦ νοῦ ἐχόμενος καί, ὃ πάντες ἐθαυμάζομεν, ἐκεῖνο ποιῶν ἄχρι τελευτῆς διετέλεσε.

[29] *Ibid.*, 26, 37-39.

[30] *Ibid.*, 13, 1-5 : « Dans ses cours, il s'exprimait avec aisance et il avait une grande facilité pour trouver des arguments et les élaborer comme il convenait. Mais il faisait des fautes en parlant ; il disait non pas *anamimnêsketai*, mais *anamnêmisketai*, et il prononçait d'autres mots avec des fautes qui se retrouvaient dans ses écrits. » Γέγονε δ' ἐν ταῖς συνουσίαις φράσαι μὲν ἱκανὸς καὶ εὑρεῖν καὶ νοῆσαι τὰ πρόσφορα δυνατώτατος, ἐν δέ τισι λέξεσιν ἁμαρτάνων· οὐ γὰρ ἂν εἶπεν «ἀναμιμνήσκεται», ἀλλὰ «ἀναμνημίσκεται», καὶ ἄλλα τινὰ παράσημα ὀνόματα ἃ καὶ ἐν τῷ γράφειν ἐτήρει.

des mots qu'il emploie. Il est important de noter que le terme utilisé par Porphyre pour désigner le sens recherché avant tout par Plotin correspond au terme employé pour désigner l'Intellect (νοῦς), réalité vers laquelle Plotin est tourné tout au long de sa vie philosophique[31]. L'attachement de Plotin au sens des mots, par opposition au style, à la formulation ou à l'expression, voire à l'aspect matériel de l'écriture, peut également faire écho à la distinction entre l'âme et le corps, et l'attention plus forte accordée à la première en raison de sa supériorité ontologique[32]. Ce qui importe par-dessus tout, pour le philosophe, c'est le sens des mots, mais aussi la vie intellective ou noétique, une vie tournée vers l'Intellect et les réalités intelligibles, par opposition au corps et aux réalités sensibles.

Cet attachement de Plotin au sens des mots qu'il emploie participe à la construction, par Porphyre, de l'image d'un Plotin philosophe, et non philologue. Ainsi, Longin est qualifié par Plotin de philologue (φιλόλογος), par contraste avec le philosophe (φιλόσοφος)[33]. Plotin s'oppose ainsi à ceux qui aiment le beau style et le beau langage[34]. Le philologue, par opposition au philosophe, se concentre, dans son discours mais aussi dans l'exégèse d'un texte, sur l'expression et la lettre (λέξις)[35], que Plotin, au contraire, tend à négliger. Plotin évite en effet toute mise en scène rhétorique (πάσης σοφιστικῆς σκηνῆς)[36], et privilégie un style simple et

---

[31] J. Pépin a déjà établi cette correspondance entre le passage qui vient d'être cité concernant l'attachement de Plotin au sens (*Ibid.*, 8, 6) et deux passages décrivant ce vers quoi Plotin était tendu en permanence (*Ibid.*, 8, 23 et 9, 17-18). Sur cette correspondance, voir J. Pépin, « Philologos/Philosophos (VP 14.18-20) », dans L. Brisson et *al*. (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 2, *op. cit*., p. 499.

[32] Sur ce point, voir notre chapitre consacré au rapport au corps dans la philosophie néoplatonicienne, et sur la prudence, voire le mépris de Plotin vis-à-vis du soin accordé au corps.

[33] Porphyre, *Vie de Plotin*, 14, 18-20 : « "Longin est assurément un bon connaisseur de la littérature, mais ce n'est pas un philosophe" ». «φιλόλογος μέν», ἔφη, «ὁ Λογγῖνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς». Sur l'opposition entre φιλόλογος et φιλόσοφος, voir l'étude de J. Pépin sur ces deux termes : « Philologos/Philosophos (VP 14.18-20) », *art. cit*. Bien que souvent utilisés en continuité et non en rupture, notamment chez Platon (p. 482-489), l'usage fait par Plotin de ces deux termes s'inscrit dans une autre tradition, qui les oppose (p. 490-493). Le φιλόλογος préfère les mots aux choses, contrairement au φιλόσοφος. Longin, qualifié par Plotin de φιλόλογος, s'intéressait particulièrement à la lettre des textes anciens qu'il commente, à leur style (p. 498), type d'exégèse qui contraste avec le souci de Plotin de dégager le sens des textes qu'il commente, que ce soit en classe ou dans ses écrits.

[34] Dans une lettre destinée à Porphyre et portant sur Plotin, Longin dénonce certains auteurs critiquant Plotin : « de toute évidence, c'est pour faire montre de leur esprit et de leur style (προελήλυθεν εὐστομίας τε καὶ εὐγλωττίας) que, dans le but de le ridiculiser, ils disent contre lui maintenant qu'il est un grand bavard, ailleurs que c'est un plagiaire et une autre fois qu'il pille jusqu'aux plus vils des êtres » (Porphyre, *Vie de Plotin*, 17, 20-24).

[35] C'est le cas de Phoebion, qui, selon Longin, « cherchait à se faire connaître par un style soigné plus que par l'exposé rigoureux de sa pensée » (οὗτος μὲν ἀπὸ τῆς ἐν τῇ λέξει κατασκευῆς γνωρίζεσθαι μᾶλλον ἢ τῆς ἐν τῇ διανοίᾳ συντάξεως ἀξιῶν), s'opposant ainsi à Plotin et Gentilianus Amélius (*Ibid.*, 20, 63-65).

[36] Dans son commentaire sur la lettre de Longin citée au chapitre 17, Porphyre revient sur les critiques adressées à Plotin (*Ibid.*, 17, 20-24), précisant à cette occasion l'absence de rhétorique dans le style d'écriture de Plotin : « le mépris qu'ils avaient pour lui tenait au fait qu'ils ne comprenaient pas ce qu'il

concis[37]. Tel est, probablement, le style particulier de Plotin auquel Longin fait référence à deux reprises[38]. Cette image de Plotin est renforcée, en effet, par les propos de Longin[39], commentés ensuite par Porphyre. Tous deux insistent sur la particularité du style de discours de Plotin, un style qui serait lié au caractère philosophique des recherches menées[40]. Porphyre construit ainsi, au fil des pages de la *Vie de Plotin*, l'image d'un philosophe, qui s'oppose à la figure du philologue, représenté notamment par Longin. On peut y voir une manière de prévenir le lecteur sur la manière de lire les traités de Plotin : lire les *Ennéades* non pas en philologue, mais en philosophe, en s'attachant au sens (νοῦς) du discours de Plotin, et non à la lettre (λέξις), c'est-à-dire aussi, reprenant le caractère pédagogique de la mise en ordre des traités de Plotin par Porphyre, en se tournant vers l'Intellect et les réalités intelligibles plutôt que vers le monde sensible.

---

disait, car il se gardait de toute mise en scène rhétorique et de toute enflure (τῷ πάσης σοφιστικῆς αὐτὸν σκηνῆς καθαρεύειν καὶ τύφου) » (*Ibid.*, 18, 4-6).

[37] Sur la concision et la simplicité du style de Plotin, voir en particulier *Ibid.*, 14, 1-2 ; 18, 21-22 ; 20, 78-80 ; 21, 17-18.

[38] *Ibid.*, 19, 36-38 ; 20, 79.

[39] *Ibid.*, 19, 35-42 : « " […] Oui, il m'est arrivé de te le dire aussi bien quand tu étais auprès de moi que quand tu étais à l'étranger ou que tu te trouvais à Tyr : je suis loin d'être d'accord avec la plupart des positions, mais le style de son écriture, la densité de ses pensées et la manière philosophique avec laquelle il mène ses recherches, voilà ce que chez cet auteur j'admire par-dessus tout, voilà ce qui me plaît, et je dirais que ceux qui mènent des recherches en philosophie doivent ranger ses ouvrages parmi les plus importants". » «Τοῦτο γὰρ οὖν καὶ παρόντι σοι καὶ μακρὰν ἀπόντι καὶ περὶ τὴν Τύρον διατρίβοντι τυγχάνω δήπουθεν ἐπεσταλκὼς ὅτι τῶν μὲν ὑποθέσεων οὐ πάνυ με τὰς πολλὰς προσίεσθαι συμβέβηκε· τὸν δὲ τύπον τῆς γραφῆς καὶ τῶν ἐννοιῶν τἀνδρὸς τὴν πυκνότητα καὶ τὸ φιλόσοφον τῆς τῶν ζητημάτων διαθέσεως ὑπερβαλλόντως ἄγαμαι καὶ φιλῶ καὶ μετὰ τῶν ἐλλογιμωτάτων ἄγειν τὰ τούτου βιβλία φαίην ἂν δεῖν τοὺς ζητητικούς.» Sur la particularité du style de Plotin d'après Longin, voir aussi *Ibid.*, 20, 68-71 : « " […] Mais ceux qui ont montré qu'ils prenaient au sérieux l'écriture comme activité en abordant un grand nombre de problèmes et en les traitant d'une manière personnelle, ce sont Plotin et Gentilianus Amélius. […]" » Οἱ δὲ καὶ πλήθει προβλημάτων ἃ μετεχειρίσαντο τὴν σπουδὴν τοῦ γράφειν ἀποδειξάμενοι καὶ τρόπῳ θεωρίας ἰδίῳ χρησάμενοι Πλωτῖνός εἰσι καὶ Γεντιλιανὸς Ἀμέλιος·

[40] Sur le style d'écriture philosophique de Plotin, repris par Porphyre et mis en évidence par Longin, dont Porphyre commente ici le texte, voir, notamment, *Ibid.*, 21, 9-18 : « Puis, après avoir dit d'Amélius qu'"il a choisi de marcher sur les traces de Plotin, et [que] sur la plupart des questions il s'en tient aux mêmes doctrines, mais [que], comme il se lance dans de longs développements et des explications contournées, il est entraîné vers un style opposé à celui de son maître", il a aussi fait mention de moi, Porphyre, qui alors n'en étais qu'au début de mon séjour auprès de Plotin, en écrivant : "leur ami et le nôtre, Basileus de Tyr qui a composé bon nombre d'écrits en prenant pour modèle Plotin". Il a écrit ces lignes parce qu'il avait bien remarqué que je me gardais complètement des explications contournées d'Amélius qui ne conviennent pas à la philosophie, et que, dans mes écrits, je prenais pour modèle le style de Plotin. » Εἰπὼν δὲ περὶ Ἀμελίου, ὅτι «κατ' ἴχνη μὲν τοῦ Πλωτίνου ἐβάδιζε, τῇ δὲ ἐξεργασίᾳ πολὺς ὢν καὶ τῇ τῆς ἑρμηνείας περιβολῇ πρὸς τὸν ἐναντίον ἐκείνῳ ζῆλον ὑπήγετο», ὅμως μνησθεὶς ἐμοῦ Πορφυρίου ἔτι ἀρχὰς ἔχοντος τῆς πρὸς τὸν Πλωτῖνον συνουσίας φησὶν ὅτι «ὁ δὲ κοινὸς ἡμῶν τε κἀκείνων ἑταῖρος Βασιλεὺς ὁ Τύριος οὐδ' αὐτὸς ὀλίγα πεπραγματευμένος κατὰ τὴν Πλωτίνου μίμησιν.» Συνέθηκε ταῦτα ὄντως κατιδών, ὅτι τῆς Ἀμελίου περιβολῆς τὸ ἀφιλόσοφον παντελῶς ἐφυλαξάμην καὶ πρὸς ζῆλον τὸν Πλωτίνου γράφων ἀφεώρων.

Ainsi, introduction aux *Ennéades* et discours sur la vie de Plotin se mêlent, y compris dans la première partie, biographique, du texte de Porphyre. Le texte est une véritable introduction aux *Ennéades*, dans laquelle Porphyre montre notamment comment Plotin fut amené à écrire, dans quel ordre et dans quelles circonstances il a écrit ses différents traités[41]. La mention du pacte de non-divulgation des doctrines d'Ammonius Saccas[42], professeur de Plotin, puis la rédaction des premiers traités[43] et leur relecture par Porphyre[44] sont autant d'éléments supplémentaires sur lesquels Porphyre revient dans le but d'expliquer la genèse des *Ennéades*, avant de préciser, dans la deuxième partie de la *Vie de Plotin*, comment il a lui-même édité et mis en ordre les écrits de Plotin[45].

1.1.3 Les cours de Plotin

L'insistance de Porphyre sur le déroulement des cours de Plotin peut également s'expliquer par le contexte éditorial de la *Vie de Plotin*, en raison du lien que tisse Porphyre, tout au long de la partie biographique du texte, entre l'enseignement oral et les traités de Plotin[46]. Dans ce contexte éditorial, décrire l'enseignement de Plotin participe à introduire le lecteur aux *Ennéades*, qui reflètent le type de questions soulevées par les auditeurs à l'école de Plotin et l'atmosphère de ses cours[47].

1.1.3.1 L'atmosphère des cours de Plotin : un travail de recherche collectif

La manière d'enseigner de Plotin est probablement la dimension du mode de vie de Plotin la plus présente dans la *Vie de Plotin*. La lecture de la *Vie de Plotin* permet en effet de reconstituer assez fidèlement l'atmosphère de l'école de Plotin[48].

---

[41] *Ibid.*, 4-6.
[42] *Ibid.*, 3.
[43] *Ibid.*, 4.
[44] *Ibid.*, 7, 49-51 ; 26, 37-39.
[45] *Ibid.*, 24-26.
[46] Sur le lien entre les écrits de Plotin et ses cours, voir *Ibid.*, 4, 9-11 ; 5, 5-7 ; 5, 60-61 ; 16, 9-11 ; 18, 8-20.
[47] Sur l'atmosphère des cours de Plotin, voir, notamment, *Ibid.*, 1, 13-14 ; 7 ; 8, 7-19 ; 9 ; 13, 1-2 ; 13, 5-17 ; 14, 10-17 ; 14, 20-25 ; 16, 1-12 ; 18, 1-8.
[48] Sur l'école de Plotin à Rome, et la valeur documentaire de la *Vie de Plotin* concernant les pratiques scolaires de l'époque, voir M.-O. Goulet-Cazé, « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* », *art. cit.*, p. 231-327. Sur l'enseignement oral et écrit de Plotin, voir également A. Schniewind, *L'éthique du sage chez Plotin*, *op. cit.*, p. 57-65.

Tout d'abord, Porphyre nous apprend que les cours de Plotin sont ouverts à tous[49]. Et tous les auditeurs suivent le même cours, malgré leurs différences de niveau[50]. Plotin ne semble pas proposer, en effet, de cursus d'études fondé sur un programme que devraient suivre les élèves, année après année[51]. Les élèves de Plotin se répartissent, selon Porphyre, en deux groupes[52] : simples auditeurs (ἀκροατὰς), dont l'âge, le statut social et les connaissances sont hétérogènes, et disciples (ζηλωτὰς), qui maîtrisent les concepts centraux de la philosophie de Plotin et adhèrent au mode de vie philosophique[53]. Parmi les disciples, on peut distinguer les « assistants », qui aident Plotin dans sa tâche d'enseignement et ont une connaissance avancée de ses doctrines. C'est le cas d'Amélius et de Porphyre, qui prennent régulièrement en charge les tâches de réfutation que leur confie Plotin[54].

Le cours de Plotin s'adresse donc à tous, et prend la forme d'une recherche commune. Tous les auditeurs peuvent prendre part à la réflexion qui a lieu, comme le rapporte Porphyre :

> Plotin, lui, resta longtemps sans rien écrire, même si, dans ses cours, il s'inspirait de l'enseignement d'Ammonius. Ainsi continua-t-il, pendant dix ans en tout, à donner un enseignement à certains, sans rien écrire. Parce que Plotin exhortait ses auditeurs à le suivre dans sa recherche, le cours était plein de désordre et de discussions superflues, comme Amélius nous l'a raconté[55].

---

[49] Porphyre, *Vie de Plotin*, 1, 13-14. Sur le nombre et la variété des auditeurs de Plotin, voir les chapitres 7 et 9 de la *Vie de Plotin*.

[50] M.-O. Goulet-Cazé, « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* », *art. cit.*, p. 238. Sur les différents degrés d'implication de chacun des élèves de l'école, et donc les différents destinataires de l'enseignement de Plotin, voir A. Schniewind, *L'éthique du sage chez Plotin, op. cit*., p. 60-62.

[51] M.-O. Goulet-Cazé, « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* », *art. cit.*, p. 241. Sur la présentation du programme d'enseignement des écoles néoplatoniciennes, voir aussi p. 277-280. Sur l'ordre de lecture des dialogues de Platon en particulier, voir note 21 p. 195.

[52] Porphyre, *Vie de Plotin*, 7, 1-2 : « Des auditeurs, il en eut un grand nombre, mais comme disciples véritables, qui adhéraient à sa philosophie, il y avait […] » Ἔσχε δὲ ἀκροατὰς μὲν πλείους, ζηλωτὰς δὲ καὶ διὰ φιλοσοφίαν συνόντας […]. Sur le public varié qui assiste aux cours de Plotin, et la distinction entre auditeurs (ἀκροατὰς) et disciples fervents (ζηλωτὰς), voir M.-O. Goulet-Cazé, « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* », *art. cit*., p. 233-241.

[53] Sur ce point, et ce qui distingue les disciples des simples auditeurs, voir Porphyre, *Vie de Plotin*, 7, 31-51, que ce soit l'exemple de Rogatianus, ou, par opposition, le contre-exemple de Sérapion d'Alexandrie.

[54] Sur les tâches de réfutation confiées à Porphyre et Amélius par Plotin, voir Porphyre, *Vie de Plotin*, 15, 6-21 ; 16, 9-18 ; 17, 1-6 ; 18.

[55] *Ibid.,* 3, 32-38 : Πλωτῖνος δὲ ἄχρι μὲν πολλοῦ γράφων οὐδὲν διετέλεσεν, ἐκ δὲ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς· καὶ οὕτως ὅλων ἐτῶν δέκα διετέλεσε, συνὼν μέν τισι, γράφων δὲ οὐδέν. Ἦν δὲ ἡ διατριβή, ὡς ἂν αὐτοῦ ζητεῖν προτρεπομένου τοὺς συνόντας, ἀταξίας πλήρης καὶ πολλῆς φλυαρίας, ὡς Ἀμέλιος ἡμῖν διηγεῖτο.

Dans ce passage, Porphyre décrit l'atmosphère des cours de Plotin avant son arrivée à Rome, selon le témoignage d'Amélius. Le cours de Plotin (διατριβή) se caractérise par la participation des auditeurs (τοὺς συνόντας) à la recherche (ζητεῖν) de Plotin, participation que Plotin encourage (προτρεπομένου). Cette recherche menée en commun se traduit par un certain désordre (ἀταξίας) et des discussions jugées superflues (φλυαρίας) par Porphyre. Porphyre nous apprend également que Plotin s'inspirait dans ses cours (τὰς διατριβάς) de l'enseignement d'Ammonius (ἐκ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας), sans toutefois préciser si cette imitation portait sur le contenu ou la forme de ses cours[56].

Le terme utilisé ici à deux reprises par Porphyre pour désigner le cours de Plotin est διατριβή[57]. Ce terme, que l'on peut également traduire par « travail » ou « étude », désigne la manière d'employer le temps, et peut également désigner le lieu de ce passe-temps, ici l'école de Plotin[58]. L'emploi de ce terme par Porphyre pourrait s'expliquer par l'atmosphère particulière des cours de Plotin, caractérisés, précisément, par cette recherche commune (ζητεῖν). Le deuxième terme, utilisé ici pour désigner les cours d'Ammonius, mais utilisé ailleurs par Porphyre pour désigner les cours de Plotin, est συνουσία[59]. Le terme employé par Porphyre désigne le fait d'être ensemble, l'existence en commun, c'est-à-dire, ici, les réunions entre Plotin et ses élèves[60]. Les deux termes utilisés par Porphyre viennent ainsi confirmer l'insistance de Porphyre sur le caractère zététique des cours de Plotin, c'est-à-dire sur le temps passé par Plotin à entreprendre des recherches avec ses élèves. Ces deux termes confirment la description par Porphyre de l'atmosphère des cours de Plotin, plus proches de ce que nous appellerions aujourd'hui « séminaires », par opposition aux cours magistraux, pendant lesquels le professeur déroule son discours devant un auditoire plutôt passif.

---

[56] Pour M.-O. Goulet-Cazé, c'est dans l'examen des problèmes que Plotin apporte l'esprit d'Ammonius Saccas (*Ibid.*, 14, 15-16) : « A notre avis, cet esprit d'Ammonius représente la conception existentielle que celui-ci se faisait de la philosophie, considérée non comme un savoir que l'on apprend et que l'on transmet, mais comme une démarche de caractère spirituel et mystique » (M.-O. Goulet-Cazé, « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* », *art. cit.*, p. 266).

[57] Porphyre, *Vie de Plotin,* 3, 34 et 3, 36. Le terme est utilisé par Porphyre une troisième fois pour désigner le cours de Plotin : *Ibid.*, 18, 19.

[58] Sur les différents sens et les traductions possibles de διατριβή, voir A. Bailly, *Dictionnaire Grec Français*, Paris, Hachette, 2000, p. 494-495.

[59] Porphyre, *Vie de Plotin*, 3, 34. Le terme est également utilisé pour désigner les cours de Plotin dans les passages suivants : *Ibid.*, 1, 13 ; 1, 14 ; 3, 46 ; 5, 6 ; 13, 1 ; 14, 10 ; 14, 21 ; 16, 10 ; 18, 7.

[60] Sur les différents sens et les traductions possibles de συνουσία, voir A. Bailly, *Dictionnaire Grec Français*, *op. cit.*, p. 1866.

Porphyre insiste à plusieurs reprises sur le processus de recherche qui prend place dans les cours de Plotin[61], processus qui se poursuit également en dehors des cours de Plotin, lorsque celui-ci discute en tête-à-tête avec un élève[62]. Les cours de Plotin sont ainsi davantage un lieu de recherche que l'occasion d'un exposé par Plotin d'un savoir dogmatique qu'il se contenterait de répéter. La réaction de Plotin face aux questions de ses auditeurs est exemplaire à cet égard, et confirme l'importance accordée par Plotin aux problèmes soulevés par ses élèves. Ainsi, lorsque Porphyre questionne Plotin sur l'union de l'âme avec le corps (πῶς ἡ ψυχὴ σύνεστι τῷ σώματι), Plotin prend tout le temps nécessaire pour lui répondre et résoudre les problèmes posés par son élève. Porphyre prend cet exemple pour appuyer ses propos plus généraux sur l'attitude de Plotin vis-à-vis de ses élèves, en particulier dans ses cours (ἐν ταῖς συνουσίαις)[63] :

> Quand il parlait, c'est l'intellect qui se manifestait jusque sur son visage qu'il éclairait de sa lumière. Lui qui était beau, il le paraissait encore plus à ce moment-là ; une légère sueur se répandait sur son visage, sa douceur rayonnait, et quand on l'interrogeait, il répondait tout à la fois avec bienveillance et vigueur. En tout cas, alors que moi Porphyre je l'interrogeais sur la façon dont l'âme est unie au corps, il poursuivit son exposé, trois jours d'affilée, si bien qu'un auditeur du nom de Thaumasius, un fonctionnaire des finances, qui voulait l'entendre parler sur les textes, et qui ne supportait pas que Porphyre répondît et interrogeât, Plotin déclara : « Mais si nous n'apportons pas de solutions aux problèmes que soulève Porphyre dans ses questions, nous ne pourrons absolument rien dire sur le texte[64].

Tout d'abord, l'attitude de Plotin face aux questions (πρὸς τὰς ἐρωτήσεις) de ses élèves est caractérisée par la bienveillance et la vigueur (τὸ προσηνὲς καὶ τὸ εὔτονον). L'exemple donné par Porphyre dans la suite de l'extrait confirme cette attention de Plotin à l'égard de Porphyre et, de manière générale, à l'égard de ses élèves. Non seulement Plotin prend le temps de

---

[61] Porphyre, *Vie de Plotin*, 3, 32-38 ; 13, 1-17 ; 18, 1-8.
[62] *Ibid.*, 8, 7-19.
[63] *Ibid.*, 13, 1.
[64] *Ibid.*, 13, 5-15 : Ἦν δ' ἐν τῷ λέγειν ἡ ἔνδειξις τοῦ νοῦ ἄχρι τοῦ προσώπου αὐτοῦ τὸ φῶς ἐπιλάμποντος· ἐράσμιος μὲν ὀφθῆναι, καλλίων δὲ τότε μάλιστα ὁρώμενος· καὶ λεπτός τις ἱδρὼς ἐπέθει καὶ ἡ πραότης διέλαμπε καὶ τὸ προσηνὲς πρὸς τὰς ἐρωτήσεις ἐδείκνυτο καὶ τὸ εὔτονον. Τριῶν γοῦν ἡμερῶν ἐμοῦ Πορφυρίου ἐρωτήσαντος, πῶς ἡ ψυχὴ σύνεστι τῷ σώματι, παρέτεινεν ἀποδεικνύς, ὥστε καὶ Θαυμασίου τινὸς τοὔνομα ἐπεισελθόντος τοὺς καθόλου λόγους πράττοντος καὶ εἰς βιβλία ἀκοῦσαι αὐτοῦ λέγοντος θέλειν, Πορφυρίου δὲ ἀποκρινομένου καὶ ἐρωτῶντος μὴ ἀνασχέσθαι, ὁ δὲ ἔφη· «ἀλλὰ ἂν μὴ Πορφυρίου ἐρωτῶντος λύσωμεν τὰς ἀπορίας, εἰπεῖν τι καθάπαξ εἰς τὸ βιβλίον οὐ δυνησόμεθα.»

répondre aux interrogations de son élève, trois jours durant (τριῶν γοῦν ἡμερῶν ἐμοῦ Πορφυρίου ἐρωτήσαντος), mais il justifie cette attitude devant Thaumasius, qui, lui, souhaitait entendre son professeur commenter les textes lus au début du cours de Plotin[65]. Plutôt qu'un commentaire de texte continu prodigué par le professeur devant un public passif, Plotin préfère les réponses et questions de Porphyre (Πορφυρίου δὲ ἀποκρινομένου καὶ ἐρωτῶντος). Pour Plotin, en effet, ce sont les questions de Porphyre (Πορφυρίου ἐρωτῶντος) qui permettent de résoudre les problèmes (λύσωμεν τὰς ἀπορίας) posés par le texte de départ[66].

La structure des cours de Plotin, que les propos de Porphyre nous permettent de reconstituer, confirme cette insistance de Porphyre sur la résolution commune de problèmes qui dépassent le simple commentaire de texte[67]. Le cours débute généralement par la lecture d'un texte, généralement platonicien ou aristotélicien[68], commenté par Plotin dans une perspective philosophique, et non seulement philologique[69]. Si le cours de Plotin part de la lecture d'un texte, il ne s'agit pas, par la suite, de répéter ce que dit le texte : « Pourtant, Plotin ne reprenait jamais tel quel ce qui était lu : il était personnel et original sur un plan théorique, développant ses positions dans l'esprit d'Ammonius[70]. » Plotin prend le texte comme point de départ pour une réflexion plus large faisant écho au questionnement qui s'y trouve. Plotin réfléchit par lui-même et répond à sa manière aux problèmes et aux questions posés par le texte lu au début du cours. Plotin n'est donc pas original en ceci, dans la mesure où la plupart des philosophes de l'Antiquité tardive prennent comme point de départ de leur réflexion personnelle un texte qu'ils commentent[71]. Plotin se différencie cependant de nombreux philosophes de son époque par la

---

[65] *Ibid.*, 14, 10-14. Sur le déroulement des cours de Plotin et la lecture de textes comme point de départ de ses cours, voir M.-O. Goulet-Cazé, « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* », *art. cit.*, p. 265-267.

[66] Sur l'exégèse des textes par Plotin, et le commentaire du passage que nous sommes en train de commenter : *Ibid.*, p. 268-269. Pour M.-O. Goulet-Cazé, « la réflexion constructive l'emporte sur la glose du texte » (p. 268), et « Plotin préférait le dialogue vivant au cours magistral » (p. 269).

[67] La reconstitution de cette structure s'appuie essentiellement sur *Ibid.*, p. 265-267.

[68] Porphyre, *Vie de Plotin*, 14, 10-14 : « Dans ses cours, il commençait par se faire lire des commentaires, ceux de Sévère, de Cronius, de Numénius, de Gaius, d'Atticus, et, parmi les péripatéticiens, ceux d'Aspasius, d'Alexandre et d'Adraste et d'autres en fonction du sujet traité. » Ἐν δὲ ταῖς συνουσίαις ἀνεγινώσκετο μὲν αὐτῷ τὰ ὑπομνήματα, εἴτε Σεβήρου εἴη, εἴτε Κρονίου ἢ Νουμηνίου ἢ Γαίου ἢ Ἀττικοῦ, κἀν τοῖς Περιπατητικοῖς τά τε Ἀσπασίου καὶ Ἀλεξάνδρου Ἀδράστου τε καὶ τῶν ἐμπεσόντων.

[69] Voir plus haut, p. 198-199, notre présentation du style philosophique de Plotin, par opposition au style philologique de Longin.

[70] *Ibid.*, 14, 14-16 : Ἐλέγετο δὲ ἐκ τούτων οὐδὲν καθάπαξ, ἀλλ' ἴδιος ἦν καὶ ἐξηλλαγμένος ἐν τῇ θεωρίᾳ καὶ τὸν Ἀμμωνίου φέρων νοῦν ἐν ταῖς ἐξετάσεσιν.

[71] Les philosophes néoplatoniciens s'inscrivent dans ce que P. Hadot appelle « l'ère du commentaire », l'époque impériale étant caractérisée par l'importance de l'exégèse des textes anciens. Sur ce point, voir P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 231-237. Sur la fécondité philosophique de

forme du commentaire, qui est libre, et non mot à mot[72]. Le texte permet très souvent de cibler un thème à partir duquel la réflexion va s'organiser librement[73]. Porphyre nous indique également que les textes lus au début du cours variaient selon le sujet dont Plotin voulait traiter[74]. C'est donc la recherche philosophique qui caractérise principalement les cours de l'école de Plotin, et non l'érudition. Il s'agit de penser à nouveau les problèmes déjà traités par un auteur ancien dans une réflexion personnelle. Il s'agit bien d'un cours d'exégèse, mais d'un type particulier, puisque l'exégèse est le point de départ d'un effort de recherche collectif[75]. Le but n'est pas de former de jeunes philosophes en étendant leur connaissance des différentes doctrines philosophiques par une lecture de différents textes appartenant aux différentes écoles philosophiques, mais bien en menant avec eux une véritable recherche philosophique, en les

---

cette pratique exégétique, voir P. Hadot, « Philosophie, exégèse et contre-sens », dans *Akten des XIV. internationalen Kongresses für Philosophie*, Vienne, 1968, vol. 1, p. 333-339 [repris dans *Etudes de Philosophie Ancienne*, Paris, 1998, p. 3-11]. Sur la place du commentaire dans l'éducation néoplatonicienne, et leur insertion dans un programme d'études, voir I. Hadot, « Le commentaire philosophique continu dans l'Antiquité », *Antiquité Tardive : Revue internationale d'histoire et d'archéologie (IVe - VIIIe s.)*, vol. 5, 1997, p. 169-176 ; 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*, Oxford, Blackwell Publishing, 2009, p. 597-622.

[72] Sur l'originalité de Plotin et son inscription dans la tradition des commentaires de Platon, voir R. Lamberton, « The Schools of Platonic Philosophy of the Roman Empire: The Evidence of the Biographies », *art. cit*., p. 435-438. Sur la manière d'écrire de Plotin, « hautement personnelle et originale », et la composition des traités de Plotin, voir aussi J.-M. Narbonne, « Les écrits de Plotin : genre littéraire et développement de l'œuvre », *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, n° 3, 2008, p. 627–640, en particulier p. 627-632. Pour J.-M. Narbonne, « les traités plotiniens, pour la plupart, ne relèvent donc ni de l'ἀνάγνωσις, c'est-à-dire de la lecture commentée de l'élève, ni de l'ἐπανάγνωσις, c'est-à-dire du simple corrigé de lecture du maître, mais plutôt du σύγγραμμα, à savoir de la composition achevée, au-delà à la fois des pures leçons orales et disputes scolaires (τάς τε διαλέξεις καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίας), qu'on sait avoir été passablement échevelées dans son École à Rome, ou même des simples rédactions et notes de cours(τοὺς ὑπομνηματισμούς τε καὶ ὑποσημειώσεις) » (p. 630).

[73] De même, dans les écrits de Plotin, il est fréquent, au début d'un traité, de trouver une référence explicite à un texte, commentée ensuite librement, sans qu'il s'agisse d'un commentaire suivi du texte de départ, mais plutôt d'une discussion des problèmes soulevés par cette citation. C'est le cas, pour ne prendre qu'un seul exemple, du traité 19 *Sur les vertus*, qui débute par une citation du *Théétète* de Platon (176a-b) concernant l'objectif de la philosophie, à savoir l'assimilation à Dieu. La suite du texte discute les problèmes soulevés par ce passage du *Théétète* (notamment la question sde savoir si le dieu possède ou non les vertus humaines), et discute ensuite du rôle des vertus dans l'assimilation au divin, distinguant notamment les vertus politiques des vertus supérieures. Sur la structure du traité 19, voir D. O'Meara, « Place, structure, thèmes et postérité du traité », dans Plotin, *Traité 19. Sur les vertus*, Paris, Vrin, 2019, p. 10-13.

[74] Porphyre, *Vie de Plotin*, 14, 10-14. Sur le fait que les cours de Plotin étaient liés au sujet qu'il souhaitait traiter plutôt qu'au commentaire d'un texte spécifique de Platon ou Aristote, voir R. Lamberton, Sur l'originalité de Plotin et son inscription dans la tradition des commentaires de Platon, voir R. Lamberton, « The Schools of Platonic Philosophy of the Roman Empire: The Evidence of the Biographies », *art. cit*., p. 443.

[75] Sur cet effort de recherche collectif, cf. M.-O. Goulet-Cazé, « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* », *art. cit*., p. 251.

invitant à chercher ensemble à répondre aux questions soulevées par ce texte. Le cours s'appuie sur un texte, mais toujours pour livrer une réponse originale à la question posée, au problème à résoudre. Le but du cours est la résolution de ce problème, la réponse à cette question.

Un deuxième exemple rapporté par Porphyre illustre bien cette réticence de Plotin à faire cours de manière dogmatique et systématique, tout en encourageant le dialogue et la recherche commune entre ses élèves, par oral comme par écrit. Porphyre ne comprenant pas pourquoi l'intelligible n'est pas hors de l'Intellect, Plotin charge en effet Amélius de le lui démontrer, en dehors des cours :

> […] Dans ses cours, il donnait l'impression de converser, et il ne se pressait pas pour dévoiler à ses auditeurs l'enchaînement des raisonnements contraignants qui étaient à la base de son discours. C'est bien une impression semblable que moi, Porphyre, j'eus quand je commençai à suivre ses cours. C'est ce qui explique que j'écrivis une réfutation où je m'opposais à lui en tenant de montrer que l'intelligible subsiste hors de l'intellect. Il en fit donner une lecture par Amélius et, la lecture terminée, Plotin dit en souriant : « C'est toi, Amélius, qui devrais résoudre les difficultés dans lesquelles il est tombé parce qu'il ne comprend pas notre position. » Après qu'Amélius eut écrit un livre, qui n'était pas court, *Contre les difficultés soulevées par Porphyre*, et que, à mon tour, j'eus répliqué par un écrit, et après qu'Amélius eut encore répondu à cette réfutation, moi, Porphyre, après avoir dans un troisième temps compris non sans difficulté ce qui en était, je changeai d'avis et j'écrivis une rétractation que je lus durant le cours[76].

Le début de l'extrait confirme le caractère zététique et la forme dialoguée des cours de Plotin, qui donnait l'impression de converser (ὁμιλοῦντι). De même, Porphyre insiste sur le fait que Plotin ne montre pas la structure argumentative de son discours (τὰς συλλογιστικὰς ἀνάγκας αὐτοῦ τὰς ἐν τῷ λόγῳ). Cette précision de Porphyre confirme la réticence de Plotin à exposer

[76] Porphyre, *Vie de Plotin*, 18, 6-19 : […] ὁμιλοῦντι δὲ ἐοικέναι ἐν ταῖς συνουσίαις καὶ μηδενὶ ταχέως ἐπιφαίνειν τὰς συλλογιστικὰς ἀνάγκας αὐτοῦ τὰς ἐν τῷ λόγῳ λαμβανομένας. Ἔπαθον δ' οὖν τὰ ὅμοια ἐγὼ Πορφύριος, ὅτε πρῶτον αὐτοῦ ἠκροασάμην. Διὸ καὶ ἀντιγράψας προσήγαγον δεικνύναι πειρώμενος ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὸ νόημα. Ἀμέλιον δὲ ποιήσας ταῦτα ἀναγνῶναι, ἐπειδὴ ἀνέγνω, μειδιάσας «σὸν ἂν εἴη», ἔφη, «ὦ Ἀμέλιε, λῦσαι τὰς ἀπορίας, εἰς ἃς δι' ἄγνοιαν τῶν ἡμῖν δοκούντων ἐμπέπτωκε». Γράψαντος δὲ βιβλίον οὐ μικρὸν τοῦ Ἀμελίου πρὸς τὰς τοῦ Πορφυρίου ἀπορίας, καὶ αὖ πάλιν πρὸς τὰ γραφέντα ἀντιγράψαντός μου, τοῦ δὲ Ἀμελίου καὶ πρὸς ταῦτα ἀντειπόντος, ἐκ τρίτων μόλις συνεὶς τὰ λεγόμενα ἐγὼ ὁ Πορφύριος μετεθέμην καὶ παλινῳδίαν γράψας ἐν τῇ διατριβῇ ἀνέγνων·

sa pensée de manière systématique, préférant résoudre telle ou telle question sur un sujet précis, comme on l'a vu avec l'exemple de l'union de l'âme et du corps[77]. Bien sûr, Plotin défend certaines doctrines ou positions philosophiques (τῶν ἡμῖν δοκούντων), mais ne souhaite pas, selon Porphyre, détailler les raisonnements que ces positions supposent. L'anecdote de Porphyre qui clôt cet extrait confirme cette réticence de Plotin à prendre en charge l'argumentation détaillée d'une position pourtant centrale de la philosophie plotinienne[78]. Cette attitude explique pourquoi Plotin demande à Amélius de répondre aux difficultés de Porphyre (τὰς τοῦ Πορφυρίου ἀπορίας) concernant l'identité des intelligibles avec l'Intellect. Cette anecdote rapportée par Porphyre et l'échange écrit qui a lieu à la demande de Plotin entre Porphyre et Amélius nous donne également une première indication du lien étroit qui existe entre enseignement oral et écrit dans l'école de Plotin[79]. Les textes écrits par Porphyre et Amélius font écho à la résolution des difficultés de Porphyre concernant l'union de l'âme et du corps. Tout d'abord, les échanges entre Porphyre et Amélius reflètent l'atmosphère de dialogue et de recherche commune qui caractérise les cours de Plotin. Par ailleurs, les écrits de Porphyre et d'Amélius montrent assez bien l'entrelacement des cours de Plotin et des discussions qui pouvaient avoir lieu en dehors des cours, par oral ou par écrit, comme ici[80]. Ainsi, les difficultés de Porphyre viennent de l'assistance de Porphyre aux cours de Plotin (ὅτε πρῶτον αὐτοῦ ἠκροασάμην), c'est-à-dire à un enseignement oral. S'ensuit un premier écrit de Porphyre réfutant (ἀντιγράψας) la position de Plotin. Cet écrit est lu oralement (ἀναγνῶναι) par Amélius durant un cours de Plotin, qui demande ensuite à Amélius de répondre à Porphyre. Cette réponse d'Amélius se fait par écrit (γράψαντος δὲ βιβλίον τοῦ Ἀμελίου). La discussion se poursuit par écrit, Amélius répondant une nouvelle fois à la nouvelle réfutation de Porphyre (αὖ πάλιν πρὸς τὰ γραφέντα ἀντιγράψαντός μου). L'échange se termine par une rétractation écrite de Porphyre (παλινῳδίαν γράψας), que celui-ci lut dans le cours de Plotin (ἐν τῇ διατριβῇ ἀνέγνων). Ces allers-retours entre l'oral et l'écrit reflètent particulièrement bien le dialogue constant et l'atmosphère de recherche qui distingue l'école de Plotin, et le possible prolongement de cette recherche à travers l'écrit.

---

[77] *Ibid.*, 13, 5-15 (passage cité et commenté plus haut, p. 203-204).
[78] Sur ce point de doctrine, voir notamment Plotin, *Ennéades* V 5 [32], traité intitulé *Sur l'intellect et que les intelligibles ne sont pas hors de l'intellect, et sur le Bien ; Ibid.,* V 9 [5], 5-8. Sur l'Intellect et les formes chez Plotin, voir aussi D. O'Meara, *Plotin. Introduction aux* Ennéades, *op. cit.*, p. 42-44.
[79] Sur le lien entre les cours et les traités de Plotin, voir plus bas, p. 208-ss.
[80] Sur les discussions entre Plotin et ses élèves qui se poursuivent en dehors des cours, voir Porphyre, *Vie de Plotin*, 8, 7-19.

Pour résumer, les cours de Plotin sont caractérisés par une recherche commune sur des problèmes posés par un texte de départ[81]. Ils prennent donc la forme d'un dialogue : les élèves sont libres de poser des questions, et Plotin y répond attentivement, puisque pour Plotin, ce sont ces questions qui font avancer la réflexion. La structure des cours de Plotin et la place centrale accordée aux questions des élèves montrent également le soin accordé par le philosophe à ses élèves. Il ne s'agit pas de porter à la connaissance des élèves une doctrine que Plotin serait le seul à même de partager, mais bien de chercher, dans un effort commun, à répondre aux difficultés posées par les textes lus en cours[82].

1.1.3.2 Le lien entre les écrits de Plotin et ses cours

Si l'enseignement de Plotin est d'abord oral, respectant ainsi le pacte de non-divulgation des doctrines d'Ammonius[83], les écrits de Plotin regroupés par Porphyre dans les *Ennéades* sont étroitement liés, d'après Porphyre, à l'enseignement oral de Plotin[84]. Ce lien est établi explicitement par Porphyre à plusieurs reprises, confirmant ainsi la complémentarité entre l'enseignement oral et écrit exemplifié par Porphyre au chapitre 18 à propos des questions soulevées par Porphyre lui-même sur la place des intelligibles dans l'Intellect[85].

Tout d'abord, lorsque Porphyre rappelle l'ordre chronologique des traités de Plotin, il mentionne les questions examinées dans les cours (πολλῶν ἐξετάσεων ἐν ταῖς συνουσίαις γιγνομένων) pour justifier l'écriture (γράφειν) de certains traités par Plotin, à la demande de

---

[81] *Ibid.*, 3, 32-38 (passage cité et commenté plus haut, p. 201-202).

[82] Sur l'importance, aux yeux de Plotin, de cet effort commun de recherche, et sur son refus de parler pour simplement transmettre une doctrine, voir *Ibid.*, 18, 6-19 (passage cité et commenté plus haut, p. 206-207) et 14, 20-25. Ainsi, lorsque Origène, condisciple de Plotin chez Ammonios Saccas, vient assister à l'un de ses cours, Plotin se lève et sort, après avoir expliqué l'inutilité d'un discours qui s'adresse à quelqu'un qui sait de quoi il va parler. Sur ce point, et l'inutilité de philosopher pour soi-même, voir J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, p. 164.

[83] Porphyre, *Vie de Plotin*, 3, 24-27. Sur ce pacte, voir D. O'Brien, « Plotin et le vœu du silence », dans Porphyre, *Vie de Plotin*, vol. 2, *op. cit.*, p. 419-459 ; « Plotinus and the Secrets of Ammonius », *Hermathena*, 157, 1994, p. 117-153. Sur la réticence de Plotin à diffuser largement ses écrits, et la difficulté à se procurer une copie des traités de Plotin, voir aussi Porphyre, *Vie de Plotin*, 4, 14-16 ; 19, 15-21. Pendant 10 ans, de 244 à 253, Plotin se contente en effet d'enseigner par oral, sans rien écrire. Il se met à écrire en 254 (Porphyre, *Vie de Plotin*, 4, 9-11). Sur la réticence de Plotin à écrire, voir M.-O. Goulet-Cazé, « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* », *art. cit.*, p. 257-260.

[84] Sur le lien entre la discussion d'école et l'œuvre écrite de Plotin, voir H.-R. Schwyzer, « Plotinos », dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XXI, 1, 1951, col. 485-486 ; A. Schniewind, *L'éthique du sage chez Plotin*, *op. cit.*, p. 60-64.

[85] Porphyre, *Vie de Plotin*, 18, 6-19 (passage cité et commenté plus haut, p. 206-207).

Porphyre et d'Amélius (ἀξιούντων Ἀμελίου τε καὶ ἐμοῦ)[86]. De manière similaire, Porphyre signale, à la fin du chapitre 5, que le sujet des vingt-quatre livres que Plotin écrivit lorsque Porphyre était à ses côtés, venaient des questions soulevées dans l'enseignement oral de Plotin (ἐκ προσκαίρων προβλημάτων τὰς ὑποθέσεις λαβόντα)[87]. De même, le début du chapitre 4 énonce le fait que Plotin écrivait sur les sujets qui se présentaient (τὰς ἐμπιπτούσας ὑποθέσεις)[88]. Dans ces deux derniers passages, les cours de Plotin ne sont pas mentionnés explicitement, mais le passage fait écho au début du chapitre 5, qui mentionne explicitement les cours de Plotin[89]. Même les traités écrits après la retraite de Plotin en Campanie, l'année de sa mort, sont largement influencés par ses cours[90].

Un dernier exemple de ce lien entre les cours et les traités de Plotin est donné par Porphyre au chapitre 16 de la *Vie de Plotin*. Porphyre note au début de ce chapitre l'existence de nombreux chrétiens gnostiques, auxquels s'oppose Plotin dans ses cours et ses écrits[91] :

> Voilà pourquoi lui-même les réfuta en maintes occasions dans ses cours et alla jusqu'à écrire un traité, celui que nous avons intitulé *Contre les gnostiques*, en nous laissant le soin de nous occuper du reste[92].

---

[86] *Ibid.*, 5, 5-7 : « […] pendant ces six années donc, comme on procède dans les cours à l'examen de plusieurs questions, et qu'Amélius et moi lui demandons d'écrire, il rédige d'abord […] » ἐν δὴ τοῖς ἓξ ἔτεσι τούτοις πολλῶν ἐξετάσεων ἐν ταῖς συνουσίαις γιγνομένων καὶ γράφειν αὐτὸν ἀξιούντων Ἀμελίου τε καὶ ἐμοῦ, γράφει μὲν

[87] *Ibid.*, 5, 59-64 : « Ces livres, au nombre de vingt-quatre, qu'il écrivit durant les six années où moi, Porphyre, je fus près de lui, et dont les sujets venaient des questions soulevées, comme nous l'avons montré dans le sommaire de chacun d'eux, ces livres, dis-je, dont, avec les vingt et un écrits antérieurs à notre arrivée, un total de quarante-cinq. » Ταῦτα τὰ εἴκοσι καὶ τέτταρα ὄντα ὅσα ἐν τῷ ἑξαέτει χρόνῳ τῆς παρουσίας ἐμοῦ Πορφυρίου ἔγραψεν, ἐκ προσκαίρων προβλημάτων τὰς ὑποθέσεις λαβόντα, ὡς ἐκ τῶν κεφαλαίων ἑκάστου τῶν βιβλίων ἐδηλώσαμεν, μετὰ τῶν πρὸ τῆς ἐπιδημίας ἡμῶν εἴκοσι καὶ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεται τεσσαρακονταπέντε.

[88] *Ibid.*, 4, 9-11 : « En fait, c'est à partir de la première année du règne de Gallien que Plotin s'était mis à écrire sur des sujets qui se présentaient […]. » Ἀπὸ μέντοι τοῦ πρώτου ἔτους τῆς Γαλιήνου ἀρχῆς προτραπεὶς ὁ Πλωτῖνος γράφειν τὰς ἐμπιπτούσας ὑποθέσεις […].

[89] *Ibid.*, 5, 5-7.

[90] *Ibid.*, 6, 15-25.

[91] Sur ce chapitre, et les rapports conflictuels entre Plotin et les gnostiques, voir M. Tardieu, « Les gnostiques dans la *Vie de Plotin*, avec un répertoire chronologique (1933-1990) des publications relatives au chapitre 16 », dans L. Brisson et *al.* (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 2, *op. cit.*, p. 503-563.

[92] Porphyre, *Vie de Plotin*, 16, 9-12 : Ὅθεν αὐτὸς μὲν πολλοὺς ἐλέγχους ποιούμενος ἐν ταῖς συνουσίαις, γράψας δὲ καὶ βιβλίον ὅπερ «Πρὸς τοὺς Γνωστικούς» ἐπεγράψαμεν, ἡμῖν τὰ λοιπὰ κρίνειν καταλέλοιπεν.

Dans ce passage, Porphyre affirme à nouveau la continuité qui existe entre l'écriture (γράψας) des traités de Plotin et les discussions qui ont lieu pendant ses cours (ἐν ταῖς συνουσίαις). En l'occurrence, Plotin écrit le traité intitulé *Contre les gnostiques* (βιβλίον ὅπερ «Πρὸς τοὺς Γνωστικούς» ἐπεγράψαμεν) pour poursuivre les réfutations de la position gnostique faites au préalable pendant ses cours. La lecture de ces différents passages montre le lien étroit qui existe entre les questions soulevées dans les cours de Plotin et les sujets abordés dans les traités de Plotin. La lecture des différents passages cités montre également que cette continuité entre les cours et les traités de Plotin concerne avant tout les sujets traités, et non la forme du discours[93].

En résumé, la *Vie de Plotin* est étroitement liée à l'édition porphyrienne des *Ennéades*. La *Vie de Plotin* est un texte introductif aux *Ennéades* de Plotin, ce qui explique l'intérêt marqué de Porphyre pour l'écriture des traités par Plotin, ainsi que leur relecture et mise en ordre. De plus, l'écriture des traités est étroitement liée aux sujets abordés par Plotin dans ses cours. Ceci explique la somme importante d'informations sur l'enseignement du philosophe que l'on trouve dans la *Vie de Plotin*. Ce texte de Porphyre n'est donc pas seulement un texte biographique, mais bien une notice introductive à l'œuvre de Plotin.

1.2 Un texte valorisant les *Ennéades* et leur auteur

En tant qu'introduction aux *Ennéades*, le texte de Porphyre peut également être lu comme un texte visant à défendre Plotin et à promouvoir son œuvre. Au moins trois objectifs apparaissent en effet à la lecture de ce texte : tout d'abord, la *Vie de Plotin* permet à Porphyre de présenter et de défendre une œuvre et son auteur. Deuxièmement, et de manière plus large, ce texte biographique permet à Porphyre de présenter une philosophie, c'est-à-dire une manière de vivre[94]. Enfin, la *Vie de Plotin* permet à Porphyre de se mettre lui-même en avant, comme de

[93] En effet, les traités de Plotin sont bien plus construits que ne le laissent supposer les remarques de Porphyre sur le désordre et les discussions superflues de ses cours (*Ibid.*, 3, 36), ou bien concernant la réticence de Plotin à détailler son raisonnement (*Ibid.*, 18, 6-10). Sur le rapprochement possible de l'enseignement de Plotin avec la διατριβή, et le contraste entre les traités de Plotin et son enseignement oral, voir J.-M. Narbonne, « Les écrits de Plotin : genre littéraire et développement de l'œuvre », *art. cit.*, p. 627-640, en particulier p. 627-632. Ainsi, évoquant le genre littéraire des traités de Plotin, J.-M. Narbonne affirme que « les écrits de Plotin se démarquent nettement du simple discours oral et, s'ils s'en inspirent sans doute, ils en représentent pourtant une transposition lointaine et vraiment indépendante » (p. 629).

[94] Sur la philosophie antique comme manière de vivre, et le néoplatonisme comme manière de vivre, voir ci-dessus, p. 22-ss.

nombreux passages l'attestent[95]. Les deux premiers objectifs de l'introduction aux *Ennéades*, sur lesquels nous allons maintenant nous focaliser, permettent à Porphyre de promouvoir l'œuvre de son maître, Plotin, et de défendre la prééminence de la philosophie de Plotin[96]. Dans un contexte polémique, entre Porphyre et Jamblique, à propos de la philosophie et de la théurgie comme voies d'accès possibles au divin, la *Vie de Plotin* prend en effet la défense de Plotin, et promeut un mode de vie philosophique (et non théurgique) dont Plotin est l'exemple. C'est dans ce cadre que la valeur exemplaire de la vie de Plotin apparaît : au-delà d'une personne et de son œuvre, Porphyre défend alors une manière de vivre idéale dont Plotin est le modèle.

1.2.1 La défense des Ennéades *et de son auteur*

La défense, par Porphyre, de Plotin et de son œuvre prend différentes formes : la réponse aux critiques adressées à Plotin par ses contemporains, la présence d'éléments d'éloge et la cohérence entre l'enseignement de Plotin et sa manière de vivre.

1.2.1.1 Défense de Plotin face aux accusations

Premièrement, Porphyre répond, dans l'introduction aux *Ennéades*, aux différentes critiques adressées à Plotin par ses contemporains. Ainsi, comme on l'a vu plus haut dans les pages consacrées à l'écriture de Plotin (p. 196-ss), Porphyre justifie les fautes d'orthographe, la mauvaise calligraphie et les erreurs de prononciation de Plotin par l'attachement au sens de Plotin, plutôt qu'à la forme[97], par un style d'écriture concis et bref[98], et une manière de s'exprimer particulière[99], largement inspirée par l'Intellect[100]. Si Porphyre évoque sa propre

---

[95] Nous avons préféré nous concentrer dans cette présentation de la *Vie de Plotin* sur l'image de Plotin construite par Porphyre, et non sur l'image que Porphyre donne de lui-même. Néanmoins, l'image que Porphyre donne de lui-même dans l'introduction aux *Ennéades* est également le produit d'un objectif de mise en valeur. Porphyre n'hésite pas à se mettre en avant, que ce soit dans sa position près de Plotin, ou dans son rôle dans la rédaction et la correction des traités de Plotin, et l'image de Plotin en pâtit, parfois, lorsque Porphyre préfère se mettre en avant lui-même plutôt que l'auteur des *Ennéades*. Sur la mise en valeur de Porphyre par lui-même, voir, en particulier, Porphyre, *Vie de Plotin*, 6, 26-37 ; 15, 1-21 ; 21, 1-18. Sur cette mise en valeur de Porphyre par lui-même, voir, surtout, J. Finamore, « Biography as Self-Promotion: Porphyry's *Vita Plotini* », *Dionysus*, vol. 23, 2005, p. 49-62, mais aussi R. Goulet, « Le plan de la *Vita Plotini* », *art. cit.*, p. 80-83.

[96] La dimension polémique de la *Vie de Plotin* et l'objectif de mise en valeur des *Ennéades* et de leur auteur ont été mis en évidence par H.-D. Saffrey, « Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin. Réponse provisoire », dans L. Brisson *et al.*, Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 1, *op. cit.*, p. 31-64.

[97] Porphyre, *Vie de Plotin*, 7, 49-8, 8.

[98] *Ibid.*, 14, 1-4 ; 14, 16-18 ; 18, 1-8.

[99] *Ibid.*, 20, 6-9.

[100] *Ibid.*, 13, 1-5 ; 14, 1-4.

surprise vis-à-vis de la manière de s'exprimer de Plotin à son arrivée à Rome[101], c'est pour mieux défendre, par la suite, les qualités de Plotin[102]. De même, Porphyre répond dans la *Vie de Plotin* aux accusations de plagiat dont Plotin était victime[103]. Le texte d'Amélius cité au chapitre 17 et commenté par Porphyre au chapitre 18 possède une dimension apologétique très nette[104] : Porphyre souhaite effacer ces accusations de plagiat, et met en évidence, par contraste, la singularité des écrits de Plotin, qu'il est en train d'éditer[105]. Les deux textes de Longin cités et commentés par Porphyre dans les chapitres 19 à 21 permettent en effet à Porphyre de mettre en valeur, à travers les propos de Longin, le style particulier de Plotin et ses qualités de philosophe[106]. Que ce soit vis-à-vis de la manière de s'exprimer de Plotin ou concernant la question d'un éventuel plagiat de Numénius, Porphyre insiste sur la singularité de Plotin, justifiant ainsi l'intérêt de lire les traités de Plotin qu'il est en train d'éditer.

1.2.1.2 Des éléments d'éloge

Deuxièmement, la défense de Plotin passe par la présence, dans la *Vie de Plotin*, de certains éléments d'éloge. Si certains commentateurs ont mis en évidence la présence de ces éléments

---

[101] *Ibid.*, 18, 8-19.
[102] *Ibid.*, 21, 1-9.
[103] *Ibid.*, 17, 1-2 : « Il y avait en Grèce des gens qui disaient que Plotin plagiait Numénius […] ». Τῶν δ' ἀπὸ τῆς Ἑλλάδος τὰ Νουμηνίου αὐτὸν ὑποβάλλεσθαι λεγόντων […]. Cette accusation de plagiat est confirmée par Amélius dans le texte cité par Porphyre au chapitre 17 : *Ibid.*, 17, 16-24.
[104] Sur le caractère apologétique de ces chapitres de la *Vie de Plotin*, voir R. Goulet, « Le plan de la *Vita Plotini* », *art. cit.*, p. 82-83.
[105] Porphyre, *Vie de Plotin*, 18, 1-6 : « J'ai été amené à citer cette lettre non seulement pour attester que les gens d'alors, ses contemporains, s'imaginaient que Plotin n'était qu'un beau parleur et qu'il plagiait Numénius, mais aussi parce qu'ils le considéraient comme un grand bavard et que le mépris qu'ils avaient pour lui tenait au fait qu'ils ne comprenaient pas ce qu'il disait, car il se gardait de toute mise en scène rhétorique et de toute enflure […]. » Ταύτην τὴν ἐπιστολὴν θεῖναι προήχθην οὐ μόνον πίστεως χάριν τοῦ τοὺς τότε καὶ ἐπ' αὐτοῦ γεγονότας τὰ Νουμηνίου οἴεσθαι ὑποβαλλόμενον κομπάζειν, ἀλλὰ καὶ ὅτι πλατὺν αὐτὸν φλήναφον εἶναι ἡγοῦντο καὶ κατεφρόνουν τῷ μὴ νοεῖν ἃ λέγει καὶ τῷ πάσης σοφιστικῆς αὐτὸν σκηνῆς καθαρεύειν καὶ τύφου, […].
[106] Sur la mise en évidence des qualités de Plotin par Porphyre, voir, en particulier, *Ibid.*, 21, 1-9 : « Il est clair que dans cette préface Longin a reconnu qu'à ce moment-là Plotin et Amélius l'emportaient sur tous leurs contemporains "en abordant un grand nombre de problèmes", et surtout "en les traitant d'une manière personnelle" ; que, de plus, bien loin de plagier les doctrines de Numénius et de les reprendre par respect, ils suivent celles des Pythagoriciens et de Platon lui-même et qu'enfin "les écrits de Numénius, de Cronius, de Modératus et de Thrasylle sont loin de s'approcher pour l'exactitude de ce que Plotin a écrit sur les mêmes sujets" ». Ἐν δὴ τούτοις τότε ὡμολόγησε μὲν πάντων τῶν ἐπ' αὐτοῦ γεγονότων «πλήθει τε προβλημάτων διενεγκεῖν Πλωτῖνόν τε καὶ Ἀμέλιον, τρόπῳ δὲ θεωρίας ἰδίῳ μάλιστα τούτους χρήσασθαι, τὰ Νουμηνίου δὲ οὐχ ὅτι ὑποβάλλεσθαι καὶ τἀκείνου πρεσβεύειν δόγματα, ἀλλὰ τὰ τῶν Πυθαγορείων αὐτοῦ τε ἑλομένου μετιέναι δόγματα, καὶ οὐδ' ἐγγὺς εἶναι τὰ Νουμηνίου καὶ Κρονίου καὶ Μοδεράτου καὶ Θρασύλλου τοῖς Πλωτίνου περὶ τῶν αὐτῶν συγγράμμασιν εἰς ἀκρίβειαν».

d'éloge[107], le texte de Porphyre ne suit pas de manière rigoureuse la structure plutôt rigide de l'éloge rhétorique[108]. Dans certains cas, Porphyre ne peut pas suivre cette structure par manque d'information. Par exemple, en raison du silence de Plotin à ce sujet, Porphyre est incapable de présenter l'origine familiale et la naissance du philosophe, détails par lesquels commencent généralement l'éloge d'une personne[109]. Dans d'autres cas, Porphyre lui-même semble prendre une certaine liberté vis-à-vis de l'ordre traditionnel des thèmes de l'éloge. Ainsi, la mort de Plotin est narrée par Porphyre au deuxième chapitre de la *Vie de Plotin*, c'est-à-dire au début de son texte biographique, et non à la fin, comme de coutume[110]. Certes, la plupart des éléments de l'éloge rhétorique sont présents dans le texte de Porphyre, comme le récit de l'éducation de Plotin à Alexandrie et sa rencontre avec Ammonius, au chapitre 3[111], la description de ses qualités physiques[112], et surtout, de ses qualités morales[113]. Porphyre semble connaître les règles relatives à la rhétorique de l'éloge, puisque les différents éléments de l'éloge sont signalés, y compris lorsque Porphyre n'a pas les éléments biographiques suffisants. Mais ces éléments n'apparaissent pas de manière structurée, Porphyre procédant le plus souvent par digressions ou associations d'idées pour développer son discours[114]. De ce point de vue, la *Vie de Plotin* s'oppose à l'éloge de Proclus composé par Marinus selon le modèle de l'éloge rhétorique[115].

---

[107] L. Brisson, « Plotin : une biographie », *art. cit*., p. 1 ; R. Goulet, « Le plan de la *Vita Plotini »*, *art. cit.*, p. 81 ; A. Schniewind, *L'éthique du sage chez Plotin, op. cit.*, note 4, p. 59.

[108] Sur la structure de l'éloge rhétorique, définie, notamment, par Ménandre le Rhéteur, voir L. Pernot, « Les *topoi* de l'éloge chez Ménandros le Rhéteur », *Revue des Etudes Grecques*, vol. 99, fascicule 470-471, 1986, p. 33-53 ; M. Patillon, *Eléments de rhétorique classique*, Paris, Nathan, 1990, p. 147 ; L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, vol. 1, *op. cit.*, p. 134-178 (sur l'éloge des personnes), en particulier p. 153-178 (sur les *topoi* de l'éloge) ; L. Pernot, *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, Libraire générale française, 2000, p. 230-238 : « D'après différentes sources (Quintilien, Théon, Hermogène, Pseudo-Denys d'Halicarnasse, Ménandros II…), nous savons que l'éloge d'êtres humains comprenait, dans ses grandes lignes, les rubriques suivantes : origine familiale et naissance ; éducation ; qualités physiques, actions accomplies au long de la vie, manifestant les qualités morales (vertus) ; mort (dans le cas d'un éloge funèbre) » (p. 231-232).

[109] Porphyre, *Vie de Plotin*, 1, 2-4.

[110] Sur le fait que Porphyre joue avec les conventions de l'éloge rhétorique, voir S. Morlet, « Introduction », dans Porphyre, *Vie de Plotin*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. XIV.

[111] Porphyre, *Vie de Plotin*, 3, 6-21.

[112] Voir, par exemple, *Ibid.*, 13, 5-10.

[113] Pour une liste des vertus pratiquées par Plotin, voir L. Brisson, « Plotin : une biographie »*, art. cit*., p. 19-25.

[114] Sur ce point, voir R. Goulet, « Le plan de la *Vita Plotini* », *art. cit.*, p. 84-85.

[115] Sur la composition du discours biographique de Marinus, voir H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, *op. cit*., p. LXIX-C.

1.2.1.3 Une vie exemplaire

Malgré la réticence de Porphyre à suivre la structure rigide de l'éloge rhétorique, la *Vie de Plotin* n'est pas dépourvue d'éléments idéalisant la vie de Plotin. La nature exemplaire de la vie de Plotin présentée par Porphyre participe en effet à la valorisation de Plotin et, par la même occasion, des *Ennéades*, dont il est l'auteur[116]. Deux éléments en particulier permettent à Porphyre de mettre l'auteur des *Ennéades* en avant : la divinisation de Plotin d'une part, particulièrement visible aux chapitres 10 et 11 ainsi qu'à travers l'oracle d'Apollon cité et commenté par Porphyre aux chapitres 22 et 23, et la cohérence entre le discours de Plotin et sa manière de vivre d'autre part.

1.2.1.3.1 Un homme divin

Tout d'abord, la *Vie de Plotin* met en évidence le caractère divin de Plotin[117]. Le chapitre 10, notamment, souligne la supériorité de Plotin à partir de trois détails biographiques. Premièrement, Porphyre nous raconte comment Plotin échappa aux influences de la magie noire, détournant les attaques d'Olympius dirigées contre lui[118]. Porphyre conclut cet épisode de la *Vie de Plotin* en soulignant la nature exceptionnelle de Plotin : « En fait, Plotin avait de naissance (κατὰ γένεσιν) quelque chose de plus que les autres hommes »[119]. Cette précision de

---

[116] Sur la nature exemplaire de la vie de Plotin, voir L. Jerphagnon, « Plotin, épiphanie du νοῦς. Note sur la *Vita Plotini* comme typologie », *Diotima Athinai*, vol. 11, 1983, p. 111-118 ; G. Clark, « Philosophic Lives and the Philosophic Life : Porphyry and Iamblichus », dans T. Hägg et P. Rousseau (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley / Los Angeles / Londres, University of California, 2000, p. 29-51 ; M. J. Edwards, « Birth, Death, and Divinity in Porphyry's Life of Plotinus », dans T. Hägg et P. Rousseau (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, *op. cit.*, p. 52-71 ; R. Goulet, « Les vies de philosophes dans l'Antiquité tardive », dans *Etudes sur les Vies des philosophes de l'Antiquité tardive. Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, Paris, Vrin, 2001, p. 3-63 ; I. Männlein-Robert, « Biographie, Hagiographie, Autobiographie – Die *Vita Plotini* des Porphyrios », dans T. Kobusch et M. Erler (eds.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens* : *Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg*, Munich / Leipzig, K.G. Saur, 2002, p. 581-609 ; L. Brisson, « Le maître, exemple des vertus dans la tradition platonicienne : Plotin et Proclus », *art. cit*.

[117] Sur la divinité de Plotin, voir, notamment, M. J. Edwards, « Birth, Death, and Divinity in Porphyry's Life of Plotinus », *art. cit*., p. 52-71 ; I. Männlein-Robert, « Biographie, Hagiographie, Autobiographie – Die *Vita Plotini* des Porphyrios », *art. cit.*, p. 597-593.

[118] Porphyre, *Vie de Plotin*, 10, 1-13. Sur cette anecdote, voir L. Brisson, « Plotin et la magie », dans L. Brisson et *al.* (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 2, *op. cit*., 1992, p. 465-475 ; L. Brisson, « The Philosopher and the Magician (Porphyry, *Vita Plotini* 10, 1-13). Magic and Sympathy », dans U. Dill et C. Walde (eds.), *Antiken Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, Berlin, de Gruyter, 2009, p. 189-202. Sur la définition large de la magie dans les *Ennéades*, voir Plotin, *Traité* 28 [IV 4], 40 ; 43-44. Pour Plotin, la magie est possible en raison de la sympathie universelle qui relie toutes choses, et non seulement par une technique spéciale (Plotin, *Traité* 28 [IV 4], 40, 1-6).

[119] Porphyre, *Vie de Plotin*, 10, 14-15 : Ἦν γὰρ καὶ κατὰ γένεσιν πλέον τι ἔχων παρὰ τοὺς ἄλλους ὁ Πλωτῖνος.

Porphyre place Plotin parmi les hommes exceptionnels de l'Antiquité tardive, aussi appelés hommes divins (*theios anêr*)[120]. La deuxième anecdote rapportée par Porphyre au chapitre 10 de la *Vie de Plotin* explicite la raison de cette nature exceptionnelle[121] : le démon familier (οἰκείου δαίμονος) ou le compagnon (τοῦ συνόντος) de Plotin évoqué par un prêtre égyptien (Αἰγύπτιος ἱερεὺς) n'est pas un démon de rang inférieur (οὐ τοῦ ὑφειμένου γένους τὸν συνόντα), mais un dieu (θεὸν)[122]. En raison de ce démon, Plotin est qualifié par le prêtre égyptien de bienheureux (μακάριος), mais surtout, Porphyre ajoute, à la fin de ce passage, que « c'est vers lui qu'il élevait son œil divin (αὐτὸς διετέλει ἀνάγων αὐτοῦ τὸ θεῖον ὄμμα πρὸς ἐκεῖνον) »[123]. Ici, l'adjectif θεῖον est associé à Plotin lui-même, et non seulement au démon familier qui l'accompagne. Cette anecdote fait écho au chapitre 6 du traité de Plotin *Sur le démon qui nous a reçus en partage*, dans lequel Plotin cherche à définir ce qu'est le sage (ὁ σπουδαῖος). Or, pour Plotin, le sage agit selon l'intellect : « Il est donc lui-même un démon, ou bien il agit en accord avec un démon, et un dieu est son démon »[124]. L'anecdote rapportée par Porphyre au chapitre 10 de la *Vie de Plotin* confirme ainsi la sagesse de Plotin, et son rapport étroit avec le divin.

La dernière anecdote rapportée par Porphyre, à la fin du chapitre 10, confirme l'assimilation de Plotin à un homme divin (*theios anêr*)[125]. Rejetant la proposition d'Amélius d'aller faire des sacrifices aux dieux, la réponse de Plotin à Amélius renvoie au divin qui se trouve en lui : « C'est à eux de venir vers moi, et non à moi d'aller vers eux »[126]. Cette parole de Plotin fait

---

[120] Sur l'importance des hommes divins ou *holy men* dans l'Antiquité tardive, voir en particulier G. Fowden, *Pagan Philosophers in Late Antique Society*, *op. cit.* ; « The pagan holy man in late antique society », *art. cit*. Voir aussi les travaux de P. Brown, qui montrent notamment l'importance sociale de ces figures individuelles, en raison, principalement, de leur lien avec le divin : P. Brown, « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *art. cit.* ; *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres, Faber and Faber, 1982 ; « The Saint as Exemplar in Late Antiquity », *art. cit.* ; *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983, p. 39-40. Sur la supériorité des hommes divins depuis la naissance, voir aussi, dans notre corpus, Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 6.

[121] Porphyre, *Vie de Plotin*, 10, 15-30.

[122] Sur le fait que le démon de Plotin est un dieu, voir les propos de Jean Pépin sur ce passage (10, 22-24) : « Notes sur la *Vita Plotini* », dans Porphyre, *Vie de Plotin*, vol. 2, *op. cit*., p. 253-254. Pour J. Pépin, Porphyre fait le lien, explicité dans la suite du texte (Porphyre, *Vie de Plotin*, 10, 31), avec le traité de Plotin *Sur le démon qui nous a reçus en partage* (*Ennéades* III 4 [15], 6, 1-5), dans lequel Plotin définit le sage comme étant celui qui agit en suivant l'intellect, c'est-à-dire la meilleure partie de lui-même, sans avoir besoin, pour cela, de suivre un démon : « en d'autres termes, l'homme est autonome, et n'a besoin de nul démon pour agir par son intellect ; que si l'on veut qu'il ait tout de même un démon, celui-ci sera au-dessus de l'intellect, c'est-à-dire l'Un en l'homme, et donc Dieu » (p. 253).

[123] Porphyre, *Vie de Plotin*, 10, 29-30.

[124] Plotin, *Ennéades* III 4 [15], 6, 3-4 : Ἢ οὖν δαίμων αὐτὸς ἢ κατὰ δαίμονα καὶ δαίμων τούτῳ θεός. Traduit par M. Guyot, Paris, Flammarion, 2006.

[125] Porphyre, *Vie de Plotin*, 10, 33-38.

[126] *Ibid.*, 10, 35-36 : «ἐκείνους δεῖ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους.»

écho à la dernière parole de Plotin avant de mourir, expliquant « qu'il s'efforçait de faire remonter le divin qui est en nous vers le divin qui est dans l'univers (πειρᾶσθαι τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον) »[127].

Dans la même perspective, et en continuité avec le chapitre 10, le chapitre 11 de la *Vie de Plotin* rappelle les dons exceptionnels de Plotin. Tout d'abord, Porphyre révèle sa capacité de pénétrer les caractères (περιουσία ἠθῶν κατανοήσεως), Plotin ayant été capable de retrouver le voleur d'un collier de grande valeur en le dévisageant[128]. De même, « Plotin pouvait dire de chacun des enfants qui vivaient auprès de lui ce qu'ils deviendraient »[129]. L'anecdote de Porphyre concernant son épisode dépressif et la capacité de Plotin à discerner la mélancolie de Porphyre va dans le même sens que les deux précédentes anecdotes et confirme les dons de clairvoyance et de prédiction de Plotin[130]. Les chapitres 10 et 11 insistent sur le caractère divin de Plotin, confirmé aux chapitres 22 et 23, non plus par Porphyre, mais par un oracle.

L'Oracle d'Apollon, cité au chapitre 22, est un éloge de Plotin, de sa vie sur Terre, et de sa destinée *post-mortem*[131]. Le commentaire de Porphyre, au chapitre 23, confirme les qualités de Plotin mises en évidence par l'oracle. Porphyre met particulièrement l'accent sur la perfection de la vie de Plotin ici-bas[132], c'est-à-dire sa tension continue vers l'intellect[133], et son union à l'Un, but de la vie philosophique qu'il atteignit à quatre reprises[134]. Il signale également

---

[127] *Ibid.*, 2, 25-27. Sur la dernière parole de Plotin, voir P. Henry, « La dernière parole de Plotin », *Studi classici e orientali*, vol. 2, 1953, p. 113-130 ; J. Igal, » Una nueva interpretación de las últimas palabras de Plotino », *Cuadernos de filologia clásica*, vol. 4, 1972, p. 441-462 ; J. Pépin, « La dernière parole de Plotin », dans L. Brisson et al. (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 2, *op. cit.*, p. 355-383 ; M. J. Edwards, « Birth, Death, and Divinity in Porphyry's Life of Plotinus », *art. cit.* ; G. Most, « Plotinus' Last Words », *The Classical Quarterly*, vol. 53, n° 2, 2003, p. 576-587 ; C. d'Ancona Costa, « "To Bring Back the Divine in Us to the Divine in the All" *Vita Plotini* 2, 26-27 Once Again », dans T. Kobusch et M. Erler (eds.), *Metaphysik und Religion*, *op. cit.*, p. 517-565.

[128] Porphyre, *Vie de Plotin*, 11, 1-8.

[129] *Ibid.*, 11, 8-9 : Προεῖπε δ' ἂν καὶ τῶν συνόντων παίδων περὶ ἑκάστου οἷος ἀποβήσεται·

[130] *Ibid.*, 11, 11-19. Sur cet épisode dépressif de la vie de Porphyre, voir R. Goulet, « Variations romanesques sur la mélancolie de Porphyre », *Hermes*, vol. 110, n° 4, 1982, p. 443-457 ; R. Bodeüs, « Plotin a-t-il empêché Porphyre de mourir de mélancolie ? », *Hermes*, vol. 129, n° 4, 2001, p. 567-571.

[131] Sur l'oracle d'Apollon et son commentaire par Porphyre, voir R. Goulet, « L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin* », dans L. Brisson *et al.* (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 1, *op. cit.*, p. 371-412 ; L. Brisson, « L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin* de Porphyre », *Kernos*, vol. 3, 1990, p. 77-88 ; L. Brisson et J.-M. Flamand, « Structure, contenu et intentions de l'Oracle d'Apollon », dans L. Brisson *et al.* (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 2, *op. cit.*, p. 565-602 ; R. Goulet, « Sur quelques interprétations récentes de l'Oracle d'Apollon », dans L. Brisson *et al.* (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 2, *op. cit.*, p. 603-617.

[132] Porphyre, *Vie de Plotin*, 23, 1-28.

[133] *Ibid.*, 23, 4-5 et 21-27.

[134] *Ibid.*, 23, 7-18

l'inspiration divine des écrits de Plotin[135]. La dernière partie de l'oracle et du commentaire de Porphyre revient sur le devenir de l'âme de Plotin, une fois séparée du corps par la mort physique[136]. Porphyre commente les vers de l'Oracle, qui décrivent la vie de l'âme de Plotin dans l'assemblée des démons bienheureux (τοὺς ὀλβίστους δαίμονας), « une vie que même les dieux disent bienheureuse » (ὑπὸ θεῶν μακαριζόμενον)[137]. Ces précisions sur le devenir de l'âme de Plotin, appuyées par l'autorité de l'Oracle, confirment le caractère exceptionnel de Plotin. Sur ces mots s'achève la biographie de Plotin, Porphyre terminant l'introduction aux *Ennéades* par la présentation de l'ordre systématique des traités de Plotin[138]. Ces dernières phrases de Porphyre confirment l'idéalisation de Plotin par Porphyre, qui prend soin, tout au long de la *Vie de Plotin*, de montrer la nature exemplaire de son maître.

1.2.1.3.2 Cohérence du discours et du mode de vie philosophique

Le deuxième élément permettant à Porphyre de renforcer l'autorité de son maître est l'adéquation de son enseignement avec sa manière de vivre. Dans l'Antiquité, en effet, la mise en valeur d'une œuvre philosophique et de son auteur implique de montrer la cohérence entre la vie de l'auteur et la philosophie qu'il expose dans son discours[139]. Le discours biographique de Porphyre peut ainsi être compris comme une justification ou une légitimation du discours philosophique de Plotin, puisqu'il montre la cohérence entre l'enseignement écrit et oral de Plotin et la manière de vivre de Plotin. Plusieurs éléments biographiques vont en effet dans ce sens.

Tout d'abord, Porphyre présente dans la *Vie de Plotin* un mode de vie conforme au mode de vie idéal proposé par Plotin lui-même dans les *Ennéades*, en particulier à travers la figure du sage[140]. La *Vie de Plotin* montre en particulier l'adéquation entre les vertus pratiquées par Plotin tout au long de sa vie et les vertus décrites par Plotin dans l'*Ennéade* I 2 [19] *Sur les vertus*[141] : vertus civiques, purificatrices, contemplatives et paradigmatiques sont ainsi développées par

---

[135] *Ibid.*, 23, 18-21. Cette inspiration divine fait écho aux propos de Porphyre sur le fait que Plotin était inspiré ou guidé par l'intellect au moment d'écrire ou de s'exprimer oralement : *Ibid.*, 13, 1-5 ; 14, 1-4.
[136] *Ibid.*, 23, 28-40.
[137] *Ibid.*, 23, 39-40.
[138] *Ibid.*, 24-26.
[139] Sur ce lien étroit entre la vie et l'œuvre, voir les pages de notre introduction consacrées à la présentation de la philosophie comme manière de vivre, p. 22-ss. Voir aussi P. Hadot, *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
[140] Sur ce point, voir A. Schniewind, *L'éthique du sage chez Plotin, op. cit.*
[141] L. Brisson, « Plotin : une biographie », *art. cit.*, p. 19-25 ; L. Brisson, « Le maître, exemple des vertus dans la tradition platonicienne : Plotin et Proclus », *art. cit.*, p. 49-60.

Porphyre au fil du texte[142], sans toutefois présenter de manière systématique les événements de la vie de Plotin relevant de l'un ou l'autre de ces degrés de vertus, comme ce sera le cas dans la vie de Proclus écrite par Marinus[143].

De même, la correspondance entre la vie de Plotin et le cheminement philosophique proposé par Porphyre à travers l'ordre systématique des traités de Plotin confirme la cohérence entre la vie de Plotin et ses écrits. Le cheminement de l'âme de Plotin retracé par Porphyre dans la *Vie de Plotin* fait largement écho à la structure donnée par Porphyre aux *Ennéades*, de sorte que la vie de Plotin exemplifie l'ascension de l'âme à laquelle est appelé le lecteur des *Ennéades* : « car la fin et le but étaient pour lui d'être uni au dieu suprême et de s'approcher de lui »[144]. Les deux premiers chapitres décrivent la vie de Plotin dans son corps, et la suite du texte la manière dont il s'est détaché de ce corps par la formation et l'activité philosophique, pour atteindre la contemplation de l'Intellect et l'union avec l'Un. La vie de Plotin, illustration de la vie vertueuse et divine, justifie ainsi la lecture des *Ennéades*, dont l'objectif est précisément de conduire l'âme du lecteur du monde sensible et des considérations éthiques jusqu'au monde intelligible, la contemplation de l'Intellect, et, finalement, l'union à l'Un[145].

1.2.2 La mise en valeur d'un mode de vie idéal

La *Vie de Plotin* présente et défend également, à travers l'exemplarité de la vie de Plotin, un mode de vie philosophique idéal[146]. Dans l'Antiquité, les vies de philosophes revêtent en effet une fonction d'*exemplum*, et permettent ainsi de présenter un mode de vie exemplaire. Raconter la vie de Plotin permet à Porphyre de construire et de véhiculer un mode de vie idéal à partir d'un exemple individuel personnifiant ce mode de vie. Par la mise en scène d'une vie exemplaire, ici celle de Plotin, le discours biographique joue de ce fait un rôle central dans la diffusion et la mise en valeur d'une bonne manière de vivre. La présentation du contexte

---

[142] A noter que l'idée de degrés de vertus et celle de modèles de vertus, les vertus paradigmatiques, ne sont pas présentes chez Plotin et apparaissent seulement avec Porphyre (Porphyre, *Sentences*, 32).

[143] Sur la structure du discours biographique de Marinus en fonction des degrés de vertus néoplatoniciens, voir H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, *op. cit.*, p. LXIX-C.

[144]Porphyre, *Vie de Plotin*, 23, 14-16.

[145] *Ibid.*, 23, 7-18.

[146] Sur la fonction d'*exemplum* des vies de philosophes rédigées dans l'Antiquité tardive, voir note 21 p. 13.

polémique dans lequel Porphyre écrit la *Vie de Plotin* permet de comprendre certains traits du mode de vie idéal présenté par Porphyre au lecteur des *Ennéades*[147].

Le contexte polémique dans lequel apparaît l'édition porphyrienne des *Ennéades* permet en effet de préciser le deuxième objectif de Porphyre : promouvoir la philosophie et le mode de vie de Plotin face à la philosophie et au mode de vie de Jamblique[148]. Jamblique, contre Porphyre et Plotin, considère que la philosophie n'est pas suffisante dans le processus de divinisation de l'homme, qui nécessite, selon lui, la mise en pratique de rites théurgiques[149]. Au contraire, l'activité intellective ou contemplative du philosophe suffit, selon Plotin[150], suivi en cela par Porphyre, pour atteindre le but premier de la philosophie, à savoir l'assimilation au divin. Ce contexte polémique permet de comprendre non seulement la structure donnée par Porphyre aux *Ennéades*, mais également le contenu de la *Vie de Plotin*, et les différents éléments du mode de vie exemplifié par Plotin sous la plume de Porphyre : un mode de vie philosophique, qui exclut les pratiques rituelles. La pratique des vertus mise en évidence par Porphyre peut ainsi être interprétée comme une défense et illustration du mode de vie philosophique, et non seulement de la vie de Plotin.

Cette influence du contexte polémique de l'édition des *Ennéades* se voit notamment par l'accent mis par Porphyre sur certains détails de la vie de Plotin. La dimension religieuse, et en

---

[147] H.-D. Saffrey a bien montré l'aspect polémique de l'édition des *Ennéades* dans un article de référence sur lequel les conclusions de cette sous-partie se basent. Malgré le détachement progressif de Porphyre à l'égard de Plotin (détachement dû à la critique de la métaphysique aristotélicienne de Plotin, que Porphyre ne partageait pas), Porphyre décide, trente ans après la mort de son maître, d'éditer les traités de Plotin, pour combattre Jamblique et défendre la primauté de la philosophie sur la théurgie. Pour cela, un retour à la doctrine de Plotin était nécessaire, et l'édition des *Ennéades* peut s'expliquer ainsi. Sur ce point, voir H.-D. Saffrey, « Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin. Réponse provisoire », *art. cit*.

[148] Philosophe néoplatonicien contemporain de Porphyre, dont il a été l'élève à Rome avant de fonder sa propre école en Syrie, à Apamée.

[149] Pour Jamblique, la voie unique qui mène au bonheur est la théurgie et non la philosophie : Jamblique, *Réponse à Porphyre*, p. 211, 13 – 217, 12. Contrairement à ce qu'affirme Porphyre dans la *Lettre à Anébon*, la voie philosophique ne suffit pas à atteindre le bonheur, selon Jamblique, et doit être poursuivie par la voie théurgique. Sur l'opinion de Porphyre, voir Porphyre, *Lettre à Anébon*, fragments 93 et 100 (une voie théurgique et une voie philosophique). Dans le fragment 98, Porphyre affirme que la théurgie n'apporte pas le bonheur, contrairement à la philosophie. Sur le désaccord entre Porphyre et Jamblique concernant la voie qui mène au bonheur et sur ces deux voies d'accès possibles au divin dans le néoplatonisme, sur leur contradiction chez Porphyre et leur complémentarité chez Jamblique, voir la note de H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds dans Jamblique, *Réponse à Porphyre*, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2013, note 2, p. 342-343.

[150] Sur la pratique des vertus comme voie d'accès au divin, voir Plotin, *Ennéades* I 2 [19] et, dans la même perspective, la critique plotinienne de la voie gnostique, qui néglige la pratique des vertus : Plotin, *Ennéades* II 9 [33], 15. Sur la pratique des vertus comme voie d'accès au divin, voir P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, *op. cit.*, p. 111-124. Sur la voie philosophique préconisée par Plotin pour le retour de l'âme vers l'Intellect et vers l'Un, voir D. O'Meara, *Plotin. Une introduction aux* Ennéades, *op. cit.*, p. 115-126.

particulier la pratique régulière des sacrifices et autres rituels religieux qui caractérisent le mode de vie néoplatonicien à partir de Jamblique sont quasi absentes de la formation et du mode de vie de Plotin[151]. Certes, Plotin ne rejette pas l'ensemble des traditions cultuelles de son époque. Ainsi, il n'omet pas d'organiser un banquet et d'offrir un sacrifice en l'honneur de Socrate et de Platon le jour de leurs anniversaires respectifs[152]. De même, il accepte, à la demande d'un ami, de participer à l'évocation de son démon par un prêtre égyptien[153]. Plotin refuse en revanche d'aller à certaines cérémonies et certains sacrifices de la religion traditionnelle[154], et reste particulièrement prudent face à la magie[155], préférant diriger son regard vers son démon intérieur, et le divin en lui[156]. En outre, il est très méfiant vis-à-vis des horoscopes et de l'astrologie[157]. L'activité contemplative et le retour à soi comme assimilation au divin sont pour lui bien plus importants que les différentes pratiques rituelles ou sacrificielles de la religion traditionnelle[158]. La structure de la *Vie de Plotin* et les éléments biographiques que Porphyre choisit de mettre en avant peuvent s'expliquer par ce contexte polémique. Porphyre insiste en effet sur la présentation de l'activité philosophique de Plotin (formation intellectuelle, recherche, enseignement, écriture) et sur la divinisation que permet le mode de vie philosophique. Son activité noétique ou intellective est particulièrement mise en évidence par Porphyre, qui insiste notamment sur le fait que celle-ci était continue. Ces détails de la vie de Plotin correspondent à la philosophie de Plotin présentée dans les *Ennéades* et fait donc partie des éléments typiquement plotiniens du mode de vie décrit ici par Porphyre[159].

---

[151] Sur l'apparition de la théurgie et des pratiques rituelles dans le néoplatonisme à partir de Jamblique, voir note 80 p. 29.
[152] Porphyre, *Vie de Plotin*, 2, 37-43.
[153] *Ibid.*, 10, 14-33.
[154] *Ibid.*, 10, 33-36 : « Amélius aimait à participer aux sacrifices, et il allait rendre hommage aux dieux à la nouvelle lune et lors des fêtes religieuses. Un jour, il chercha à amener avec lui Plotin qui déclara : "C'est à eux de venir vers moi, non à moi d'aller vers eux". » Φιλοθύτου δὲ γεγονότος τοῦ Ἀμελίου καὶ τὰ ἱερὰ κατὰ νουμηνίαν καὶ τὰς ἑορτὰς ἐκπεριιόντος καί ποτε ἀξιοῦνττὸν Πλωτῖνον σὺν αὐτῷ παραλαβεῖν ἔφη· «ἐκείνους δεῖ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους.» Sur cet épisode, et l'attitude de Plotin vis-à-vis des cultes de la religion traditionnelle voir R. M. Van Den Berg, « Plotinus' Attitude to Traditional Cult: A Note on Porphyry *VP* 10 », *Ancient Philosophy*, vol. 19, 1999, p. 345-360.
[155] Sur Plotin et la magie, voir L. Brisson, « Plotin et la magie », *art. cit.* ; L. Brisson, « The Philosopher and the Magician (Porphyry, *Vita Plotini* 10, 1-13). Magic and Sympathy », *art. cit*.
[156] Porphyre, *Vie de Plotin*, 2, 23-34 ; 10, 28-30.
[157] *Ibid.*, 15, 21-26. Sur la remise en cause par Porphyre de l'astrologie, en continuité avec Plotin, voir Porphyre, *Lettre à Anébon*, fr. 83 et suivants.
[158] Sur l'importance de la contemplation dans l'assimilation au divin, voir en particulier Porphyre, *Vie de Plotin*, 8, 19-23 ; 9, 16-18 ; 23, 7-18.
[159] Sur l'importance du raisonnement dans la remontée de l'âme vers l'Intellect, et l'absence de rites religieux dans l'expérience d'union à l'Un chez Plotin, voir F. Brunner, « L'aspect rationnel et l'aspect religieux de la philosophie de Plotin », *Revue de Théologie et de Philosophie,* vol. 122*,* n° 3, 1990, p. 417-430.

Les différents objectifs de la *Vie de Plotin* expliquent donc en grande partie l'image de Plotin façonnée par Porphyre dans l'introduction aux *Ennéades* : un Plotin philosophe, et non théurge, dont la vie intellective fait de lui un homme divin. Avec ce texte, Porphyre propose donc au lecteur un mode de vie philosophique, plus particulièrement plotinien, en adéquation avec la figure du sage que l'on trouve dans les *Ennéades*.

Conclusion

La *Vie de Plotin* écrite par Porphyre est avant tout une introduction aux *Ennéades* et de nombreux éléments biographiques rapportés par Porphyre sont liés au caractère introductif de ce texte. La présentation du travail éditorial de Porphyre occupe en effet une place importante, et justifie les remarques récurrentes de Porphyre sur l'écriture de Plotin et, de manière plus générale, sur sa manière de s'exprimer. Le lien établi par Porphyre entre les cours et les traités de Plotin justifie également la description détaillée de l'enseignement oral de Plotin, et en particulier l'effort de recherche qui caractérise les cours de Plotin.

L'introduction aux *Ennéades* écrite par Porphyre est également un texte visant à défendre et à mettre en valeur Plotin, son œuvre, et sa philosophie. Concernant Plotin, les témoignages rassemblés par Porphyre sur le style singulier de Plotin viennent appuyer les propos de Porphyre lui-même et réfuter les accusations de plagiat à l'encontre de son maître. Plus encore, les éléments d'éloge présents dans le texte de Porphyre font de Plotin une figure exemplaire. Ainsi, Plotin est présenté par Porphyre comme un homme divin, appuyé sur ce point par l'oracle d'Apollon. De même, les éléments biographiques rapportés par Porphyre font de Plotin l'équivalent du sage décrit dans les *Ennéades*. La cohérence mise en évidence par Porphyre entre la vie de Plotin et son enseignement renforce la construction de Plotin comme figure exemplaire. Plotin, par sa vie, exemplifie le mode vie philosophique présenté dans les *Ennéades*.

2. Porphyre, *Vie de Pythagore*

Outre la *Vie de Plotin*, un deuxième texte biographique écrit par Porphyre nous est parvenu. Il s'agit d'une biographie de Pythagore, philosophe présocratique ayant vécu au VIe siècle av. JC. Parmi les textes néoplatoniciens dont nous disposons, deux vies de Pythagore, écrites par Porphyre et Jamblique, sont parvenues jusqu'à nous[160]. Les deux prochaines sections de ce chapitre s'intéressent précisément à ces deux textes. Si le texte de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien* est pour nous une source inestimable dans la présentation du mode de vie néoplatonicien et la description des occupations (*epitêdeumata*) liées à ce mode de vie, la *Vie de Pythagore* écrite par Porphyre n'entre pas dans cette catégorie. Nous allons voir, dans cette section, dans quel cadre Porphyre écrit cette vie de Pythagore et en quoi les quelques éléments néoplatoniciens présents dans ce texte sont insuffisants pour considérer la *Vie de Pythagore* de Porphyre comme une source intéressante pour l'étude du mode de vie néoplatonicien. Cette section nous permettra également de présenter le contexte néopythagoricien dans lequel ces deux vies de Pythagore sont écrites par Porphyre et Jamblique, ainsi que les liens de Porphyre et de Jamblique avec le médioplatonisme. Malgré la forte dépendance de ces deux auteurs à leurs sources médioplatoniciennes, nous avons choisi de ne pas ajouter de considérations philologiques à la question des sources de Porphyre et Jamblique, préférant considérer ces deux textes tel qu'ils ont été transmis et tels qu'ils circulent dans les cercles néoplatoniciens. Notre commentaire de ces deux textes biographiques porte ainsi sur le discours tel qu'il est construit par Porphyre et Jamblique.

2.1 La conception porphyrienne de l'histoire de la philosophie

La *Vie de Pythagore* est un fragment détaché du premier livre de l'*Histoire philosophique* (*philosophos historia*), ouvrage dans lequel Porphyre présente de manière chronologique la vie et les doctrines d'un certain nombre de philosophes, depuis Homère jusqu'à Platon[161]. Il nous

---

[160] Pour une bibliographie complète sur ces deux vies de Pythagore, voir C. Macris, « Pythagore de Samos », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 7, *op. cit.*, p. 754-760.

[161] Sur les fragments de cet ouvrage, voir A. Ph. Segonds, « Les Fragments de l'*Histoire de la philosophie »*, dans Porphyre, *Vie de Pythagore*, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2010 [1ère édition 1982], p. 163-197 ; C. Macris, « Porphyry's *Life of Pythagoras »*, dans C. Huffman (*ed.*), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 381-398. Voir également la synthèse des recherches concernant l'*Histoire philosophique* réalisée par Marc Zambon à l'entrée « Porphyre » de R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 5b, *op. cit.*, p. 1326-1333. Sur la *Vie de Pythagore*, voir aussi G. Staab, *Pythagoras in der Spätantike. Studien zu* De Vita Pythagorica *des Iamblichos von Chalkis*, Leipzig, Saur München, 2002, p. 109-134. Pour une comparaison avec la *Vie de Plotin*, voir p. 134-143.

reste quelques fragments et témoignages[162], et seule la *Vie de Pythagore* a été conservée dans sa quasi-totalité[163]. La *Vie de Pythagore* faisait partie du premier livre, et suivait les biographies d'Homère, d'Hésiode, et des sept sages. Nous n'avons aucune trace du livre II, mais le livre III était consacré à Socrate, et l'ouvrage se concluait avec le livre IV, consacré à Platon. La date de composition et de parution est incertaine, même s'il y a à l'heure actuelle un consensus sur une date postérieure à l'arrivée de Porphyre à Rome et sa rencontre avec Plotin, en 263, en raison des échos néoplatoniciens qu'on y trouve[164]. Nous verrons plus bas si cette hypothèse peut s'appliquer à la *Vie de Pythagore* après l'étude d'un passage précis[165].

Le texte commence sans avant-propos ni préface par la naissance de Pythagore, et se poursuit ainsi jusqu'à sa mort, sans que Porphyre ne justifie de manière explicite son entreprise. La voix de Porphyre est absente, ou rarement présente, dans un texte qui s'apparente surtout à une compilation de témoignages anciens sur Pythagore et les pythagoriciens[166]. Néanmoins, certains choix éditoriaux de Porphyre nous renseignent sur le cadre général du projet : l'organisation chronologique de l'*Histoire philosophique*, son caractère sélectif, et surtout l'aboutissement de l'*Histoire philosophique*, qui se termine par la vie et les doctrines de Platon. Ces éléments permettent de déduire que l'auteur propose une vision platonicienne de l'histoire de la philosophie. Telle qu'elle est présentée par Porphyre ici, l'histoire de la philosophie grecque atteint son apogée avec Platon, et les philosophes antérieurs sont considérés comme une préparation à la philosophie platonicienne[167]. On retrouve cette vision de l'histoire de la philosophie dans le moyen-platonisme, courant auquel appartiennent la majorité des sources citées par Porphyre, mais aussi dans le néoplatonisme[168]. Cette vision de l'histoire de la

---

[162] Ces témoignages sont avant tout ceux de Cyrille d'Alexandrie et Théodoret de Cyr, deux auteurs chrétiens du Ve siècle, dont l'objectif est avant tout polémique et apologétique. Eusèbe de Césarée a également cité certains passages de l'*Histoire philosophique*. Une diffusion de certains passages a eu lieu également dans la tradition arabe. Sur ces témoignages, voir M. Zambon, « Porphyre », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 5b, *op. cit.*, p. 1327-1329.

[163] La *Vie de Pythagore* de Porphyre s'arrête en effet au milieu d'une phrase.

[164] A. Ph. Segonds, « Les Fragments de l'Histoire de la philosophie », *art. cit.*, p. 166 et p. 190-191, en particulier note 1, p. 191. Sur le caractère platonicien de certains chapitres et de la philosophie pythagoricienne telle qu'elle est présentée par Porphyre dans la *Vie de Pythagore*, voir aussi D. O'Meara, *Pythagoras Revived*, *op. cit.*, p. 26. Voir également notre analyse des paragraphes 46 et 47 de la *Vie de Pythagore* dans M. Goarzin, « Vies de Moïse et de Pythagore : la fonction de l'*exemplum* dans les biographies de l'Antiquité tardive », *art. cit*.

[165] Porphyre, *Vie de Pythagore*, 46-47.

[166] C. Macris, « Porphyry's *Life of Pythagoras* », *art. cit.*, p. 386-387. Les quatre sources principales sont un manuel, dont le titre et l'auteur n'est pas connu, Antoine Diogène, Nicomaque et Modératus.

[167] Sur ce point : *Ibid.*, p. 393-398.

[168] Sur cette position dans le moyen-platonisme, voir M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002, p. 173-190. Pour le néoplatonisme, voir A. Ph. Segonds, « Les Fragments de l'Histoire de la philosophie », *art. cit.*, p. 165.

philosophie fait de l'*Histoire philosophique* une œuvre distincte d'une simple encyclopédie biographique des philosophes grecs comme celle de Diogène Laërce, par exemple[169]. Le contexte doctrinal est donc clairement platonicien. En racontant la vie de Pythagore, Porphyre présente certains éléments philosophiques qui seront développés par Platon lui-même de manière plus aboutie. Il n'est donc pas surprenant de retrouver, dans la *Vie de Pythagore*, certains éléments platoniciens, y compris dans le mode de vie exemplifié par Pythagore.

Sans répondre, pour le moment, à la question de savoir si la présentation du mode de vie de Pythagore est médio ou néo-platonicienne, le contexte éditorial de la *Vie de Pythagore* pointe le caractère essentiellement platonicien de l'entreprise de Porphyre. La position doctrinale de Porphyre permet également de préciser cet objectif, et en particulier le lien de Porphyre avec le pythagorisme.

2.2 le contexte doctrinal : néopythagorisme et médioplatonisme

Précisons maintenant la position doctrinale de Porphyre et son rapport au pythagorisme en particulier. Pourquoi, en effet, raconter la vie et rappeler la doctrine de Pythagore dans un contexte philosophique *a priori* platonicien, comme on vient de le voir à partir du contexte éditorial ?

Si l'attitude de Porphyre à l'égard de Pythagore est difficile à déterminer à partir de la seule *Vie de Pythagore* (le caractère compilatoire et le manque de connaissance du contexte d'écriture de l'*Histoire philosophique* en sont la cause)[170], il est possible, tout de même, de déceler dans ce texte une certaine sympathie et une certaine admiration de la part de Porphyre pour Pythagore et la tradition pythagoricienne, que ce soit à travers le choix des sources, d'origine médio-platonicienne pour la plupart[171], et la reprise de leur ton élogieux en particulier, ou l'absence de

[169] Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*.

[170] Si les éléments néoplatoniciens présents dans la *Vie de Pythagore* permettent de situer l'écriture de ce texte après l'arrivée de Porphyre à Rome, nous ne savons rien de la date exacte d'écriture ni même de publication.

[171] De nombreux textes médio-platoniciens mettent en valeur, de manière positive, le lien étroit entre la philosophie de Pythagore et des pythagoriciens et la philosophie de Platon. Sur les liens entre médio-platonisme et pythagorisme, en particulier chez Numénius d'Apamée et Nicomaque de Gérase, voir D. O'Meara, *Pythagoras Revived*, *op cit.*, p. 9-25. Pour Numénius d'Apamée, il est nécessaire de faire retour à la philosophie originelle de Platon, qui est identique à celle de Pythagore et du pythagorisme (p. 12-13). Nicomaque de Gérase, quant à lui, identifie platonisme et pythagorisme (p. 16). Le médio-platonisme est donc étroitement lié à la tendance néopythagoricienne.

témoignages critiques à l'égard de Pythagore et des pythagoriciens[172]. En outre, cette attitude de Porphyre dans la *Vie de Pythagore* correspond à l'attitude générale de Porphyre vis-à-vis du pythagorisme et de Pythagore[173], dans un contexte plus général de renouveau du pythagorisme[174]. Présente dans différents textes de Porphyre (notamment le *De Abstinentia* et la *Lettre à Marcella*), l'influence du pythagorisme sur Porphyre est importante. Néanmoins, contrairement au courant néopythagoricien[175], Porphyre ne voit pas Pythagore comme la source

---

[172] On ne retrouve pas, par exemple, les témoignages critiques voire moqueurs transmis par Diogène Laërce (Diogène Laërce, *Vie de Pythagore*, 36-38 et 44-45).

[173] Pour une bibliographie exhaustive concernant le pythagorisme de Porphyre, voir C. Macris, « Pythagore de Samos (complément) », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 7, *op. cit.*, p. 1155-1156. Voir, notamment, D. O'Meara, *Pythagoras Revived*, *op. cit.*, p. 25-29 ; C. Macris, « Porphyry's *Life of Pythagoras* », *art. cit.*, p. 393-398.

[174] Sur le renouveau du pythagorisme, à partir du Ier siècle av. JC, et jusqu'à la fin de l'Antiquité, voir C. Macris, « Pythagore de Samos (compléments), dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 7, *op. cit.*, p. 1087-1089 et surtout p. 1112-1166. C. Macris rappelle notamment que la notion de pythagorisme, largement employée, ne saurait renvoyer à un système philosophique bien défini ou à une école de pensée dogmatique, ni même à une école philosophique institutionnalisée (p. 1089). Au contraire, la tradition pythagoricienne est présente de manière diffuse et prend différentes formes. Pour une bibliographie exhaustive sur le néopythagorisme d'époque impériale, dans le médioplatonisme et le néoplatonisme, voir plus particulièrement p. 1147-1160.

[175] Pour une présentation générale du néopythagorisme, voir C. Huffman, « Pythagoreanism », dans E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), mis en ligne le 29 mars 2006, mis à jour le 31 octobre 2014, consulté le 20 mars 2021, URL : http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/pythagoreanism/, p. 33-56. Il convient de distinguer le pythagorisme historique de Pythagore et de ses disciples, actifs au Ve et dans la première moitié du IVe siècle, et le néopythagorisme, tendance qui traverse l'histoire de la philosophie antique, de la deuxième moitié du IVe siècle av. JC, avec les premiers successeurs de Platon (Xénocrate, par exemple, successeur de Speusippe à la tête de l'Académie, qui, avec les disciples de Platon, fait remonter à Pythagore l'invention du terme *philosophia*, contribuant ainsi à la fabrication de la légende pythagoricienne), jusqu'à la fin de l'Antiquité et les auteurs néoplatoniciens en particulier. C'est surtout à partir du Ier siècle av. JC, cependant, et jusqu'à la fin de l'Antiquité, que le néopythagorisme est fortement présent. Le néopythagorisme voit en Pythagore la figure centrale et l'origine de toute la tradition philosophique grecque. Pour appuyer cette position, de nombreux textes pseudo-pythagoriciens sont écrits pour combler le manque de sources reliant Pythagore à Platon et Aristote (ces écrits forgés au nom de Pythagore et d'autres pythagoriciens au cours des premiers siècles av. et après JC ont pour but de justifier la position néopythagoricienne selon laquelle Pythagore serait la source de toute philosophie grecque, dans un contexte de forte résurgence de l'intérêt pour le pythagorisme). Une des caractéristiques du néopythagorisme est l'emphase portée sur le système métaphysique de Pythagore et son influence sur Platon (théorie sur l'Un et la dyade indéfinie ; division du monde entre le monde intelligible et le monde sensible ; théorie des harmonies, en lien avec les spéculations mathématiques), ainsi que la dimension pratique de la philosophie de Pythagore (en particulier les pratiques religieuses et magiques, mais aussi le mode de vie idéal qu'il exemplifie). Pour les néopythagoriciens, Pythagore est aussi le fondateur du *quadrivium* (les quatre sciences mathématiques : arithmétique, géométrie, astronomie et musique). La dimension hagiographique du néopythagorisme, très importante, apparaît déjà dans l'Académie, la fascination et la glorification de Pythagore par les Académiciens s'opposant alors aux références positives, certes, mais non glorifiantes, d'Aristote et de ses élèves (parmi lesquels Dicéarque et Aristoxène). Dans l'Antiquité tardive, le néoplatonisme est une école philosophique qui inclut, plus ou moins selon les auteurs, une forte tendance néopythagoricienne, comme c'était déjà le cas dans le moyen-platonisme. Si on ne peut pas à proprement parler définir Plotin et Porphyre comme

unique de toute la philosophie grecque, et c'est pourquoi on ne peut pas considérer Porphyre comme néopythagoricien, contrairement à Jamblique, par exemple[176], ou la plupart des médio-platoniciens[177]. Porphyre est certes influencé par les auteurs médio-platoniciens, qu'il cite abondamment, et dont les liens avec le néopythagorisme sont très forts, mais Porphyre est avant tout un platonicien convaincu, qui retrouve dans les différentes philosophies et religions pré-platoniciennes, y compris dans le pythagorisme, certains éléments platoniciens[178]. Ainsi, étant donné son rapport au pythagorisme et sa vision de l'histoire de la philosophie, Porphyre peut raconter la vie de Pythagore et le présenter comme la figure idéale du sage platonicien, puis faire de même, quelques années plus tard, avec la vie de Plotin, sans que cela ne soit contradictoire. La philosophie platonicienne étant considérée par Porphyre comme une philosophie révélée, Pythagore est considéré, dès lors, comme un intermédiaire parmi d'autres entre les dieux et les hommes[179]. C'est un homme divin, mais ce n'est pas le seul[180].

---

néopythagoriciens, à partir de Jamblique et sa série d'ouvrages *Sur le pythagorisme*, en revanche, le néopythagorisme est bien intégré dans le néoplatonisme.

[176] Pour Jamblique (Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien,* 1), Pythagore est la figure centrale et l'origine du développement de la philosophie grecque, à travers une révélation divine, point de vue sur l'histoire de la philosophie caractéristique du néopythagorisme. Cette tendance néopythagoricienne, fortement présente dans le médio-platonisme, sera également très forte dans le néoplatonisme à partir de Jamblique. Sur le rapport de Jamblique au pythagorisme, et le pythagorisme jambliquéen de Hiéroclès, Syrianus et Proclus, philosophes néoplatoniciens de l'école d'Athènes, voir D. O'Meara, *Pythagoras Revived*, *op. cit.* Sur le pythagorisme des philosophes néoplatoniciens après Jamblique et Proclus, voir *Ibid.*., chapitres 7-10, p. 109-209 ; C. Macris, « Jamblique et la littérature pseudo-pythagoricienne », *art. cit*., p. 86-109, en particulier p. 107-109 ; C. Macris, « Le pythagorisme érigé en hairesis », *art. cit*. ; D. O'Meara, « Pythagoreanism in Late Antique Philosophy, after Proclus », dans G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris (eds.), *On Pythagoreanism*, Berlin / Boston, De Gruyter, 2013, p. 405-422 ; D. O'Meara, « Iamblichus' On the Pythagorean Life in Context », *art. cit*., p. 415.

[177] C. Macris, « Porphyry's *Life of Pythagoras* », *art. cit*., p. 393-398.

[178] Il considère Pythagore comme un philosophe ayant largement influencé Platon, au même titre que d'autres philosophes, sages, prophètes, poètes et théologiens qui dévoilent tous, d'une manière ou d'une autre, une partie de la philosophie platonicienne. Sur le rapport de Porphyre au pythagorisme, voir D. O'Meara, *Pythagoras Revived***,** *op. cit.*, p. 25-29 ; C. Macris, « Porphyry's *Life of Pythagoras* », *art. cit*., p. 392-398.

[179] Sur l'utilisation de la figure de Pythagore et de l'*exemplum pythagorae* dans l'Antiquité tardive, voir C. Macris, « Pythagore, un maître de sagesse charismatique de la fin de la période archaïque », dans G. Filoramo (ed.), *Carisma profetico: fattore di innovazione religiosa*, Brescia, Morcelliana, 2003, p. 243-289. Pythagore peut être considéré comme un exemple parmi d'autres de ces nombreux hommes divins (ou *holy men* païens) de l'Antiquité tardive dont G. Fowden, notamment, a montré l'importance (voir note 120 p. 215), et qui sous-tend l'écriture de nombreux textes biographiques et hagiographiques de cette période (voir, par exemple, M. Van Uytfanghe, « L'hagiographie : un "genre" chrétien ou antique tardif ? », *art. cit.*).

[180] Plotin en est un également, comme le montre, par exemple, l'oracle d'Apollon retranscrit et commenté par Porphyre dans l'introduction aux *Ennéades* (Porphyre, *Vie de Plotin*, 23-24). Sur ce point, voir, plus haut, p. 214-ss, la section consacrée à la divinisation de Plotin par Porphyre.

Etant donné la position doctrinale de Porphyre par rapport au pythagorisme, il est tentant de penser que Porphyre utilise la figure de Pythagore pour présenter et inviter le lecteur à adopter un genre de vie platonicien, et plus particulièrement néoplatonicien. On pourrait penser également, et telle était, dans un premier temps, notre hypothèse, que l'on retrouve dans les deux textes biographiques de Porphyre (sur Pythagore et Plotin) certains traits communs, ceux, précisément, de la figure idéale du sage néoplatonicien défendu par Porphyre dans la *Vie de Plotin*, dans le *De Abstinentia*, ou encore dans la *Lettre à Marcella*. Ce n'est pas, cependant, ce que révèle la lecture de la *Vie de Pythagore*, dans laquelle les éléments néoplatoniciens sont rares. A une exception près, que nous allons étudier plus bas, le mode de vie présenté dans ce texte par Porphyre n'est pas néoplatonicien mais néopythagoricien, c'est-à-dire tel qu'on le trouve dans les sources médio-platoniciennes utilisées par Porphyre pour rédiger la *Vie de Pythagore*. Il y a peut-être quelques éléments néoplatoniciens, mais ceux-ci sont rares et ne correspondent pas à l'appartenance philosophique de l'ensemble du texte.

2.3 Des éléments néoplatoniciens ?

Quels sont ces éléments néoplatoniciens ? L'hypothèse de l'influence néoplatonicienne de la *Vie de Pythagore*, suggérée par A. Ph. Segonds dans le but de dater la composition de ce texte, se base sur l'analyse des différents fragments de l'*Histoire philosophique*[181]. On peut se demander si ce passage des chapitres 46-47 du texte ne va pas également dans ce sens. Cette hypothèse est rendue possible par l'absence de sources pour les chapitres 45 à 47. Ces trois chapitres sont les seuls que les spécialistes ne parviennent pas à attribuer à l'une ou l'autre des quatre sources principales de Porphyre[182]. Deux d'entre eux sont clairement platoniciens :

> [46] Il professait une philosophie dont le but était de délivrer et d'affranchir totalement de ces entraves et de ces liens l'intellect qui nous a été attribué et sans lequel on ne saurait apprendre ni percevoir absolument rien de sensé et de vrai, quel que soit le sens en action. Car l'intellect par lui-même "voit tout, entend tout ; le reste est sourd et

[181] A. Ph. Segonds, « Les Fragments de l'*Histoire de la philosophie* », *art. cit*., p. 163-197, en particulier p. 166 et p. 189-194, fragments 15 à 18 et les notes correspondantes. L'interprétation porphyrienne de la doctrine de Platon est clairement néoplatonicienne, et fait référence, notamment, au traité de Plotin *Sur les trois hypostases* (Plotin, *Ennéades*, V I [10]). De même, l'exégèse porphyrienne de la deuxième lettre de Platon est trypiquement néoplatonicienne et sans précédent chez les auteurs médioplatoniciens. Pour A. Ph. Segonds, « Porphyre s'y exprimait déjà en néoplatonicien convaincu » (p. 166).

[182] Pour un point sur les quatre sources principales de Porphyre et la répartition des différents chapitres de la *Vie de Pythagore* en fonction de ces sources, voir C. Macris, « Porphyry's *Life of Pythagoras* », *art. cit*., p. 387-388.

aveugle". Une fois l'intellect purifié, il faut lui fournir quelque chose de ce qui lui est profitable. Or, Pythagore le lui fournissait en imaginant cette méthode : tout d'abord, il le guidait insensiblement vers la contemplation des incorporels de sa race qui demeurent toujours en un état identique et immuable, en progressant petit à petit, de peur que, troublé par la soudaineté et la brusquerie du changement, il ne soit rebuté et ne se décourage, pour avoir été trop longtemps nourri dans le vice. [47] Ainsi donc, par les sciences et les réflexions situées à la frontière des corps et des incorporels [à trois dimensions comme corps, sans résistance comme incorporels], il s'exerce progressivement aux êtres réellement existants, en conduisant méthodiquement les yeux de l'âme, à partir du corporel qui jamais ne demeure tant soit peu identique et permanent dans le même lieu, jusqu'à l'acquisition de sa nourriture. Par là, en introduisant les hommes à la contemplation des vraies réalités, il les rendait heureux. Voilà pourquoi l'entraînement aux mathématiques avait été reçu dans l'école[183].

Le détachement de l'âme de ses liens corporels[184], la conversion de l'âme des réalités sensibles vers les réalités intelligibles[185] et le bonheur atteint par la contemplation des êtres véritables[186] sont des thèmes centraux de la pensée platonicienne associés ici à la figure de Pythagore et que l'on retrouve dans différents textes de Porphyre, comme les *Sentences*, ou le *De Abstinentia*[187], mais aussi dans les *Ennéades* de Plotin (par exemple dans le traité 1 *Sur le beau*). Il n'est pas fait mention, en revanche, de l'assimilation à dieu (*omoiosis theô*) comme fin de la philosophie, de l'union à l'Un, premier principe du système métaphysique néoplatonicien, ce qui aurait été

---

[183] Porphyre, *Vie de Pythagore*, 46-47 : φιλοσοφίαν δ' ἐφιλοσόφησεν ἧς ὁ σκοπὸς ῥύσασθαι καὶ διελευθερῶσαι τῶν τοιούτων εἱργμῶν τε καὶ συνδέσμων τὸν κατακεχωρισμένον ἡμῖν νοῦν· οὗ χωρὶς ὑγιὲς οὐδὲν ἄν τις οὐδ' ἀληθὲς τὸ παράπαν ἐκμάθοι οὐδ' ἂν κατίδοι δι' ἡστινοσοῦν ἐνεργῶν αἰσθήσεως. νοῦς γὰρ καθ' αὑτὸν ˙πάνθ' ὁρᾷ καὶ πάντ' ἀκούει, τἆλλα δὲ κωφὰ καὶ τυφλά˙. καθαρθέντι δὲ τότε δεῖ προσάγειν τι τῶν ὀνησιφόρων. προσῆγε δὲ ταῦτα μηχανὰς ἐπινοῶν, πρῶτον μὲν παιδαγωγῶν αὐτὸν ἠρέμα πρὸς τὴν τῶν ἀϊδίων καὶ ὁμοφύλων αὐτῷ ἀσωμάτων ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχόντων θέαν, ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον προβιβάζων, μὴ συνταραχθεὶς τῇ ἄφνω καὶ ἀθρόως μεταβολῇ ἀποστραφῇ καὶ ἀπείπῃ διὰ τὴν τοσαύτην τε καὶ τοσούτῳ χρόνῳ τροφῆς κακίαν. μαθήμασι τοίνυν καὶ τοῖς ἐν μεταιχμίῳ σωμάτων τε καὶ ἀσωμάτων θεωρήμασι [τριχῇ μὲν διαστατὰ ὡς σώματα, ἄνευ δ' ἀντιτυπίας ὡς ἀσώματα] προεγύμναζεν κατὰ βραχὺ πρὸς τὰ ὄντως ὄντα ἀπὸ τῶν μηδέποτε κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐν ταὐτῷ μηδ' ἐφ' ὁσονοῦν διαμενόντων σωματικῶν τὰ τῆς ψυχῆς ὄμματα μετὰ τεχνικῆς ἀγωγῆς εἰς τὴν ἔφεσιν τῶν τροφῶν προσάγων. δι' ὧν ἀντεισάγων τὴν τῶν ὄντως ὄντων θέαν μακαρίους ἀπετέλει. ἡ μὲν οὖν περὶ τὰ μαθήματα γυμνασία εἰς τοῦτο παρείληπτο. Traduit par E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2010. Nous suivons l'édition de E. des Places paru dans ce même volume.

[184] Porphyre, *Sentences*, 7-9 ; 28.

[185] *Ibid.*, 32, 15-20 et 51-62.

[186] Plotin, *Ennéades* I 4 [46] 4, 1-5.

[187] Voir, par exemple, Porphyre, *De l'abstinence*, I, 29.

un indice clair de la dimension néoplatonicienne de ce passage. Un élément textuel néoplatonicien pourrait être l'utilisation du terme incorporel (ἀσώματα) pour qualifier ou désigner les réalités intelligibles que le philosophe contemple. Présent à six reprises seulement dans l'ensemble des textes de Platon, on le retrouve 70 fois dans le corpus de Porphyre et 52 fois dans le corpus de Plotin, ce qui laisse penser que ce passage de la *Vie de Pythagore* est bien influencé par la doctrine néoplatonicienne des incorporels. La distinction entre le corporel et l'incoporel est en effet au cœur de la philosophie porphyrienne telle qu'elle est exposée dans les *Sentences*[188], en continuité avec la pensée de Plotin exposée dans les *Ennéades*[189]. Présent également chez les auteurs médio-platoniciens, ce terme n'est pas utilisé de manière aussi récurrente que chez Plotin ou Porphyre. Nous aurions donc tendance à donner à ce passage une orientation néoplatonicienne, suivant ainsi l'hypothèse d'A. Ph. Segonds. Toutefois, il est sans doute plus prudent d'affirmer le caractère clairement platonicien de la *Vie de Pythagore*, comme le suggère D. O'Meara[190], et de laisser la question du caractère néoplatonicien du texte de Porphyre ouverte, malgré la présence de certains éléments textuels qui semblent aller dans cette direction. Il n'y a pas eu, de la part de Porphyre, un travail de néoplatonisation systématique des sources, comme cela a peut-être été le cas pour les chapitres 46 et 47.

Conclusion

Le contexte éditorial de la *Vie de Pythagore* nous permet de comprendre l'importance accordée au mode de vie pythagoricien par Porphyre, et la continuité entre pythagorisme et platonisme, mais les éléments néoplatoniciens de ce texte sont peu nombreux et difficiles à démontrer. Il est probable que Porphyre se soit contenté de compiler les différentes sources à disposition concernant Pythagore. Or, ces sources, en majorité médio-platoniciennes, présentent déjà une vision platonisante de la vie et des doctrines de Pythagore (néopythagorisme et médioplatonisme). Il est donc probable que les éléments platoniciens de la *Vie de Pythagore* ne soient pas le fait de Porphyre, mais reflètent l'interprétation médio-platonicienne du

---

[188] Porphyre, *Sentences*, 1. Voir aussi M.-O. Goulet-Cazé et L. Brisson, « Le système philosophique de Porphyre dans les *Sentences* », dans Porphyre, *Sentences*, tome 1, Paris, Vrin, 2005, p. 31-32.

[189] Voir, notamment, le traité de Plotin *Sur l'impassibilité des incorporels* : Plotin, *Ennéades*, III 6 [26]. Sur l'influence importante de Plotin sur Porphyre, voir C. D'Ancona, « Les *Sentences* de Porphyre entre les *Ennéades* de Plotin et les *Elements de théologie* de Proclus », dans Porphyre, *Sentences*, tome 1, *op. cit.*, p. 139-185 et p. 198-250 (synopse des sources plotiniennes des *Sentences*).

[190] D. O'Meara, *Pythagoras Revived*, *op. cit.*, p. 26 : « Pythagoras's philosophy emerges as an elementary sort of Platonism involving the search for wisdom, namely knowledge of immaterial realities, through liberation of the mind from its imprisonment in the body ». En lien avec cette affirmation, la note 63 fait référence aux chapitres 46-47.

pythagorisme[191], à l'exception, peut-être, des chapitres 46-47, dont la paternité est douteuse. Pour toutes ces raisons, nous avons décidé de ne pas inclure la *Vie de Pythagore* de Porphyre à notre corpus de textes à partir desquelles nous étudierons, dans le prochain chapitre, les occupations associées au mode de vie néoplatonicien. Nous verrons, dans la prochaine section, que ce n'est pas le cas de l'ouvrage biographique de Jamblique sur Pythagore.

[191] C'est la conclusion de l'étude récente de C. Macris sur la *Vie de Pythagore :* C. Macris, « Porphyry's *Life of Pythagoras* », *art. cit*.

3. Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*

Le troisième texte biographique que nous présentons dans ce chapitre est de nouveau consacré à Pythagore. Néanmoins, le contexte éditorial nous permet, là encore, de préciser l'enjeu de ce texte biographique, premier livre de cette série d'ouvrages rédigée par Jamblique et intitulée *Sur le pythagorisme*, et de justifier l'insertion de ce texte dans notre corpus. Dans ce cadre, *Sur le mode de vie pythagoricien* peut être conçu comme une introduction à l'étude de la philosophie pythagoricienne, qui est exposée dans cette série de dix livres *Sur le pythagorisme*, et comme une exhortation à suivre le mode de vie pythagoricien, à partir de l'exemple de Pythagore et des pythagoriciens, préalable nécessaire à l'étude de la philosophie. Cette section sera également l'occasion de préciser le rapport de Jamblique avec le néopythagorisme, et les raisons pour lesquelles Jamblique s'intéresse à la figure de Pythagore et au pythagorisme. Nous préciserons également, dans un troisième temps, en quoi le texte de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien* présente non seulement la vie de Pythagore, mais un mode de vie à part entière, le mode de vie pythagoricien, exemplifié non seulement par Pythagore, mais par tous les pythagoriciens. De fait, le texte de Jamblique défend la philosophie comme manière de vivre, et présente en détail le mode de vie pythagoricien, justifiant ainsi l'insertion de ce texte dans notre corpus.

3.1 Une exhortation à l'étude du pythagorisme et au mode de vie philosophique

Replacer la biographie dans son contexte éditorial, pédagogique, voire scolaire, permet de comprendre l'objectif de Jamblique : la biographie de Pythagore et l'*Exhortation à la philosophie* peuvent être lues ensemble comme une introduction au mode de vie pythagoricien et une exhortation à pratiquer la philosophie, en premier lieu à travers la mise en pratique du mode de vie pythagoricien et l'étude de la doctrine pythagoricienne.

3.1.1 Une introduction à l'étude de la philosophie pythagoricienne

Comme la *Vie de Pythagore* de Porphyre, *Sur le mode de vie pythagoricien* fait partie d'un projet éditorial plus large : ce texte, dont le titre, *Peri tou Pythagoreiou biou*, est souvent traduit par *Vie de Pythagore*[192], est en effet le premier livre d'une série d'ouvrages introductifs intitulée

[192] Nous reviendrons plus bas, p. 244-ss, sur le titre de ce premier livre de *Sur le pythagorisme*. En effet, le livre de Jamblique ne se présente pas comme une simple biographie de Pythagore, mais comme la présentation du mode de vie pythagoricien. C'est pourquoi nous avons choisi le titre *Sur le mode de vie pythagoricien* pour désigner le texte de Jamblique tout au long de ce travail.

Sur le pythagorisme (*Peri tês Puthagorikês haireseôs*) et dont le but est l'introduction, l'exhortation et l'étude approfondie de la philosophie pythagoricienne[193]. Cette œuvre, dont il nous reste aujourd'hui les quatre premiers livres[194], comportait dix livres[195], dont les deux premiers ont un caractère protreptique, tandis que les livres III à X constituent une introduction aux mathématiques pythagoriciennes[196] :

Protreptique	Livre I	*Sur le mode de vie pythagoricien* : présentation de Pythagore et de son école, mettant l'accent sur le mode de vie pythagoricien
	Livre II	*Protreptique* : exhortation à pratiquer la philosophie pythagoricienne en général
Introduction aux mathématiques pythagoriciennes	Livre III	*Sur la science mathématique commune* : introduction aux mathématiques pythagoriciennes
	Livre IV	*Sur l'*Introduction arithmétique *de Nicomaque* : introduction à la première des quatre sciences mathématiques, à savoir l'arithmétique
	Livre V	*Sur la science de l'arithmétique dans le domaine de la physique*
	Livre VI	*Sur la science de l'arithmétique dans le domaine de l'éthique*
	Livre VII	*Sur la science de l'arithmétique dans le domaine de la théologie*

[193] Sur le contexte d'écriture de *Sur le mode de vie pythagoricien*, et son insertion dans le projet d'introduction à la philosophie pythagoricienne de Jamblique, voir D. O'Meara, *Pythagoras Revived*, *op. cit.*, p. 30-105, en particulier p. 35-40 (sur le premier livre de *Sur le pythagorisme*) *;* G. Staab, *Pythagoras in der Spätantike*, *op. cit*., p. 193-202 ; D. O'Meara, « Iamblichus' *On the Pythagorean Life* in Context », *art. cit.* ; L. Brisson et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans Jamblique, *Vie de Pythagore*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. X-XVI ; C. Macris, « Le Pythagorisme érigé en *hairesis*, ou comment (re)construire une identité philosophique : remarques sur un aspect méconnu du projet pythagoricien de Jamblique », dans N. Belayche et S. Mimouni (eds.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain*, Louvain, Peeters, 2009, p. 139-168. Sur le titre de cette série d'ouvrages consacré à la philosophie pythagoricienne, *Sur le pythagorisme*, voir D. O'Meara, *Pythagoras Revived*, *op. cit.*, p. 32-33.

[194] Les quatre premiers livres étaient rassemblés dans un seul codex, celui qui nous est parvenu. Le deuxième volume est perdu.

[195] Nous avons les titres des neuf premiers livres grâce à la table des matières qui se trouve sur l'un des manuscrits grecs (Laurentianus 86.3, aussi appelé manuscrit F, datant du XIVe siècle). La mention du dixième livre *Sur l'astronomie* se trouve dans la préface du livre IV. Sur ce point, voir D. O'Meara, *Pythagoras Revived*, *op. cit*., p. 33.

[196] Sur ce tableau : *Ibid*., p. 30-35 ; G. Staab, *Pythagoras in der Spätantike*, *op. cit.*, p. 194 et L. Brisson et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans Jamblique, *Vie de Pythagore*, *op. cit.*, p. XV.

	Livre VIII	*Sur la géométrie chez Pythagore* : introduction à la géométrie
	Livre IX	*Sur la musique chez Pythagore* : introduction à la musique
	Livre X	*Sur l'astronomie chez Pythagore* : introduction à l'astronomie

Les deux premiers livres (*Sur le mode de vie pythagoricien* et *Exhortation à la philosophie*) ont un but clairement protreptique et introductif, ce que confirme la progression pédagogique des dix livres[197]. Le premier livre, *Sur le mode de vie pythagoricien*, présente au lecteur non seulement la vie mais aussi et surtout le mode de vie de Pythagore et des pythagoriciens. Le deuxième livre, *Exhortation à la philosophie*, exhorte le lecteur à mettre en pratique le mode de vie pythagoricien (donc à suivre le modèle décrit dans le premier livre) et à s'engager sérieusement dans l'étude de la philosophie pythagoricienne, qui occupe les livres suivants (livres III-X). Après une introduction générale aux sciences mathématiques (livre III), Jamblique présente les unes après les autres les quatre sciences mathématiques : l'arithmétique, fondement des trois autres sciences mathématiques et donc étudiée en premier lieu et de manière approfondie (livres IV-VII), puis la géométrie, la musique et l'astronomie. L'intérêt porté par Jamblique au mode de vie et à la philosophie pythagoricienne n'est donc pas seulement historique, mais il engage bel et bien ses lecteurs à suivre le mode de vie pythagoricien, et à étudier sérieusement la philosophie pythagoricienne. Par contraste avec la *Vie de Pythagore* de Porphyre, on note également le caractère systématique de la présentation de la vie et de l'enseignement de Pythagore, comparable à la présentation systématique de la pensée de Plotin par Porphyre à travers l'édition et la mise en ordre des *Ennéades*. Dans les deux cas, le caractère systématique de la présentation de la doctrine s'explique par la dimension pédagogique de ces textes et le contexte scolaire dans lequel ils sont diffusés.

3.1.2 Une exhortation au mode de vie philosophique

La position sociale de Jamblique et le contexte scolaire dans lequel *Sur le pythagorisme* est rédigé permet en effet de mieux comprendre l'objectif de cet ouvrage dans son ensemble et de

[197] Sur le caractère introductif des livres I et II de l'ouvrage de Jamblique *Sur le pythagorisme* et le caractère pédagogique de cet ouvrage, voir D. O'Meara, *Pythagoras Revived*, *op. cit.*, p. 32-35 ; C. Macris, « Jamblique et la littérature pseudo-pythagoricienne », dans S. Mimouni (ed.), *Apocryphité : histoire d'un concept transversal aux Religions du Livre, en hommage à Pierre Geoltrain*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 86-88 ; C. Macris, *Le Pythagore des néoplatoniciens*, *op. cit.*, p. 103-105.

son texte biographique en particulier[198] : philosophe néoplatonicien reconnu, il enseigne la philosophie platonicienne dans le cadre d'une école philosophique, à Apamée, et par l'intermédiaire d'écrits théoriques. La place du biographe dans le champ littéraire et philosophique et son statut de professeur dans une école néoplatonicienne permettent ainsi de compléter sa posture d'enseignant, et de préciser sa relation au lecteur, également élève. Pour Jamblique, la biographie de Pythagore, à travers l'*exemplum* qu'elle met en valeur, peut en effet être considérée comme une exhortation à s'engager dans le mode de vie philosophique[199]. Le professeur de philosophie propose à ses élèves une véritable conversion philosophique, préparation éthique indispensable à la poursuite de l'enseignement pythagoricien[200], et, de manière générale, au cursus d'études néoplatonicien[201]. Et en effet, tout au long du premier

---

[198] Sur l'école de Jamblique, et le contexte scolaire dans lequel les textes de Jamblique sur la philosophie pythagoricienne étaient utilisés, et le cheminement pédagogique qu'il propose à ses élèves, voir J. Dillon, « Iamblichus of Chalcis and his School », dans L. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 372-373 ; « Iamblichos de Chalcis », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 3, *op. cit*., p. 829 ; C. Macris, « Le Pythagorisme érigé en *hairesis* », *art. cit*., en particulier p. 142-143, p. 160-164 et p. 167-168. La suite du cursus d'études comprenait l'étude des dialogues d'Aristote et de Platon, en commençant par les *Catégories* d'Aristote et en terminant par le *Timée* et le *Parménide* de Platon. Sur la position de Jamblique à la tête d'une école philosophique à Apamée, voir aussi G. Staab, *Pythagoras in der Spätantike*, *op. cit*., p. 144-154. Sur l'aspect pédagogique de *Sur le pythagorisme*, et la place du pythagorisme dans le platonisme, voir C. Macris, « Le Pythagorisme érigé en *hairesis* », *art. cit*., p. 142 et p. 167-168.

[199] Sur ce point, voir C. Macris, « Becoming divine by imitating Pythagoras », *art. cit*., p. 305-306 ; C. Macris, « Le pythagorisme érigé en hairesis », *art. cit*., p. 152-154 ; C. Macris, « Pythagore, un maître de sagesse charismatique de la fin de la période archaïque », *art. cit*., p. 244. Voir aussi G. Staab, *Pythagoras in der Spätantike*, *op. cit*., p. 462-477.

[200] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 72 ; 94-95. Le comportement ou, de manière plus générale, le mode de vie des futurs élèves de l'école de Pythagore, sont un critère de sélection important pour Pythagore. Après l'examen préalable de Pythagore, trois ans d'épreuves sont en effet nécessaires pour tester la persévérance des élèves, et cinq ans de silence pour tester leur maîtrise de soi. Alors seulement, les disciples peuvent avoir accès à l'enseignement ésotérique de Pythagore, si Pythagore les juge dignes par leur mode de vie et l'ensemble de leur comportement. Le mode de vie et le comportement vertueux est donc une composante essentielle de la pratique philosophique. C'est également une première étape, indispensable, à la participation des élèves à l'enseignement de Pythagore. Et ce ne sont pas les qualités intellectuelles seulement, mais aussi et surtout les qualités morales qui déterminent le choix de Pythagore ; ensuite seulement son examen porte sur la facilité à apprendre et sur la mémoire.

[201] Sur la place du pythagorisme dans le cursus d'apprentissage néoplatonicien chez Jamblique, voir C. Macris, « Le Pythagorisme érigé en *hairesis* », *art. cit*., p. 166-168. Sur le caractère propédeutique de l'éthique pythagoricienne, mêlée à la morale platonicienne, dans le cursus d'études néoplatonicien (chez Jamblique, Hiéroclès et Proclus), voir C. Macris, « Charismatic Authority, Spiritual Guidance and Way of Life in the Pythagorean Tradition », dans M. Chase, St. R. L. Clark et M. McGhee (eds.), *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot*, Malden (MA) / Oxford / Chichester, Wiley Blackwell, 2013, p. 73-75. C. Macris prend ici l'exemple des *Vers d'Or* attribués à Pythagore, dont la lecture servait d'introduction au cursus d'études néoplatonicien, en décrivant dans un premier temps les préceptes pratiques et les exercices permettant de mettre en pratique le mode de vie pythagoricien, puis en encourageant le lecteur à mettre en pratique les préceptes décrits dans la

livre, Pythagore est présenté comme l'enseignant par excellence[202]. C'est cet enseignement, ainsi que le mode de vie associé à cet enseignement, qui fait l'objet du livre de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien*.

3.2 Le néopythagorisme de Jamblique

Si Porphyre considérait le pythagorisme comme une préparation à la philosophie platonicienne, qu'en est-il de Jamblique ? Pourquoi Jamblique écrit-il ce texte sur le mode de vie pythagoricien ? Comment comprendre cet intérêt pour Pythagore, et comment se positionne-t-il par rapport au mode de vie et à la philosophie pythagoricienne ? Nous verrons dans un premier temps que Jamblique propose, dès le début de son ouvrage *Sur le pythagorisme*, une conception néopythagoricienne de l'histoire de la philosophie. La figure de Pythagore construite et véhiculée par Jamblique à travers son texte biographique confirme assez clairement cette position de Jamblique vis-à-vis de Pythagore et de la philosophie pythagoricienne. Présenté comme étant à l'origine de la définition de la philosophie comme amour de la sagesse, Pythagore apparaît en effet comme une figure proche du divin, que Jamblique prend pour guide dans sa présentation de la philosophie pythagoricienne, et comme figure exemplaire du mode de vie philosophique.

3.2.1 Une conception néopythagoricienne de l'histoire de la philosophie

Tandis que le projet éditorial de Porphyre ne faisait qu'évoquer Pythagore, au même titre qu'Homère, Hésiode et d'autres figures philosophiques importantes, avant de conclure son *Histoire philosophique* par la vie et la philosophie de Platon, le projet de Jamblique est exclusivement centré sur la présentation du pythagorisme. Par ailleurs, Jamblique s'intéresse

---

première partie du poème. Il est probable que le texte de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien*, premier livre de cette série d'ouvrages de Jamblique *Sur le pythagorisme*, remplisse une fonction similaire, le premier livre présentant le mode de vie pythagoricien, et le second livre exhortant le lecteur à mettre en pratique ce mode de vie.

[202] Cet objectif pédagogique est confirmé par l'insistance de Jamblique sur le rôle d'enseignant de Pythagore (Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 8 ; 30), sur la formation d'une école pythagoricienne, et sur la liste des successeurs de Pythagore à la tête de l'école (*Ibid.*, 265). De même, les points remarquables (*kephalaia*) reprenant, au début de l'ouvrage (*Ibid.*, Kephalaia, 1-36), le contenu du récit, mettent en évidence l'enseignement de Pythagore, théorique et pratique tout à la fois (voir plus bas, p. 248-ss, notre commentaire des *kephalaia*). Sur la présentation de la *paideia* pythagoricienne proposée par Jamblique dans son ouvrage *Sur le mode de vie pythagoricien*, voir G. Staab, *Pythagoras in der Spätantike*, *op. cit.*, p. 287-350. Pour G. Staab, la présentation de cette éducation pythagoricienne prend place du chapitre 58 au chapitre 133, et précède la présentation des vertus pythagoriciennes (chapitres 134 à 240).

aussi à la philosophie pythagoricienne en dehors de son ouvrage *Sur le pythagorisme*. Notons, par exemple, la présence, dans l'école de Jamblique, d'une bibliothèque pythagoricienne[203]. Son intérêt pour le pythagorisme n'est donc pas ponctuel, mais traverse toute son œuvre, y compris lorsqu'il s'agit de commenter les dialogues de Platon et les textes d'Aristote[204]. Pour Jamblique, Pythagore est la figure centrale et l'origine du développement de la philosophie grecque, point de vue sur l'histoire de la philosophie caractéristique du néopythagorisme[205], courant qui caractérise assez bien la position de Jamblique vis-à-vis du pythagorisme : Pythagore est considéré par les néopythagoriciens comme ayant reçu la philosophie d'une révélation divine, et toute la vraie philosophie ultérieure dérive de cette révélation, y compris les idées de Platon et Aristote[206]. Concernant cette vision de l'histoire de la philosophie et du rôle de Pythagore dans l'histoire de la philosophie, l'influence de Jamblique dans le néoplatonisme sera forte, que ce soit dans l'école d'Athènes ou d'Alexandrie (chez Syrianus et Proclus, par exemple, mais aussi chez Damascius)[207]. Cette position de Jamblique vis-à-vis de Pythagore et du pythagorisme contraste avec la position de Plotin et de Porphyre, pour qui Pythagore est une figure importante mais mineure par rapport à la figure de Platon[208].

---

[203] Non seulement Jamblique a-t-il constitué cette bibliothèque, mais il a, par son enseignement et par ses écrits, contribué à la diffusion des textes pseudo-pythagoriciens et donc au renouveau du pythagorisme dans l'Antiquité tardive. Sur ce point, voir C. Macris, « Jamblique et la littérature pseudo-pythagoricienne », *art. cit*., p. 99 et p. 106-109.

[204] Sur le rapport de Jamblique au pythagorisme, et le pythagorisme jambliquéen de Hiéroclès, Syrianus et Proclus, philosophes néoplatoniciens de l'école d'Athènes, voir D. O'Meara, *Pythagoras Revived*, *op. cit*., en particulier p. 91-105 ; G. Staab, *Pythagoras in der Spätantike*, *op. cit*., p. 454-461 ; C. Macris, « Jamblique et la littérature pseudo-pythagoricienne », *art. cit*. ; D. O'Meara, « Iamblichus' *On the Pythagorean Life* in Context », *art. cit*., p. 405-406.

[205] Pour une présentation générale du néopythagorisme, voir note 175 p. 225. Néoplatonisme et néopythagorisme sont deux dénominations modernes qui ne permettent pas de décrire de manière adéquate la diversité et la complexité de la philosophie de Plotin, Porphyre, Jamblique, et les néoplatoniciens ultérieurs.

[206] Sur cette révélation divine, et l'initiation de Pythagore aux mystères orphiques par Aglaophamus, voir Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 146 et Proclus, *Théologie platonicienne*, I 5, p. 25.26-26.24. Sur cette identification de la philosophie à la transmission par Pythagore, puis par Platon d'une doctrine issue de l'orphisme, voir L. Brisson, « Nascita di un mito filosofico : Giamblico (VP. 146) su Aglaophamos », dans M. Tortorelli, A. Storchi et A. Visconti (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*, Naples, Bibliopolis, 2000, p. 237-253 ; « Orphée, Pythagore et Platon : le mythe qui établit cette lignée », dans Th. Kobusch et M. Erler (eds.), *Metaphysik und Religion : zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des internationalen Kongresses vom 13. - 17. März 2001 in Würzburg*, Munich, Teubner, 2002, p. 415-427 ; « The making of Pythagoreanism: Orpheus, Aglaophamus, Pythagoras, Plato », dans A.-B. Renger et A. Stavru (eds.), *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2016, p. 45-59, en particulier p. 49-52.

[207] Sur la postérité du rapport de Jamblique au pythagorisme, voir note 176 p. 226.

[208] Dans le cas de Plotin, il convient de nuancer cette importance de Pythagore et des pythagoriciens, qui est présente dans les premiers traités de Plotin, mais qui disparaît ensuite. Sur l'importance de Pythagore et des pythagoriciens chez Plotin, voir, par exemple, Plotin, *Ennéades* IV 8 [6] 1, 17-22 ;

3.2.2 Les sources de Jamblique

Comme annoncé plus haut (p. 222), nous ne souhaitons pas ajouter ici de considérations philologiques permettant d'identifier les sources utilisées par Jamblique dans l'écriture de son texte. Nous voulons simplement mettre en évidence le fait que les principales sources de Jamblique sont d'origine médioplatonicienne ou néopythagoricienne. En effet, comme Porphyre avant lui, Jamblique prend largement appui, dans le premier livre *Sur le mode de vie pythagoricien*, sur des sources bio-doxographiques antérieures, en grande partie perdues, et influencées, dans la majorité des cas, par le néopythagorisme ou le médioplatonisme[209]. On peut noter l'usage abondant et attesté de Nicomaque de Gérase, un platonicien pythagorisant, mais aussi d'autres auteurs plus difficiles à repérer. Jamblique, contrairement à Porphyre, ne cite pas systématiquement ses sources, et ne se limite pas à compiler les sources mais les réarrange et les retravaille pour les insérer dans une structure bien établie, ce qui suggère la présence, au sein de l'école de Jamblique, d'une bibliothèque pythagoricienne plutôt bien fournie, constituée en partie de textes pseudo-pythagoriciens considérés par Jamblique comme authentiques et auxquels il pouvait se référer directement[210].

3.2.3 Pythagore et la définition de la philosophie comme amour de la sagesse

Un élément de l'ouvrage de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien* confirme l'attachement de Jamblique à Pythagore (néopythagorisme) et l'influence de Jamblique sur les néoplatoniciens ultérieurs : pour Jamblique, Pythagore serait en effet à l'origine de la définition de la philosophie (φιλοσοφίαν) comme amour de la sagesse ou du savoir (φιλίαν σοφίας) :

> C'est lui donc qui le premier a employé le nom de « philosophie », et il disait que c'était « un désir de sagesse » et, pour ainsi dire, « un amour de la sagesse », tandis que par sagesse il entendait « la science de la vérité des êtres ». Et par « êtres », il entendait et voulait dire, ce qui est dépourvu de matière, ce qui est éternel, ce qui seul est efficace, c'est-à-dire les incorporels, tandis qu'il appelait « êtres » d'une manière homonyme,

---

Ennéades V 1 [10] 8-9 et en particulier 9, 27-32. Dans ce dernier passage, Plotin affirme que Pythagore et les pythagoriciens sont, avec Platon, les seuls à avoir conçu convenablement la structure hiérarchique de la réalité.

[209] Sur les sources de Jamblique, voir G. Staab, *Pythagoras in der Spätantike*, *op. cit*., p. 217-227 ; C. Macris, « Jamblique et la littérature pseudo-pythagoricienne », *art. cit*. ; D. O'Meara, « Iamblichus' On the Pythagorean Life in Context », *art. cit.*, p. 412-415.

[210] C. Macris, « Jamblique et la littérature pseudo-pythagoricienne », *art. cit*.

parce qu'elles étaient ainsi appelées en tant que participant aux êtres proprement dits, les formes corporelles et matérielles, car elles sont engendrées et périssables et elles ne sont jamais véritablement[211].

Dans ce passage, Jamblique affirme non seulement que Pythagore serait à l'origine du terme φιλοσοφία[212], mais qu'il en a donné une définition précise[213] : la philosophie est définie ici comme désir de la sagesse (ὄρεξιν σοφίας) et amour de la sagesse (φιλίαν σοφίας). Jamblique précise en effet ce que Pythagore entendait, selon lui, par sagesse (σοφίαν). Or, la définition de la sagesse comme science de la vérité des êtres (ἐπιστήμην τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθείας) et la définition concomitante des êtres (ὄντα) données par Jamblique reflètent une ontologie proprement néoplatonicienne, distinguant les êtres véritables, à savoir les incorporels (τὰ ἀσώματα), et les êtres par homonymie (ὁμωνύμως), à savoir les formes corporelles et matérielles (σωματικὰ εἴδη καὶ ὑλικά)[214]. Cette définition de la philosophie comme amour de la sagesse, attribuée ici par Jamblique à Pythagore, se retrouve dans les six définitions de la philosophie proposées dans l'Ecole d'Alexandrie. C'est le cas, par exemple, des définitions rapportées par Ammonius d'Alexandrie, Elias et David dans les *Prolégomènes à la Philosophie*[215]. Or, dans ces textes, l'origine de cette définition est le plus souvent signalée

---

[211] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 159, 5-11 : φιλοσοφίαν μὲν οὖν πρῶτος αὐτὸς ὠνόμασε, καὶ ὄρεξιν αὐτὴν εἶπεν εἶναι καὶ οἱονεὶ φιλίαν σοφίας, σοφίαν δὲ ἐπιστήμην τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθείας. ὄντα δὲ ᾔδει καὶ ἔλεγε τὰ ἄυλα καὶ ἀίδια καὶ μόνα δραστικά, ὅπερ ἐστὶ τὰ ἀσώματα, ὁμωνύμως δὲ λοιπὸν ὄντα κατὰ μετοχὴν αὐτῶν οὕτως καλούμενα σωματικὰ εἴδη καὶ ὑλικά, γεννητά τε καὶ φθαρτὰ καὶ ὄντως οὐδέποτε ὄντα. Pour rappel, et sauf mention contraire, nous utilisons la traduction de L. Brisson et A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2011. Pour le texte grec, nous suivons l'édition de L. Deubner, avec *addenda* et *corrigenda* par U. Klein, Stuttgart, Teubner, 1975 [1ère édition 1937].

[212] Voir aussi *Ibid.*, 58, 1-3. Sur le fait que cette tradition ne soit pas admise par la critique moderne, voir W. Burkert, « Platon oder Pythagoras ? Zum Ursprung des Wortes "Philosophie" », *Hermes*, vol. 88, 1960, p. 159-177 ; L. Brisson, « Mythes, écriture, philosophie », dans J.-F. Mattei (ed.), *La naissance de la raison en Grèce*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 49-58. Les philologues rapportent aujourd'hui cette définition de la philosophie comme amour de la sagesse au *Banquet* de Platon.

[213] Voir aussi Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 58-59.

[214] Pour Jamblique, il n'y a de véritable science que des incorporels, et de la connaissance des étants véritables découle la connaissance des étants particuliers (*Ibid.*, 160). Sur la distinction entres les êtres véritables et les êtres par participation, voir Platon, *Parménide*, 133d. Sur la distinction entre corporels et incorporels, son importance chez Porphyre, et sa présence chez Plotin, voir plus haut, p. 227-ss, notre commentaire des chapitres 46-47 de la *Vie de Pythagore* de Porphyre.

[215] Sur les définitions de la philosophie que l'on retrouve dans les *Prolégomènes à la philosophie*, voir J.-P. Schneider, « Les définitions de la philosophie dans l'Antiquité tardive : Ammonios, *Commentaire Sur L'Isagoge* De Porphyre, 1,11-9,24 (Busse) », *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 144, no. 1, 2012, p. 1-27.

comme étant pythagoricienne[216]. Bien sûr, l'idée selon laquelle Pythagore serait l'inventeur de la philosophie n'est pas nouvelle[217]. Il n'est pas étonnant, dès lors, de la trouver dans la biographie de Pythagore écrite par Jamblique[218]. Ce qui est davantage représentatif de la position de Jamblique et du néoplatonisme tardif vis-à-vis de Pythagore, c'est le fait de retrouver Pythagore, et non Platon, à l'origine de la définition de la philosophie comme amour de la sagesse[219].

3.2.4 Pythagore, guide et figure exemplaire

Les premières lignes du texte de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien*, qui servent d'introduction générale à l'ensemble des dix livres *Sur le pythagorisme*, nous renseignent non seulement sur la dimension pédagogique de l'ouvrage, justifiant de manière implicite le récit du mode de vie et de l'enseignement de Pythagore, mais explicitent également la position de Jamblique vis-à-vis de la philosophie pythagoricienne :

> Dans toute entreprise de philosophie, c'est la coutume de tout le monde, au moins chez les sages, d'invoquer l'aide de dieu ; mais dans le cas de la philosophie qui porte le même nom que Pythagore, lequel était surnommé à juste titre divin, il convient encore plus de le faire : en effet, comme cette philosophie a été enseignée à l'origine par les Dieux, il n'est pas possible de s'en saisir autrement que par l'entremise des dieux. En outre, aussi bien la beauté de cette philosophie que sa grandeur dépassent par trop les

---

[216] Sur l'origine pythagoricienne de la définition de la philosophie comme amour de la sagesse, voir J.-P. Schneider, « Les définitions de la philosophie dans l'Antiquité tardive : Ammonios, *Commentaire Sur L'Isagoge* De Porphyre, 1,11-9,24 (Busse) », *art. cit.*, p. 6-7. Parmi ces six définitions, trois sont attribuées à Aristote, deux à Platon, et une à Pythagore.

[217] On la retrouve, tout d'abord, chez Héraclide du Pont (IVe siècle av. JC), puis chez Cicéron (*Tusculanes*, V 3, 8-9), Ps. Plutarque (*Opinions des philosophes*, I 3, 8 (876e)) et Diogène Laërce (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, I 12 ; VIII, 8).

[218] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 58 ; 159.

[219] Sur le terme φιλόσοφος, qui fait partie des termes existants ayant été re-sémantisés par Pythagore, et sur les différents débats concernant la paternité de la définition de la philosophie comme amour de la sagesse, voir la bibliographie très fournie du *Dictionnaire des philosophes antiques* consacré à Pythagore : C. Macris, « Pythagore de Samos », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 7, *op. cit.*, p. 829-832. Pour une discussion exhaustive concernant l'ancienneté du terme *philosophos*, voir C. Riedweg, « Zum Ursprung des Wortes "Philosophie" oder Pythagoras von Samos als Wortschöpfer », dans A. Bierl, A. Schmitt et A. Willi (eds.), *Antike Literatur in neuer Deutung. Festschrift für Joachim Latacz anlässlich seines 70. Geburtstages*, Munich / Leipzig, K. G. Saur, 2004, p. 147-181. Plus récemment, C. Moore a repris à nouveaux frais la question du terme *philosophos*, confirmant notamment le fait que les pythagoriciens sont très certainement les premiers à avoir été appelés philosophes : C. Moore, *Calling Philosophers Names. On the Origin of a Discipline*, Princeton, Princeton University Press, 2020.

> capacités humaines, pour que l'on puisse l'embrasser d'un seul coup, mais c'est seulement si un dieu, dans sa bienveillance, l'enseigne progressivement, que l'on pourra en saisir quelque chose[220].

Les premières lignes du texte de Jamblique mettent clairement en évidence la dimension divine de Pythagore (τοῦ θείου Πυθαγόρου), ainsi que la supériorité de la philosophie pythagoricienne, dont l'origine est également divine (ἐκ θεῶν)[221]. Jamblique insiste alors, en référence au *Timée* de Platon[222], sur la nécessité d'être guidés par un dieu (διὰ τῶν θεῶν) dans l'enseignement de la philosophie. La philosophie pythagoricienne apparaît alors comme une philosophie révélée, rappelant, dès le départ, l'importance de la dimension religieuse de la philosophie pour Jamblique. Cet extrait explicite également le but pédagogique de *Sur le pythagorisme*, ce que confirme la présence du vocabulaire lié à la transmission et à l'apprentissage de la philosophie pythagoricienne (παραδοθείσης ; ἀντιλαμβάνεσθαι ; ἐξηγουμένου ; παρασπάσασθαί).
Dans la suite du texte, après avoir pris les dieux comme guides (τοὺς θεοὺς ἡγεμόνας)[223], Jamblique se tourne vers la figure de Pythagore, précisant ainsi sa fonction et justifiant l'intérêt de présenter le mode de vie et l'enseignement de Pythagore :

> Après les dieux, nous ferons du fondateur et père de cette philosophie divine notre guide[224].

---

[220] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 1 : Ἐπὶ πάσης μὲν φιλοσοφίας ὁρμῇ θεὸν δήπου παρακαλεῖν ἔθος ἅπασι τοῖς γε σώφροσιν, ἐπὶ δὲ τῇ τοῦ θείου Πυθαγόρου δικαίως ἐπωνύμῳ νομιζομένῃ πολὺ δήπου μᾶλλον ἁρμόττει τοῦτο ποιεῖν· ἐκ θεῶν γὰρ αὐτῆς παραδοθείσης τὸ κατ' ἀρχὰς οὐκ ἔνεστιν ἄλλως ἢ διὰ τῶν θεῶν ἀντιλαμβάνεσθαι. πρὸς γὰρ τούτῳ καὶ τὸ κάλλος αὐτῆς καὶ τὸ μέγεθος ὑπεραίρει τὴν ἀνθρωπίνην δύναμιν ὥστε ἐξαίφνης αὐτὴν κατιδεῖν, ἀλλὰ μόνως ἄν τίς του τῶν θεῶν εὐμενοῦς ἐξηγουμένου κατὰ βραχὺ προσιὼν ἠρέμα ἂν αὐτῆς παρασπάσασθαί τι δυνηθείη.
[221] Sur l'assimilation à Dieu, la divinisation et l'héroïsation comme phénomène littéraire commun aux écoles philosophiques de l'Antiquité tardive, voir C. Macris, « Becoming divine by imitating Pythagoras », *art. cit.*, p. 298-300. Parmi les critères identifiés par C. Macris pour diviniser ou héroïser *post-mortem* une figure telle que celle de Pythagore, apparaissent les pouvoirs surnaturels, la bienveillance envers les autres, et un mode de vie particulier permettant d'atteindre le divin, trois critères qui correspondent à la présentation de Pythagore par Jamblique. L'origine divine de cette personne fait également partie des critères importants, ce que Jamblique rappelle ici à propos de Pythagore.
[222] Platon, *Timée*, 27c. Sur la pertinence de cette référence à Timée, qui, pour les néoplatoniciens, est lui aussi pythagoricien, voir Jamblique, *Vie de Pythagore*, *op. cit.*, §1, note 1, p. 157.
[223] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 2, 2.
[224] *Ibid.*, 2, 10-11 : μετὰ δὲ θεοὺς ἡγεμόνα ἑαυτῶν προστησόμεθα τὸν ἀρχηγὸν καὶ πατέρα τῆς θείας φιλοσοφίας […].

Jamblique présente ainsi Pythagore comme un guide (ἡγεμόνα) vers lequel il faut se tourner pour saisir la philosophie pythagoricienne, une philosophie divine (τῆς θείας φιλοσοφίας), révélée par les dieux et transmise aux hommes par Pythagore. Jamblique considère donc Pythagore comme une âme envoyée par les dieux pour éduquer les hommes, c'est-à-dire pour transmettre aux hommes cette philosophie divine[225]. Cette caractérisation par Jamblique de l'âme de Pythagore fait écho à la théorie de Jamblique sur la descente des âmes dans un corps. Pour Jamblique en effet, qui se réfère en particulier au philosophe platonicien Taurus, certaines âmes sont envoyées par les dieux sur la terre (πέμπεσθαι τὰς ψυχὰς ὑπὸ θεῶν εἰς γῆν) pour donner aux hommes le spectacle d'une vie droite (εἰς θείας ζωῆς ἐπίδειξιν)[226]. La dimension épidéictique de la vie de Pythagore apparaît ici, parallèlement au statut intermédiaire de ces âmes divines, dont la vie pure et sans tache est un moyen, pour les dieux, de se manifester aux hommes (διὰ τῶν ψυχῶν καθαρᾶς καὶ ἀχράντου ζωῆς).

Cette image de Pythagore comme guide ou intermédiaire entre les hommes et les dieux est présente à plusieurs reprises dans le texte de Jamblique. Elle caractérise l'attitude des pythagoriciens à l'égard de Pythagore, et fait largement écho aux propos de Jamblique que nous venons de citer. Ainsi, le paragraphe 140 rappelle l'origine divine de l'enseignement de Pythagore, la force des opinions pythagoriciennes venant de celui qui les a énoncées le premier, à savoir le dieu (ὁ θεός)[227]. La divinité de Pythagore, Apollon Hyperboréen (Ἀπόλλωνα Ὑπερβόρεον), est la principale source de confiance des pythagoriciens envers son enseignement[228]. Pour eux, il faut donc interpréter tout ce qui vient de lui comme venant d'un

---

[225] D. O'Meara, *Pythagoras Revived*, *op. cit.*, p. 35-40 ; « Iamblichus' *On the Pythagorean Life* in Context », *art. cit.*, p. 402-403 ; C. Macris, « Pythagore, un maître de sagesse charismatique de la fin de la période archaïque », *art. cit.*, p. 286-287. Sur la philosophie comme épiphanie divine dans les textes biographiques de l'Antiquité tardive, voir aussi R. Goulet, « Les vies de philosophes dans l'Antiquité tardive et leur portée mystérique », *art. cit.*, p. 193-197.

[226] Jamblique, *De Anima*, 28, 4-10.

[227] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 140.

[228] Sur la divinité de Pythagore, fils d'Apollon, et son lien avec la Pythie, voir aussi *Ibid.*, 5 ; 7 ; 30 ; 45 ; 91-92 ; 105 ; 134-136 ; 140 ; 170 ; 264. Sur la divinité de Pythagore, voir aussi A.-J. Festugière, « Sur une nouvelle édition du "*De Vita Pythagorica*" de Jamblique », *Revue des Etudes Grecques*, vol. 50, n° 238, 1937, p. 473-474 ; *La Révélation d'Hermès Trismégiste, vol. 1 : L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, J. Gabalda et cie, 1944, p. 201-202 ; G. Fowden, *Pagan Philosophers in Late Antique Society*, *op. cit.*, p. 24-27 ; Ch. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Indianapolis / Cambridge, Hackett, 2001, p. 6. Pour Ch. Kahn, le caractère divin de Pythagore, incarnation d'Apollon, est l'une des caractéristiques principales de la figure de Pythagore telle qu'elle apparaît dans les biographies tardo-antiques. C'est le paradigme de l'homme divin (*theios anêr*), qui rassemble toutes les formes de sagesse et se présente comme intermédiaire entre les hommes et les dieux. Parmi ces traits divins, on trouve, notamment, sa cuisse en or, le don de bilocation, le fait qu'il éduque les animaux, ou qu'il connaît ses précédentes vies.

être supérieur (κρείττονος) et non pas d'un homme (ἀνθρώπου)[229] : « Et ils appellent "divins" les enseignements (auxquels il faut croire), que Pythagore leur a enseignés[230]. » Un dernier élément confirme la valeur religieuse accordée par les pythagoriciens à l'enseignement de Pythagore, les instructions de Pythagore étant considérées par les pythagoriciens comme des oracles (λόγια) :

> Tels étaient <donc> les enseignements et les pratiques relatifs à la maîtrise de soi énoncés aussi bien en paroles qu'en actes par ces hommes-là, lesquels regardaient depuis toujours ces instructions comme des oracles de la Pythie rendus par Pythagore lui-même[231].

Nous reviendrons plus bas (p. 246-247) sur la première partie de ce passage, qui conclut la partie de *Sur le mode de vie pythagoricien* consacrée à l'enseignement et la pratique de la vertu de maîtrise de soi (σωφροσύνης). La deuxième partie de cet extrait confirme, quant à elle, la valeur accordée par les pythagoriciens à l'enseignement de Pythagore. A noter que l'expression utilisée pour désigner les oracles de la Pythie (πυθόχρηστα λόγια), par sa proximité phonétique avec le nom de Pythagore (Πυθαγόρου) met en évidence la ressemblance de Pythagore avec la Pythie, c'est-à-dire, précisément, la personne qui, dans la religion traditionnelle, sert d'intermédiaire entre les hommes et les dieux.

L'image de Pythagore donnée par Jamblique dans les premières lignes de son ouvrage *Sur le pythagorisme* fait donc largement écho à l'attitude des pythagoriciens vis-à-vis de Pythagore, et confirme le rapport au pythagorisme de Jamblique, qui n'hésite pas à présenter Pythagore comme une figure exemplaire, suivant le modèle du sage et du *theios anêr*, c'est-à-dire une version idéalisée de Pythagore[232]. Jamblique ne présente pas seulement la vie d'un homme,

---

[229] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 143.

[230] *Ibid.*, 148, 4-5 : καὶ θεῖα δὲ τὰ δόγματα λέγειν (οἷς χρὴ πιστεύειν) ἃ Πυθαγόρας παρέδωκεν.

[231] *Ibid.*, 213, 10-14 : τοιαῦτα τὰ ὑφηγήματα καὶ ἐπιτηδεύματα παρὰ τοῖς ἀνδράσιν ἐκείνοις διὰ λόγων τε καὶ ἔργων ἠσκεῖτο περὶ σωφροσύνης, ἄνωθεν παρειληφόσιν αὐτοῖς τὰ παραγγέλματα ὥσπερ τινὰ πυθόχρηστα λόγια παρ' αὐτοῦ Πυθαγόρου.

[232] Sur le statut d'homme divin de Pythagore dans l'Antiquité tardive, voir G. Fowden, « The Pagan Holy Man in Late Antique Society », *art. cit.*, en particulier p. 36-38 ; C. Macris, « Pythagore, un maître de sagesse charismatique de la fin de la période archaïque », *art. cit.*, en particulier p. 261-262, note 119 p. 269 et p. 286-287. Pythagore est une âme exceptionnelle dont la sagesse est de source divine. C'est une âme envoyée aux hommes par les dieux. Ce statut d'homme divin est confirmé par les miracles de Pythagore (p. 257-261). Sur le caractère exceptionnel de la figure de Pythagore dans les biographies néopythagoriciennes et néoplatoniciennes de Pythagore, voir aussi L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 73.

mais la figure idéale de l'homme divin, qui enseigne et exemplifie, par ses actes et ses discours, le mode de vie philosophique.

3.3 Présentation et défense de la philosophie comme manière de vivre

Le titre du premier livre, *Peri tou Pythagoreiou biou* (*Sur le mode de vie pythagoricien*), indique explicitement l'objet de ce premier livre : non seulement la vie de Pythagore, mais le mode de vie pythagoricien, que Jamblique exhorte explicitement le lecteur à suivre[233]. Ce mode de vie est présenté à partir du récit de la vie, du mode de vie et de l'enseignement de Pythagore et des pythagoriciens. En effet, comme la majorité des philosophies antiques, le pythagorisme n'est pas seulement un discours théorique, mais aussi et surtout une manière de vivre. Pythagore apparaît donc comme un guide ayant pour fonction de transmettre un certain discours, la philosophie pythagoricienne, une philosophie divine, et de présenter tout à la fois un modèle de conduite, le mode de vie pythagoricien exemplifié ici par Pythagore et poursuivi également par les pythagoriciens. Le guide présenté dans la biographie conduit ainsi le lecteur vers la compréhension d'une doctrine d'une part, mais aussi vers un mode de vie idéal que Jamblique exhorte le lecteur à suivre[234].

---

[233] Sur la mise en évidence du mode de vie pythagoricien dans la biographie de Pythagore de Jamblique, voir G. Fowden, *Pagan Philosophers in Late Antique Society*, *op. cit.*, p. 22-24 ; G. Staab, *Pythagoras in der Spätantike*, *op. cit.*, p. 472-477 ; C. Macris, « Le Pythagorisme érigé en *hairesis* », *art. cit.*, p. 152-154. De manière plus générale, sur l'influence du pythagorisme sur le mode de vie néoplatonicien, voir G. Fowden, *Pagan Philosophers in Late Antique Society*, *op. cit.*, en particulier chapitre 1, p. 1-46 ; « The Pagan Holy Man in Late Antique Society », *art. cit.*, p. 36-38. G. Fowden met notamment l'accent, en lien avec le pythagorisme de Jamblique et des auteurs néoplatoniciens du IIIe et du IVe siècle, sur la dimension religieuse du mode de vie néoplatonicien, et son caractère ascétique, en lien avec l'acquisition des vertus et la purification de l'âme. Mais il met également l'accent sur sa dimension sociale (politique et pédagogique). Sur cette dernière dimension, voir G. Fowden, *Pagan Philosophers in Late Antique Society*, *op. cit.*, chapitres 6 et 7, p. 168-251.

[234] Sur la figure de Pythagore comme *exemplum* dans l'Antiquité tardive, voir C. Macris, « Becoming divine by imitating Pythagoras », *art. cit.*, p. 300-307. Sur l'exemple de Pythagore dans l'Antiquité tardive, en particulier concernant la dimension politique et religieuse du mode de vie philosophique, voir aussi G. Fowden, « Sages, Cities and Temples: Aspects of Late Antique Pythagorism », dans A. Smith (ed.), *The philosopher and society in Late Antiquity. Essays in honor of Peter Brown*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2005, p. 145-170. Sur la biographie comme moyen de susciter le désir d'imiter le mode de vie pythagoricien, voir G. Staab, *Pythagoras in der Spätantike*, *op. cit.*, p. 472-477 ; C. Macris, « Becoming divine by imitating Pythagoras », *art. cit.*, p. 302, en particulier la note 16. Pour C. Macris, le but de ces textes biographiques est d'offrir au lecteur un mode de vie idéal à imiter (p. 302), et le discours de Jamblique sur Pythagore représente l'*exemplum pythagorae* dans sa forme la plus aboutie (p. 305).

3.3.1 Le titre du premier livre de Sur le pythagorisme

Comme nous l'avons déjà signalé, il existe une discussion sur la meilleure manière de traduire le titre du premier livre de cette série d'ouvrages *Sur le pythagorisme*, le *244er itou Pythagoreiou biou*[235]. Pour L. Brisson et A. Ph. Segonds, il y a certes une ambiguïté du titre de l'ouvrage, qui peut être traduit par « vie de Pythagore » ou par « genre de vie pythagoricien », mais « nous avons préféré le titre *Vie de Pythagore*, en fonction du genre littéraire auquel ressortit le premier livre de cet ensemble consacré à la philosophie pythagoricienne, et en raison de l'hypothèse que nous avons faite sur le rôle de l'ensemble dans le cadre d'une éducation philosophique, telle que la concevait Jamblique »[236]. Pour les traducteurs français de l'ouvrage de Jamblique[237], la biographie de Pythagore précède ainsi l'exposé de la philosophie pythagoricienne comme la vie de Plotin précède l'exposé de la philosophie de Plotin. Il est clair, à ce sujet, que l'on ne peut contester les parallèles très forts entre le texte de Jamblique et le genre biographique, en particulier concernant la rhétorique de l'éloge présente dans ce texte[238]. En outre, il est courant de faire figurer en tête de l'édition d'une œuvre une biographie de l'auteur, procédé éditorial qui permet de suggérer des liens entre la partie biographique et l'œuvre lue[239]. Néanmoins, il faut noter la particularité du texte de Jamblique, qui précède une exhortation à la vie philosophique (objet du deuxième livre de *Sur le pythagorisme*) et une présentation par Jamblique de la philosophie pythagoricienne, comme on l'a vu plus haut (p. 231-ss), et non une édition des œuvres de Pythagore lui-même. De même, la *Vie de Proclus* par Marinus ne précède pas non plus une édition des œuvres de Proclus, puisqu'il s'agit d'un éloge *post-mortem*[240]. On ne peut donc pas généraliser cet usage et légitimer le choix du titre uniquement en fonction de celui-ci.

Avec C. Macris, nous pensons qu'il est préférable de traduire ce titre (*Peri tou Pythagoreiou biou*) par *Sur le mode de vie pythagoricien* plutôt que par *Vie de Pythagore*, en comprenant le

---

[235] Pour une justification de la traduction de ce titre par *Vie de Pythagore*, voir L. Brisson et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans Jamblique, *Vie de Pythagore*, *op. cit.*, p. XVIII et note 24, p. LXXXII. Pour une justification de la traduction par *Sur le mode de vie pythagoricien*, voir C. Macris, *Le Pythagore des néoplatoniciens*, *op. cit.*, p. 7-10. Voir aussi G. Fowden, *Pagan Philosophers in Late Antique Society*, *op. cit.*, p. 22-23, qui, comparant les titres de Porphyre et de Jamblique, note l'accent portée par Jamblique sur la manière de vivre pythagoricienne. Nous reprenons ci-dessous les arguments des deux parties, en prenant position pour la traduction de C. Macris, que nous appuyons par notre lecture du texte de Jamblique.

[236] L. Brisson et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans Jamblique, *Vie de Pythagore*, *op. cit.*, p. XVIII.

[237] Jamblique, *Vie de Pythagore*, *op. cit.*

[238] *Ibid.*, p. XVII-XVIII

[239] C'est le cas, par exemple, la *Vie de Plotin*, qui précède l'édition porphyrienne des *Ennéades*.

[240] Sur le genre littéraire de la *Vie de Proclus* écrite par Marinus, voir plus bas, p. 297-ss.

terme *bios* comme genre de vie et non comme genre littéraire. Le contenu de ce premier livre va également dans ce sens : il n'est pas uniquement question, en effet, de la vie de Pythagore, mais d'autres pythagoriciens sont également invoqués pour illustrer le mode de vie pythagoricien. Sans pour autant exclure une signification secondaire de type biographique, qui s'ajouterait au sens principal du terme *bios*, c'est-à-dire mode de vie ou genre de vie, et qui justifierait une traduction par *Vie de Pythagore*, il nous semble, en accord avec C. Macris, que le but principal de Jamblique n'est pas, dans ce texte, de présenter les détails biographiques de la vie de Pythagore, dans le sens historique du terme[241], mais bien de présenter le mode de vie pythagoricien dont Pythagore est sans doute le représentant par excellence, mais pas le seul. La deuxième partie du texte, articulée autour des vertus pythagoriciennes et non des différentes étapes de la vie de Pythagore, confirme cet intérêt de Jamblique pour le mode de vie pythagoricien davantage que pour les événements de la vie de Pythagore, qui ne sont mentionnés, dans cette partie du texte, que pour illustrer les vertus associées au mode de vie pythagoricien (piété, sagesse, justice, maîtrise de soi, courage et amitié)[242]. Jamblique s'inscrit ainsi dans la continuité de Platon et d'Aristoxène de Tarente en s'intéressant plus particulièrement au mode de vie pythagoricien. Dans la *République*, en effet, Platon évoque le mode de vie pythagoricien (Πυθαγόρειον τρόπον), un mode de vie (βίου) caractéristique qui distingue les pythagoriciens des autres philosophes[243]. De même, Aristoxène, auteur péripatéticien, est l'auteur d'un ouvrage intitulé Περὶ τοῦ πυθαγορικοῦ βίου. Il est tout à fait probable que Jamblique ait repris ce titre d'Aristoxène, puisque ce dernier fait partie des sources fréquemment utilisées par Jamblique dans *Sur le pythagorisme*.

Ce qui caractérise le texte de Jamblique, et le distingue d'un texte biographique au sens propre du terme, c'est l'insistance de Jamblique sur les actions de Pythagore et des pythagoriciens exemplifiant le mieux le mode de vie pythagoricien et les vertus pythagoriciennes. Il est vrai, comme le rappellent L. Brisson et A. Ph. Segonds[244], que les points remarquables (*kephalaia*) placés en tête de l'ouvrage par Jamblique mentionnent tous le nom de Pythagore ou font référence à sa personne de manière indirecte. Néanmoins, à la lecture du texte lui-même, on s'aperçoit que ce ne sont pas seulement les actions de Pythagore qui sont mises en évidence

[241] Si ce but purement biographique est présent, de fait, à travers les sources que Jamblique utilise il l'est à titre secondaire.
[242] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 134-240.
[243] Platon, *République*, X, 600a8-b4.
[244] L. Brisson et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans Jamblique, *Vie de Pythagore*, *op. cit.*, note 24, p. 150.

pour illustrer les vertus associées au mode de vie pythagoricien, mais les actions des pythagoriciens de manière générale.

Ainsi, dans les paragraphes consacrés à la présentation de la vertu de maîtrise de soi (περὶ σωφροσύνης)[245], Jamblique poursuit le double objectif suivant : montrer comment Pythagore pratiqua cette vertu, et comment il l'enseigna à ses disciples (ὥς τε αὐτὴν ἐπετήδευσε καὶ παρέδωκε τοῖς χρωμένοις)[246]. Or, le contenu de cette partie du discours de Jamblique sur le mode de vie pythagoricien montre que Pythagore n'est pas le seul exemple pris par Jamblique pour exposer la doctrine et les préceptes pythagoriciens relatifs à la maîtrise de soi. Plus encore, dans le cas de cette vertu, l'exemple de Pythagore lui-même est absent. Les premiers paragraphes décrivent en effet quels sont les principaux préceptes pythagoriciens relatifs à la maîtrise de soi[247]. Sans même mentionner l'exemple de Pythagore, les paragraphes suivants font le récit d'une embuscade préparée par Denys le tyran à des pythagoriciens, qui font preuve de courage et de maîtrise de soi, jusqu'à la mort[248]. Plus loin, après avoir rappelé, une nouvelle fois, les préceptes enseignés par Pythagore concernant cette vertu[249], Jamblique présente les exemples d'Archytas de Tarente et de Clinias de Tarente, qui refusent tous deux de punir un esclave ou de réprimander un homme libre sous le coup de la colère, faisant ainsi preuve de maîtrise de soi par leur silence[250]. La suite de la partie consacrée à cette vertu ne mentionne pas non plus l'exemple de Pythagore, se focalisant sur l'enseignement de celui-ci et des pythagoriciens de manière générale sur la maîtrise de soi. La conclusion de cette partie du discours de Jamblique confirme le fait que Jamblique, dans sa description du mode de vie pythagoricien, ne s'intéresse pas seulement à Pythagore, mais prend comme exemples et comme modèles tous les pythagoriciens :

> Tels étaient donc les enseignements et les pratiques relatifs à la maîtrise de soi énoncés aussi bien en paroles qu'en actes par ces hommes-là, lesquels regardaient depuis

[245] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 187-213.
[246] *Ibid.*, 187, 1-2. Sur ce double objectif, voir aussi *Ibid.*, 167,1 ; Kephalaia, 31. Dans les trois cas, les deux objectifs vont de pair et constituent, pour Jamblique, les preuves de la vertu de Pythagore.
[247] *Ibid.*, 187-188.
[248] *Ibid.*, 189-194.
[249] *Ibid.*, 195-197.
[250] *Ibid.*, 197-198.

toujours ces instructions comme des oracles de la Pythie rendus par Pythagore lui-même[251].

Dans cet extrait, Jamblique rappelle, en accord avec le début de la partie consacrée à la maîtrise de soi, le double objectif de cette partie : présenter les enseignements et les pratiques (τὰ ὑφηγήματα καὶ ἐπιτηδεύματα) relatifs à la maîtrise de soi (περὶ σωφροσύνης). Mais contrairement à l'introduction de cette partie, Jamblique ne mentionne pas l'enseignement et la pratique de Pythagore, mais l'exercice (ἠσκεῖτο) de la maîtrise de soi de ces hommes-là (παρὰ τοῖς ἀνδράσιν ἐκείνοις), c'est-à-dire des pythagoriciens, en paroles et en actes (διὰ λόγων τε καὶ ἔργων).

Le fait que certaines vertus soient illustrées uniquement par des exemples de disciples de Pythagore montre que ce n'est pas la vie de Pythagore qui est au centre du texte de Jamblique, mais le mode de vie pythagoricien. Tous les pythagoriciens pratiquent le même mode de vie, illustré de manière exemplaire par Pythagore lui-même, mais pouvant également être illustré par les faits et gestes de tout autre pythagoricien[252]. Certes, Pythagore est la figure centrale du mode de vie pythagoricien, son archétype, mais en réalité, dans le texte de Jamblique, les vertus associées au mode de vie pythagoricien sont incarnées et mises en pratique par l'ensemble des disciples de Pythagore. Pour toutes ces raisons, nous avons donc décidé de traduire le titre de l'ouvrage de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien*.

3.3.2 Présentation et défense du mode de vie pythagoricien

En dehors de la signification du titre, et en lien avec l'ensemble de la tradition biographique antique, il convient de souligner que *Sur le mode de vie pythagoricien*, par son contenu, présente en détail les différents aspects du mode de vie pythagoricien, au-delà du mode de vie de Pythagore lui-même. Il convient en effet de rappeler que le fait de raconter la vie d'une personne en particulier permet également de mettre en évidence un modèle de vie universel, autrement dit un *exemplum*, de manière à déclencher des phénomènes d'imitation chez le lecteur[253]. Or,

---

[251] *Ibid.*, 213, 10-14 : τοιαῦτα τὰ ὑφηγήματα καὶ ἐπιτηδεύματα παρὰ τοῖς ἀνδράσιν ἐκείνοις διὰ λόγων τε καὶ ἔργων ἠσκεῖτο περὶ σωφροσύνης, ἄνωθεν παρειληφόσιν αὐτοῖς τὰ παραγγέλματα ὥσπερ τινὰ πυθόχρηστα λόγια παρ' αὐτοῦ Πυθαγόρου.

[252] On peut voir, dans cette indistinction entre Pythagore et les pythagoriciens quand il s'agit d'exemplifier l'exercice d'une vertu, un signe de la communauté de pratiques ou de mode de vie (συγγένεια) des pythagoriciens, communauté qui se reflète notamment dans la communauté des biens et la communauté de vie des pythagoriciens.

[253] Sur ce point, voir note 21 p. 13 et note 103 p. 37.

cette imitation, dans le texte de Jamblique, se produit à deux niveaux : non seulement l'imitation de l'exemple de Pythagore par les disciples de Pythagore, phénomène sur lequel Jamblique insiste à plusieurs reprises, mais aussi l'imitation de l'*exemplum pythagorae* par les destinataires du texte de Jamblique. Ces derniers doivent être pris de l'ardent désir de pratiquer, eux aussi, ce mode de vie. Il ne faut pas oublier, en effet, la dimension pragmatique de ce texte, dont on a rappelé, plus haut (p. 233-ss), la dimension pédagogique et son insertion dans le cursus d'études de l'école néoplatonicienne d'Apamée.

3.3.2.1 Analyse des *kephalaia*

Cet enjeu pédagogique et cette dimension protreptique du texte de Jamblique apparaissent clairement dans les *kephalaia*, ces points remarquables qui précèdent le texte de Jamblique et présentent le contenu des différents chapitres du livre de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien*[254]. La lecture des *kephalaia* met en évidence, en effet, la complémentarité, dans l'enseignement de Pythagore, des actes et des discours de Pythagore lui-même, ainsi que la nécessaire cohérence entre le dire et le faire dans le mode de vie pythagoricien[255].

Très probablement écrite par Jamblique lui-même[256], cette liste de points remarquables montre bien l'importance des pratiques (*epitêdeumata*) et des actions (*erga*) dans le mode de vie pythagoricien tel qu'il est décrit dans l'ouvrage de Jamblique, à côté des discours (*logoi*). A partir de cette liste, on remarque en effet l'importance accordée dans ce texte à l'enseignement de Pythagore, certes, mais aussi aux actions de Pythagore et des pythagoriciens, c'est-à-dire à la mise en pratique de cet enseignement pythagoricien.

Tout d'abord, on apprend dans ces *kephalaia* que l'enseignement de Pythagore n'est pas seulement discursif, mais qu'il est double : il transmet son enseignement à l'aide de discours ou de préceptes, certes, mais aussi à l'aide de ses actions elles-mêmes. Donc même

---

[254] Les *kephalaia* correspondent plus ou moins au sommaire des chapitres qui se trouve généralement au début d'un livre, ou à la table des matières qui se trouve généralement à la fin d'un livre. Sur l'usage des *kephalaia* dans le livre antique, pratique courante à l'époque de Jamblique, voir C. Macris, *Le Pythagore des néoplatoniciens*, *op. cit.*, p. 13-20.

[255] Sur la place des occupations (*epitêdeumata*) dans le mode de vie pythagoricien, et le double enseignement de Pythagore, théorique et pratique, ainsi que la cohérence nécessaire entre les actes et les discours dans l'ouvrage de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien*, voir, plus haut, la section consacrée à l'usage du terme *epitêdeumata* chez Jamblique.

[256] Sur l'authenticité de cette liste de *kephalaia*, voir L. Deubner, *Bemerkungen zum Text der* Vita Pythagorae *des Iamblichos*, Berlin, Verl. Der Akad. Der Wissenschaften, 1935, p. 689-690 ; voir aussi la note de H.-D. Saffrey et L. G. Westerink dans Proclus, *Théologie platonicienne*, vol. 1, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1968, note 2, p. 129 ; D. O'Meara, *Pythagoras Revived*, *op. cit.*, p. 35 ; C. Macris, *Le Pythagore des néoplatoniciens*, *op. cit.*, p. 11-12.

l'enseignement, que l'on pourrait considérer comme un domaine exlusivement discursif, accorde une place importance aux pratiques, au même titre que les discours. Ainsi, présentant les chapitres consacrés à l'enseignement de Pythagore, à savoir les chapitres 6 à 27[257], Jamblique insiste sur la double dimension de l'enseignement de Pythagore, et sur l'accord entre son discours et ses occupations :

> 7. Quelle était la forme générale de ses actions en Italie et des discours qu'il adressa aux autorités publiques. (§33-34)
> 8. Quand et comment il partit à Crotone ; ce qu'il y accomplit lors de son premier séjour, et quels discours il adressa aux jeunes gens. (§35-44)
> 9. Quels discours il tint devant les Mille qui sont à la tête de tout l'Etat, au sujet du meilleur genre de discours et d'occupations[258]. (§45-50)

Dans ces trois paragraphes présentant les chapitres 7 à 9 de *Sur le mode de vie pythagoricien*, Jamblique insiste sur les actions (πράξεων ; ἔπραξεν) ou les occupations (ἐπιτηδευμάτων) de Pythagore, systématiquement associées aux discours (λόγων) de Pythagore. Pythagore, à travers ses discours et à partir de l'exemple de son mode de vie, invite ceux qui l'écoutent à suivre le mode de vie pythagoricien, dans lequel les occupations ont une place non négligeable.

De même, parmi les points remarquables présentant les chapitres consacrés aux vertus pythagoriciennes, à savoir les chapitres 28 à 33[259], chaque vertu (la piété, les 4 vertus cardinales, et l'amitié) est décrite non seulement à partir de l'enseignement de Pythagore, mais aussi à partir des occupations liées à la pratique de cette vertu :

---

[257] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 28-133.
[258] *Ibid.*, Kephalaia, 7, 8 et 9 :
(7) Κοινοί τινες ὡσπερεὶ τύποι τῶν ἐν Ἰταλίᾳ αὐτοῦ πράξεων καὶ τῶν εἰς ἀνθρώπους ἐμφερομένων εἰς τὸ κοινὸν λόγων ὁποῖοί τινες ἦσαν.
(8) Πότε καὶ πῶς εἰς Κρότωνα ἐπεδήμησε, τίνα τε ἔπραξεν ἐν τῇ πρώτῃ ἐπιφοιτήσει, καὶ τίνας λόγους εἶπεν εἰς τοὺς νεανίσκους.
(9) Τίνας λόγους διελέχθη ἐν τοῖς χιλίοις τοῖς προεστηκόσι τῆς ὅλης πολιτείας περὶ τῶν ἀρίστων λόγων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων.
Pour le paragraphe 7 des *kephalaia*, nous traduisons τὸ κοινὸν par « autorités publiques », le sens institutionnel de l'expression renvoyant effectivement au contenu du chapitre en question, Pythagore et les pythagoriciens s'adressant dans ce contexte précis aux autorités publiques des différentes villes d'Italie. Cette traduction est confirmée par le paragraphe 9 des *kephalaia*, dans lequel Jamblique mentionne le fait que Pythagore s'adresse aux Mille, c'est-à-dire les personnes qui sont à la tête de l'Etat (τοῖς προεστηκόσι τῆς ὅλης πολιτείας).
[259] *Ibid.*, 134-240.

29. Sur la sagesse de Pythagore : en quoi elle consistait, en combien de genres et d'espèces elle se divisait, et comment depuis les facultés cognitives de premier rang jusques aux toutes dernières il pratiquait la rectitude et l'exactitude, et comment il a enseigné cela aux hommes. (§157-166)

30. A propos de la justice : toute l'aide que Pythagore a apportée aux hommes pour la pratiquer, et comment il l'a pratiquée depuis le haut, depuis ses genres les plus élevés, jusqu'à ses espèces ultimes, et comment il l'a enseignée à tous. (§167-186)

31. Sur la maîtrise de soi-même : comment Pythagore l'a pratiquée et enseignée aux hommes par ses discours, ses actions, et par toutes sortes d'opérations, quelles sont ces sortes et lesquelles il a installées parmi les hommes. (§187-213)

32. Sur le courage : combien et quels préceptes Pythagore a transmis aux hommes, combien de pratiques et d'actions généreuses il a lui-même accomplies, et lesquelles il a fait accomplir à ceux qui le fréquentaient[260]. (§214-228)

La présentation des quatre vertus cardinales enseignées et mises en pratique par Pythagore permettent à Jamblique d'insister sur la cohérence très forte entre le discours de Pythagore et le mode de vie pythagoricien. Jamblique met ainsi en évidence le double objet, théorique et pratique, de chaque chapitre. D'une part, l'enseignement de Pythagore (le terme παρέδωκε apparaît à quatre reprises pour désigner la transmission par Pythagore de son enseignement concernant chaque vertu) passe à la fois par ses actions et ses discours (διὰ λόγων τε καὶ ἔργων), comme le précise la présentation du chapitre sur la maîtrise de soi. D'autre part, chaque chapitre présente la manière dont Pythagore (et les pythagoriciens, comme on l'a vu en commentant le titre du livre, p. 244-ss) a pratiqué ces vertus lui-même (ἐπετήδευσεν ; διεπράξατο). Dernier point, concernant le but de l'enseignement de Pythagore, qui apparaît également ici très clairement : non pas transmettre un discours ou une connaissance, mais inciter les élèves de

[260] *Ibid.*, Kephalaia, 29-32 :
(29) Περὶ τῆς Πυθαγόρου σοφίας τίς τε ἦν καὶ καθ' ὅσα γένη καὶ εἴδη διῄρητο, ὅπως τε ἀπὸ τῶν πρώτων μέχρι τῶν τελευταίων γνωριστικῶν δυνάμεων τὴν ὀρθότητα καὶ ἀκρίβειαν κατώρθωσε καὶ τοῖς ἀνθρώποις παρέδωκε.
(30) Περὶ δικαιοσύνης ὅσα τοῖς ἀνθρώποις εἰς αὐτὴν συνεβάλλετο Πυθαγόρας, καὶ ὡς ἄνωθεν ἀπὸ τῶν ἄκρων αὐτῆς γενῶν μέχρι τῶν τελευταίων εἰδῶν ἐπετήδευσεν αὐτὴν καὶ παρέδωκε τοῖς πᾶσι.
(31) Περὶ σωφροσύνης ὅπως αὐτὴν ἐπετήδευσε Πυθαγόρας καὶ παρέδωκεν εἰς ἀνθρώπους διὰ λόγων τε καὶ ἔργων καὶ πάσης κτίσεως, πόσα τε αὐτῆς εἴδη καὶ τίνα κατεστήσατο ἐν τοῖς ἀνθρώποις.
(32) Περὶ ἀνδρείας ὅσα καὶ οἷα παραγγέλματα Πυθαγόρας παρέδωκεν εἰς ἀνθρώπους, ἀσκήματά τε ὅσα καὶ ἔργα γενναῖα τὰ μὲν αὐτὸς διεπράξατο, τὰ δὲ καὶ τοὺς χρωμένους αὐτῷ ἐποίησε διαπράξασθαι.

Pythagore et, par extension, de Jamblique (c'est-à-dire les lecteurs de son livre *Sur le mode de vie pythagoricien*), à pratiquer eux-mêmes ces vertus. Cet enjeu de la lecture du premier livre de *Sur le pythagorisme* apparaît notamment dans la présentation des chapitres 30 et 32 : Jamblique insiste en effet sur l'aide que Pythagore a apportée aux hommes pour pratiquer la vertu de justice (Περὶ δικαιοσύνης ὅσα τοῖς ἀνθρώποις εἰς αὐτὴν συνεβάλλετο Πυθαγόρας), ainsi que les pratiques qu'il a fait accomplir à ceux qui le fréquentaient (τὰ δὲ καὶ τοὺς χρωμένους αὐτῷ ἐποίησε διαπράξασθαι).

Ainsi, cette complémentarité entre l'enseignement discursif et la mise en pratique de cet enseignement à travers un certain nombre d'actions, que ce soit celles de Pythagore ou celles de ses disciples, est un thème récurrent de ces points remarquables, confirmant ainsi l'objectif de Jamblique en écrivant ce livre : présenter au lecteur le mode de vie pythagoricien et inciter le lecteur à imiter le mode de vie présenté.

3.3.2.2 L'importance du mode de vie dans *Sur le mode de vie pythagoricien*

Au-delà des points remarquables qui précèdent *Sur le mode de vie pythagoricien*, l'insistance de Jamblique sur le mode de vie pythagoricien se retrouve tout au long du premier livre de *Sur le pythagorisme*. Nous prendrons ici quelques exemples justifiant l'intérêt de prendre ce texte en considération dans l'étude des occupations liées au mode de vie philosophique.

Tout d'abord, le récit de la formation de Pythagore, racontée dans la première partie du texte[261], comprend non seulement l'apprentissage par Pythagore de certaines connaissances (μαθημάτων) auprès de Phérécyde, Anaximandre et Thalès[262], mais aussi et surtout l'apprentissage de certaines pratiques liées à un mode de vie particulier[263]. Sa formation auprès de Thalès, en particulier, relève de l'apprentissage d'un mode de vie à part entière[264] : il apprend ainsi à économiser son temps (χρόνου φείδεσθαι), et adopte certaines pratiques alimentaires, dont le résultat est l'habitude de veiller (ἐπεγρίαν), la pureté de l'âme (ψυχῆς καθαρότητα) et la santé du corps (ὑγείαν τοῦ σώματος). La formation de Pythagore aux différents cultes religieux des villes et des pays visités au cours de ses voyages est également importante, et confirme l'importance des pratiques religieuses dans le mode de vie pythagoricien[265].

---

[261] *Ibid.*, 10-27.
[262] *Ibid.*, 12.
[263] *Ibid.*, 13 ; 15.
[264] *Ibid.*, 13, 1-7 (passage cité et commenté plus bas, p. 438).
[265] *Ibid.*, 14 ; 19.

La double dimension, théorique et pratique, de l'enseignement de Pythagore, que ce soit à Samos ou à Crotone, est un deuxième exemple de l'intérêt porté par Jamblique à la présentation du mode de vie pythagoricien, au-delà de son discours. La première dimension de son enseignement est rappelée au paragraphe 31, Jamblique confirmant ici l'avis d'Aristote sur la supériorité de Pythagore vis-à-vis des autres hommes :

> Et ils avaient bien raison de le tenir pour tel, puisque c'est par lui que s'est introduite une pensée droite et qui correspond à la réalité à propos des dieux, des héros et des démons ; à propos du monde, des mouvements de toutes sortes des sphères et des astres, à propos des mouvements directs, des retards dans le mouvement et des anomalies, des excentriques et des épicycles, de tout ce qui est dans le monde, le ciel et la terre et toutes les natures comprises entre ces deux, qu'elles soient visibles ou invisibles –, grâce à lui encore est venue s'installer chez les Grecs une pensée qui ne contredit absolument aucun des phénomènes ni aucune des choses saisies par l'intelligence, et aussi les mathématiques, la contemplation et toutes les choses de l'ordre de la science, lesquelles donnent aux âmes des yeux en vérité, et purifient l'aveuglement de l'intellect dû aux autres occupations, pour leur permettre de discerner les principes et les causes véritablement telles de l'univers[266].

La dimension théorique du mode de vie pythagoricien apparaît ici clairement : Pythagore, par son enseignement, propose une pensée droite (ὀρθή ἔννοια), c'est-à-dire qui correspond à la réalité (ἐοικυῖα τοῖς οὖσι) de toutes choses, visibles et invisibles (ἐκδήλων τε καὶ ἀποκρύφων). Pour Jamblique, l'enseignement de Pythagore apporte une manière de penser qui permet de discerner les principes et les causes de l'univers (πρὸς τὸ κατιδεῖν δυνηθῆναι τὰς ὄντως τῶν ὅλων ἀρχὰς καὶ αἰτίας ἐνῳκίσθη) en vérité (ὡς ἀληθῶς). Dans ce contexte, la dimension théorique du mode de vie pythagoricien paraît supérieure à la dimension pratique. L'enseignement de Pythagore vise à voir la vérité, mais pour atteindre ce but, il faut purifier

[266] *Ibid.*, 31, 5 – 32,1 : καὶ πάνυ εὐλόγως τοιοῦτον αὐτὸν ὑπελάμβανον, δι' ὃν περὶ θεῶν μὲν καὶ ἡρώων καὶ δαιμόνων καὶ κόσμου, σφαιρῶν τε καὶ ἀστέρων κινήσεως παντοίας, ἐπιπροσθήσεών τε καὶ ὑπολείψεων καὶ ἀνωμαλιῶν, ἐκκεντροτήτων τε καὶ ἐπικύκλων, καὶ τῶν ἐν κόσμῳ πάντων, οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν μεταξὺ φύσεων ἐκδήλων τε καὶ ἀποκρύφων, ὀρθή τις καὶ ἐοικυῖα τοῖς οὖσι παρεισῆλθεν ἔννοια, μηδενὶ τῶν φαινομένων ἢ δι' ἐπινοίας λαμβανομένων μηδαμῶς ἀντιπαίουσα, μαθήματα δὲ καὶ θεωρία καὶ τὰ ἐπιστημονικὰ πάντα, ὅσαπερ ὀμματοποιὰ τῆς ψυχῆς ὡς ἀληθῶς καὶ καθαρτικὰ τῆς ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων τοῦ νοῦ τυφλώσεως, πρὸς τὸ κατιδεῖν δυνηθῆναι τὰς ὄντως τῶν ὅλων ἀρχὰς καὶ αἰτίας ἐνῳκίσθη τοῖς Ἕλλησι.

l'aveuglement de l'intellect lié aux mauvaises occupations (καθαρτικὰ τῆς ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων τοῦ νοῦ τυφλώσεως) : apparaissent alors un certain nombre de pratiques liées à cette purification. La purification de l'âme, liée à la dimension thérapeutique de la philosophie pythagoricienne, rend nécessaire la pratique de certains exercices intellectuels ou physiques comme l'étude des mathématiques, le silence ou l'abstinence de certains aliments[267]. Donc, à côté d'une compréhension théorique des causes et des principes de l'univers, Pythagore propose également à ses élèves un certain nombre d'enseignements plus pratiques. C'est précisément l'enseignement des occupations (*epitêdeumata*) à poursuivre[268], ou à éviter[269], dont la liste suit directement le paragraphe 31, que nous venons de citer :

> Et encore, la constitution la meilleure, l'accord au sein du peuple, le principe : « Entre amis, tout est commun », le culte rendu aux dieux, la piété à l'égard des défunts, la législation, l'éducation, la pratique du silence, le respect des autres espèces vivantes, la continence, la sagesse, l'intelligence, la divinité, et pour le dire d'un seul mot, tous les autres biens si désirables et si recherchés de la part des amis du savoir – tout cela a fait son apparition grâce à lui. C'est donc à juste titre pour toutes ces raisons que, comme je l'ai dit, on admirait si extraordinairement Pythagore[270].

A la suite de la liste des connaissances transmises aux hommes par Pythagore, Jamblique énumère ici un certain nombre de principes et de pratiques qui font entièrement partie du mode de vie pythagoricien, et qu'il résume sous le terme de biens (ἀγαθά). Parmi ces éléments pratiques propres au mode de vie pythagoricien, on retrouve, notamment, les occupations de législateur, la mise en pratique de la vertu de piété, la pratique du silence, ou encore le respect des autres espèces vivantes. Le contraste entre les paragraphes 31 et 32 est intéressant et montre la complémentarité de l'enseignement de Pythagore, à la fois théorique et pratique. Jamblique conclut cette section consacrée aux actions de Pythagore en Italie et à ses discours publics, en rappelant la double dimension du mode de vie de Pythagore :

---

[267] *Ibid.*, 68. Sur la dimension purificatrice des pratiques alimentaires dans le mode de vie pythagoricien, voir, plus bas, p. 386-ss.
[268] *Ibid.*, 32.
[269] *Ibid.*, 34.
[270] *Ibid.*, 32 : πολιτεία δὲ ἡ βελτίστη καὶ ὁμοδημία καὶ 'κοινὰ τὰ φίλων' καὶ θρησκεία θεῶν καὶ ὁσιότης πρὸς κατοιχομένους, νομοθεσία τε καὶ παιδεία καὶ ἐχεμυθία καὶ φειδὼ τῶν ἄλλων ζῴων καὶ ἐγκράτεια καὶ σωφροσύνη καὶ ἀγχίνοια καὶ θειότης καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθά, ὡς ἑνὶ ὀνόματι περιλαβεῖν, ταῦτα πάντα τοῖς φιλομαθοῦσιν ἀξιέραστα καὶ περισπούδαστα δι' αὐτὸν ἐφάνη. εἰκότως δὴ οὖν διὰ πάντα ταῦτα, ὃ δὴ νῦν ἔλεγον, οὕτως ὑπερφυῶς ἐθαύμαζον τὸν Πυθαγόραν.

> Tel était le type commun de sa vie, tant dans les discours que dans les actions à ce moment-là. S'il faut maintenant rapporter en détail ses actions et ses discours, il faut dire qu'il passa en Italie dans la soixante-deuxième Olympiade, lors de laquelle Eryxias de Chalcis vainquit à la course à pied[271].

Ce passage montre à nouveau la double dimension du genre de vie de Pythagore (τύπος αὐτοῦ τῆς ζωῆς), caractérisé, à deux reprises, par ses actions et ses discours (τοῖς λόγοις καὶ ταῖς πράξεσι ; ὧν ἔπραξε καὶ εἶπε).

Cette importance du mode de vie pythagoricien se retrouve également dans le processus d'entrée dans l'école de Pythagore[272] : en effet, après un examen préalable de Pythagore (étude des qualités naturelles, physiognomonie), le candidat est soumis à trois ans d'épreuves pour tester sa persévérance (βεβαιότητος) et son désir d'apprendre (φιλομαθείας), puis à cinq ans de silence pour tester sa maîtrise de soi (ἐγκρατείας). Alors seulement les élèves peuvent avoir accès à l'enseignement ésotérique de Pythagore, si et seulement si Pythagore, à ce moment-là, les juge dignes (ἄξιοι), par leur mode de vie et l'ensemble de leur comportement (ἔκ τε βίου καὶ τῆς ἄλλης ἐπιεικείας). Le mode de vie (βίου) et le comportement vertueux (ἐπιεικείας) sont donc une composante essentielle de la pratique philosophique. C'est une première étape, indipensable, à l'enseignement de Pythagore. Et ce ne sont pas les qualités intellectuelles seulement, mais aussi et surtout les qualités morales (τοῖς ἀγαθοῖς ἤθεσι) qui déterminent le choix de Pythagore : la persévérance (βεβαιότητος), la maîtrise de soi (ἐγκρατείας), leur capacité ou non à contrôler la passion et le désir (πρὸς πάθος ἢ ἐπιθυμίαν ἀκρατήτως), leur réaction face à la colère et au désir (πῶς πρὸς ὀργὴν ἔχουσιν ἢ πῶς πρὸς ἐπιθυμίαν), s'ils sont disposés à la querelle ou bien aux honneurs (εἰ φιλόνικοί εἰσιν ἢ φιλότιμοι), ou bien leur disposition face à l'amitié (ἢ πῶς πρὸς φιλίαν) ; ce n'est que dans un second temps que son examen porte sur la facilité à apprendre et sur la mémoire (εὐμαθείας καὶ μνήμης).

---

[271] Ibid., 35, 1-7 : ὁ μὲν οὖν κοινὸς τύπος αὐτοῦ τῆς ζωῆς ἔν τε τοῖς λόγοις καὶ ταῖς πράξεσι τοιοῦτος ἦν ἐν τῷ τότε χρόνῳ. Εἰ δὲ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστον ἀπομνημονεῦσαι ὧν ἔπραξε καὶ εἶπε, ῥητέον ὡς παρεγένετο μὲν εἰς Ἰταλίαν κατὰ τὴν ὀλυμπιάδα τὴν δευτέραν ἐπὶ ταῖς ἑξήκοντα, καθ' ἣν Ἐρυξίας ὁ Χαλκιδεὺς στάδιον ἐνίκησεν […]. Pour un aperçu du mode de vie de Pythagore, voir aussi *Ibid.*, 10.
[272] *Ibid.*, 72 ; 94-95.

Un dernier exemple concernant Pythagore et son enseignement montre bien l'importance accordée par la philosophie pythagoricienne à la question du mode de vie. Dans le passage suivant, Jamblique rappelle en effet la cohérence des actions de Pythagore avec son discours. Jamblique rappelle dans un deuxième temps que cette cohérence fait partie des principaux enseignements de Pythagore :

> Lui-même vivait en accord avec ces préceptes : il s'abstenait de nourriture animale, se prosternait devant des autels non tachés de sang et désirait ardemment que les autres s'abstinssent aussi de tuer les animaux qui ont la même nature que nous ; quant aux animaux sauvages, il préférait les dresser et les éduquer par la parole et par le geste, plutôt que de leur faire du mal en les punissant.
> Il ordonna aussi à ceux des « politiques » qui établissaient les lois de s'abstenir des êtres dotés d'une âme. En effet, puisqu'ils désiraient agir au plus haut point en faveur de la justice, ils devaient évidemment s'abstenir de commettre l'injustice envers les vivants qui nous sont apparentés. Car comment pourraient-ils persuader autrui d'agir conformément à la justice, s'ils étaient eux-mêmes supris en flagrant délit de cupidité ? En effet, il y a une relation de parenté entre les vivants : étant donné qu'ils ont en commun la vie, les éléments et qu'ils sont issus d'un mélange formé de ces éléments, ils se trouvent liés à nous comme s'ils étaient nos frères[273].

Tout d'abord, Jamblique insiste sur le fait que Pythagore lui-même suivait les préceptes sur l'alimentation que les deux paragraphes précédents viennent d'énoncer[274]. Le verbe employé pour exprimer l'accord de Pythagore avec ces préceptes (αὐτὸς οὕτως ἔζησεν) montre bien le caractère existentiel de la philosophie pythagoricienne. Il ne s'agit pas seulement d'enseigner, mais de mettre en pratique, dans sa propre vie, cet enseignement, ici concernant le respect de toute forme de vie. L'abstinence de viande animale, le refus des sacrifices sanglants, le refus

[273] *Ibid.*, 108, 1 – 109, 1 : καὶ αὐτὸς οὕτως ἔζησεν, ἀπεχόμενος τῆς ἀπὸ τῶν ζῴων τροφῆς καὶ τοὺς ἀναιμάκτους βωμοὺς προσκυνῶν, καὶ ὅπως μηδὲ ἄλλοι ἀναιρήσωσι τὰ ὁμοφυῆ πρὸς ἡμᾶς ζῷα προθυμούμενος, τά τε ἄγρια ζῷα σωφρονίζων μᾶλλον καὶ παιδεύων διὰ λόγων καὶ ἔργων, ἀλλ' οὐχὶ διὰ κολάσεως καταβλάπτων. ἤδη δὲ καὶ τῶν πολιτικῶν τοῖς νομοθέταις προσέταξεν ἀπέχεσθαι τῶν ἐμψύχων· ἅτε γὰρ βουλομένους ἄκρως δικαιοπραγεῖν ἔδει δήπου μηδὲν ἀδικεῖν τῶν συγγενῶν ζῴων. ἐπεὶ πῶς ἂν ἔπεισαν δίκαια πράττειν τοὺς ἄλλους αὐτοὶ ἁλισκόμενοι ἐν πλεονεξίᾳ; συγγενικὴ δ' ἡ τῶν ζῴων μετοχή, ἅπερ διὰ τὴν τῆς ζωῆς καὶ τῶν στοιχείων τῶν αὐτῶν κοινωνίαν καὶ τῆς ἀπὸ τούτων συνισταμένης συγκράσεως ὡσανεὶ ἀδελφότητι πρὸς ἡμᾶς συνέζευκται.
[274] *Ibid.*, 106-107.

de tuer les animaux, ainsi que la manière de se comporter avec les animaux sauvages[275], caractérisent en effet le mode de vie pythagoricien, pratiques justifiées, à la fin de ce passage, par la parenté qui relie les vivants (συγγενικὴ δ' ἡ τῶν ζῴων μετοχή)[276]. Le respect de la vie que les êtres humains ont en commun (κοινωνίαν) avec tous les vivants se concrétise par un certain comportement alimentaire et par certaines pratiques cultuelles.

De la doctrine pythagoricienne au mode de vie pythagoricien, il n'y a qu'un pas que Pythagore exhorte ses disciples à franchir. Ici, Pythagore s'adresse aux politiques, c'est-à-dire aux disciples dont l'occupation principale est la législation et l'administration[277]. Plus particulièrement, Pythagore s'adresse ici aux législateurs (τῶν πολιτικῶν τοῖς νομοθέταις) et les exhorte de s'abstenir des êtres dotés d'une âme. La justification de Pythagore est liée, une fois encore, à la nécessaire cohérence entre le discours, ici législatif, et les actes du législateur, dont la légitimité et la persuasion reposent sur cette adéquation entre le dire et le faire. Le législateur doit être un exemple pour persuader (ἔπεισαν) les citoyens d'agir, à leur tour, avec justice (δίκαια πράττειν). Celui qui agit en faveur de la justice doit agir justement. On voit là, avec ce dernier exemple, la nécessaire cohérence entre les discours et les actes qui parcourt l'ensemble du texte de Jamblique à la suite des points remarquables analysés plus haut (p. 248-ss).

3.3.3 Les éléments néoplatoniciens du mode de vie pythagoricien décrit par Jamblique

Pour justifier l'intégration de ce texte de Jamblique dans notre corpus de textes biographiques, nous aimerions présenter ici certains éléments néoplatoniciens du mode de vie pythagoricien décrit par Jamblique. Sans être exhaustif, il s'agit de montrer, par contraste avec la *Vie de Pythagore* écrite par Porphyre, que Jamblique intègre, dans sa présentation du mode de vie pythagoricien, des éléments néoplatoniciens qui permettent au philosophe de rapprocher le mode de vie pythagoricien du mode de vie néoplatonicien[278]. Mais comme nous l'avons vu en

---

[275] Sur ce point, voir aussi *Ibid.*, 60-61.

[276] Sur cette doctrine, voir aussi *Ibid.*, 169.

[277] Les politiques (πολιτικοί) sont, parmi les disciples de Pythagore, ceux qui s'occupent de tout ce qui est législatif et administratif (οἰκονομικοί καὶ νομοθετικοὶ). Ce sont eux, par exemple, qui s'occupent des biens mis en commun par les élèves de Pythagore : *Ibid.*, 72 ; 74. Sur la distinction entre les *akousmatikoi kai politikoi* et les *theôretikoi kai philosophoi*, deux catégories de disciples pythagoriciens, voir aussi *Ibid.*, 88-89. Sur le fait que certains pythagoriciens étaient législateurs, voir *Ibid.*, 129.

[278] Sur le caractère néoplatonicien du mode de vie pythagoricien décrit par Jamblique, voir C. Macris, « Charismatic Authority, Spiritual Guidance and Way of Life in the Pythagorean Tradition », *art. cit.*, p. 69 ; Sur le néoplatonisme pythagorisant de Jamblique dans *Sur le pythagorisme* et dans le reste de son œuvre, voir D. O'Meara, *Pythagoras Revived*, *op. cit.*, p. 86-105. D. O'Meara montre la proximité entre Jamblique et Nicomaque de Gérase, philosophe platonicien pythagorisant dont la *Vie de Pythagore*

commentant certains passages de la *Vie de Pythagore* écrite par Porphyre[279], il est difficile de distinguer les éléments typiquement néoplatoniciens des éléments platoniciens, qui sont nombreux.

En effet, une dizaine de passages font clairement référence à l'un ou l'autre des dialogues platoniciens. Les références à la *République* de Platon sont les plus nombreuses, et parfois explicites dans le texte de Jamblique, comme au §70, dans lequel le nom de Platon apparaît, et au §131, dans lequel le dialogue de la *République* est mentionné explicitement là aussi. Ainsi, pour donner quelques exemples, le texte de Jamblique fait référence à la définition platonicienne du courage (Platon, *Protagoras*, 360d ; *République*, IV, 429c) au §190, à la condamnation des poètes par Platon (*République*, X, 617e) au §218, ou encore à la critique platonicienne de ceux qui demandent de l'argent en échange de leur enseignement philosophique (*Protagoras*, 313d ; *Sophiste*, 231d) au § 245[280]. De même, D. O'Meara note la tradition platonicienne (Platon, *Timée*, 27c) dans laquelle Jamblique s'insère lorsqu'il invoque les dieux au §1[281]. Il note également la référence de Jamblique au mythe du *Phèdre* (*Phèdre*, 246e-248c) à propos de l'origine divine de Pythagore et de sa mission ici-bas[282], ainsi qu'au *Timée* (*Timée*, 47b1-2) concernant les dons divins de Pythagore[283].

Les éléments platoniciens du texte de Jamblique sont nombreux, c'est pourquoi nous nous contenterons de les mentionner en insistant, toutefois, sur l'influence néoplatonicienne, en particulier concernant le but du mode de vie philosophique, à savoir la contemplation des réalités intelligibles et le retour de l'âme vers l'être véritable ou l'assimilation au divin.

---

constitue l'une des sources de Jamblique. Mais D. O'Meara distingue la vision platonicienne de la philosophie de Nicomaque de la vision de Jamblique. Parmi ces traits néoplatoniciens que l'on retrouve chez Jamblique lorsqu'il présente le pythagorisme, il y a notamment une théologie plus complexe que celle de Nicomaque, dont il est pourtant très proche (p. 103-104) : « And if Iamblichus is indebted to Nicomachus in his account of what "Pythagorean" philosophy actually consists of, he nevertheless transformed Nicomachus' Pythagoreanism so that it could express the much more developped system of philosophy and of reality of a successor to Plotinus and to Porphyry » (p. 104).

[279] Porphyre, *Vie de Pythagore*, 46 (passage cité et commenté plus haut, p. 227-ss).

[280] Pour une liste des références aux dialogues platoniciens dans le texte de Jamblique, voir J. Dillon et J. Herschbell, « Index of ancient auhors and passages cited », dans Iamblichus, *On the Pythagorean Way of Life*, Atlanta, Scholars Press, 1991, p. 271.

[281] Sur les références à la tradition platonicienne dans l'ouvrage de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien*, voir D. O'Meara, *Pythagoras Revived*, *op. cit.*, p. 35-37.

[282] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 7, 27 – 8, 4.

[283] *Ibid.*, 18, 5-10.

3.3.3.1 La contemplation des êtres véritables

Dans l'ouvrage de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien*, le terme θεωρία, traduit par contemplation, apparaît à 12 reprises[284]. Il désigne notamment le but de l'activité philosophique, en accord avec la tradition néoplatonicienne. Ainsi, l'initiation de Pythagore aux Mystères, en Egypte, n'est pas réalisée par superstition (οὐχὶ δεισιδαιμονίας), mais par amour et désir de la contemplation (ἔρωτι καὶ ὀρέξει θεωρίας), finalité du mode de vie philosophique[285]. Si le terme θεωρία est peu utilisé par Platon (à 14 reprises seulement) et s'il ne l'utilise pas en lien avec la contemplation des Idées, le terme est toutefois omniprésent dans les *Ennéades* de Plotin (à 81 reprises), pour qui l'activité contemplative est centrale[286]. Plotin emploie en effet ce terme de manière récurrente pour désigner la contemplation des Formes ou des objets intelligibles (εἰδῶν θεωρίαν ; θεωρίᾳ ὧν νοῦς ἔχει)[287]. De même, pour Porphyre, qui utilise ce terme à 53 reprises, c'est la contemplation qui nous conduit au bonheur (ἡ εὐδαιμονικὴ ἡμῖν θεωρία)[288]. Plus encore, « notre fin à nous est d'obtenir la contemplation de l'étant (ἡμῖν τὸ τυχεῖν τῆς τοῦ ὄντος θεωρίας τὸ τέλος) »[289]. L'usage de ce terme par Jamblique en lien avec la contemplation des réalités intelligibles inscrit donc clairement son texte dans un cadre néoplatonicien.

Dans un autre passage que nous avons déjà cité[290], la contemplation apparaît une nouvelle fois, à côté des mathématiques et de toutes les choses de l'ordre de la science (μαθήματα δὲ καὶ θεωρία καὶ τὰ ἐπιστημονικὰ πάντα) comme une occupation permettant de purifier l'âme[291]. Ces bonnes occupations purifient en effet les âmes de l'aveuglement de l'intellect dû aux autres occupations (καθαρτικὰ τῆς ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων τοῦ νοῦ τυφλώσεως), et permettent aux âmes de discerner les principes et les causes véritablement telles de l'univers (πρὸς τὸ κατιδεῖν δυνηθῆναι τὰς ὄντως τῶν ὅλων ἀρχὰς καὶ αἰτίας ἐνῳκίσθη). Comme le notent à juste

---

[284] *Ibid.*, 14, 7 ; 22, 8 ; 24, 8 ; 31, 13 ; 59,1 ; 59, 12 ; 69, 10 ; 75, 2 ; 79, 6 ; 158, 17 ; 162, 7 et 229, 5.
[285] *Ibid.*, 14.
[286] Sur l'importance de la contemplation chez Plotin, voir le traité 30 *Sur la contemplation* : *Ennéades*, III 8 [30]. La thèse défendue dans ce traité par Plotin est la suivante : toutes choses aspirent à la contemplation (1, 1-18), que ce soit la nature (1, 18 - 4), l'âme tout entière (5-6), les réalités véritables (7) ou l'Intellect (8-11).
[287] Voir, par exemple, Plotin, *Ennéades*, I 1 [53], 7, 14 ; I 2 [19], 6, 15. La liste est longue, mais les deux premières occurrences dans l'ordre systématique des *Ennéades* sont d'ores et déjà révélatrices.
[288] Porphyre, *De l'abstinence*, I, 29, 1.
[289] *Ibid.*, I, 29, 3.
[290] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 31, 5 – 32,1 (passage cité et commenté plus haut, p. 252-253).
[291] Pour J. Dillon et J. Hershbell, les occupations mentionnées ici font référence au curriculum platonicien présenté par Platon dans la *République* (533d) : voir Iamblichus, *On the Pythagorean Way of Life*, *op. cit.*, note 13, p. 57.

titre L. Brisson et A. Ph. Segonds, ce passage fait écho à la *République* de Platon (*République*, 527d-e)[292]. Chez Jamblique comme chez Platon, en effet, l'intellect, cette partie de l'âme qui permet de voir la vérité (ἀλήθεια ὁρᾶται), est corrompu et aveuglé par les autres occupations (ἀπολλύμενον καὶ τυφλούμενον ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων)[293]. Et dans les deux cas, la purification (ἐκκαθαίρεταί) de l'intellect, cet œil de l'âme, passe par un certain nombre d'enseignements (μαθήμασιν), c'est-à-dire, selon Platon, l'ensemble des disciplines fondamentales des mathématiques. Le texte de Jamblique s'inscrit donc dans un contexte clairement platonicien, voire néoplatonicien, comme le remarquent à juste titre L. Brisson et A. Ph. Segonds[294]. La purification de l'âme, suivie de l'enseignement pythagoricien proprement dit, qui culmine dans la contemplation des êtres véritables, correspond en effet à l'itinéraire pédagogique typiquement néoplatonicien que nous détaillerons dans le prochain chapitre[295]. Comme le confirme le paragraphe 70, Pythagore prend soin de l'âme des autres, purifiant leur âme (ἀπεκάθαιρε τὴν ψυχὴν) afin de leur permettre de se tourner vers l'intelligible (ἐπὶ τὸ νοητὸν), le but étant, là encore, de discerner la vérité de la totalité des êtres (ἡ περὶ τῶν ὄντων ἁπάντων ἀλήθεια διορᾶται)[296].

De même, la définition du mode de vie philosophique, caractérisée par la contemplation des belles choses, que l'on trouve au chapitre 58, est également platonicienne. Jamblique distingue dans ce paragraphe la vie (τῷ βίῳ) de l'homme de commerce d'une part, guidée par le désir de richesse et de plaisir (χρημάτων καὶ τρυφῆς) ; la vie de l'homme politique d'autre part, guidée par le désir du pouvoir et de la puissance (ἀρχῆς καὶ ἡγεμονίας) ; et la vie du philosophe, enfin, tournée vers la contemplation des choses les plus belles (τὴν τῶν καλλίστων θεωρίαν), mode de vie le plus pur parmi les hommes (εἰλικρινέστατον δὲ εἶναι τοῦτον ἀνθρώπου τρόπον). Non seulement ce passage confirme l'idée selon laquelle la philosophie est d'abord un mode de vie

---

[292] Jamblique, *Vie de Pythagore*, *op. cit.*, §31, note 6, p. 167.

[293] Platon, *République*, 527d6-e3 : « Il n'y a rien d'ordinaire – c'est au contraire assez difficile – à faire admettre que, dans ces enseignements, un certain instrument de l'âme de chacun se trouve purifié et revivifié, un instrument qui est corrompu et aveuglé par les autres occupations, un instrument qu'il serait plus important de sauver que des milliers d'yeux : c'est par lui seul, en effet, que la vérité est vue. » τὸ δ' ἐστὶν οὐ πάνυ φαῦλον ἀλλὰ χαλεπὸν πιστεῦσαι ὅτι ἐν τούτοις τοῖς μαθήμασιν ἑκάστου ὄργανόν τι ψυχῆς ἐκκαθαίρεταί τε καὶ ἀναζωπυρεῖται ἀπολλύμενον καὶ τυφλούμενον ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων, κρεῖττον ὂν σωθῆναι μυρίων ὀμμάτων· μόνῳ γὰρ αὐτῷ ἀλήθεια ὁρᾶται.

[294] Jamblique, *Vie de Pythagore*, *op. cit.*, §70, note 2, p. 176 : « Ainsi présenté, il s'agit d'un itinéraire typiquement néoplatonicien, avec phase initiale de purification (par la maîtrise du corps au moyen de l'ascèse) avant l'initiation proprement dite (l'enseignement des doctrines pythagoriciennes) ».

[295] Sur cet itinéraire, et sur la purification de l'âme, pour laquelle les occupations liées au corps sont centrales, voir notre chapitre consacré au rapport au corps des philosophes néoplatoniciens. Pour un exemple de ce cheminement, et l'importance de la purification de l'âme, voir Plotin, *Ennéades*, I 2 [19], 3-6.

[296] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 70.

(βίῳ ; τρόπον), mais la définition du mode de vie philosophique proposée ici par Jamblique s'inscrit là encore dans la tradition néoplatonicienne, en continuité, notamment, avec le *Banquet* de Platon[297], dont les passages clés concernant la contemplation du Beau ont été largement commenté par les philosophes néoplatoniciens[298].

Le chapitre 59, poursuivant la description du mode de vie philosophique, caractérisée au chapitre 58 par la contemplation des choses les plus belles, confirme l'insertion d'éléments néoplatoniciens dans la description par Jamblique du mode de vie philosophique :

> Mais la sorte la plus pure des hommes, c'est l'homme qui a choisi la contemplation des choses les plus belles, celui que l'on dénomme précisément le « philosophe ». Belle est, assurément, la vision du ciel tout entier et des astres qui s'y déplacent, si l'on parvenait à saisir leur ordre ; mais cela ne se produit que par participation au Premier et à l'Intelligible. Et ce Premier c'est, on le sait, les nombres et les rapports qui s'étendent à travers toutes choses, selon lesquels ce qui existe est mis en ordre harmonieusement et rangé pour former le monde comme il convient ; et la sagesse, la véritable science, c'est celle qui s'occupe des premières choses belles et divines, de celles qui échappent à la dégradation, qui sont éternellement dans le même état, par la participation auxquelles le reste peut dit être beau ; et la philosophie, c'est la poursuite de cette contemplation. Ainsi donc beau était ce souci de la culture, elle qui, en même temps que Pythagore, contribue au redressement des hommes[299].

---

[297] Platon, *Banquet*, 211c-d. Pour Socrate, le philosophe est celui qui contemple la beauté elle-même (θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν), contemplation dont le but est de connaître la beauté en soi (γνῷ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν). On retrouve en effet les mêmes éléments dans le passage du texte de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien* que nous commentons : la contemplation et l'objet de la contemplation, à savoir les belles choses (τὴν τῶν καλλίστων θεωρίαν) d'une part, et la connaissance acquise par cette contemplation, à savoir la connaissance des principes et des causes de l'univers (voir, par exemple, Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 31, 5 – 32,1, passage cité et commenté plus haut, p. 252-253).

[298] Sur ce point, voir plus haut, p. 112-ss, notre commentaire du *Banquet* en lien avec l'usage platonicien et néoplatonicien du terme *epitêdeumata*.

[299] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 58, 16 - 59, 13 : εἰλικρινέστατον δὲ εἶναι τοῦτον ἀνθρώπου τρόπον, τὸν ἀποδεξάμενον τὴν τῶν καλλίστων θεωρίαν, ὃν καὶ προσονομάζειν φιλόσοφον. καλὴν μὲν οὖν εἶναι τὴν τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ θέαν καὶ τῶν ἐν αὐτῷ φορουμένων ἀστέρων εἴ τις καθορῴη τὴν τάξιν· κατὰ μετουσίαν μέντοι τοῦ πρώτου καὶ τοῦ νοητοῦ εἶναι αὐτὸ τοιοῦτον. τὸ δὲ πρῶτον ἦν ἐκεῖνο, ἡ τῶν ἀριθμῶν τε καὶ λόγων φύσις διὰ πάντων διαθέουσα, καθ' οὓς τὰ πάντα ταῦτα συντέτακταί τε ἐμμελῶς καὶ κεκόσμηται πρεπόντως, καὶ σοφία μὲν ἡ τῷ ὄντι ἐπιστήμη τις ἡ περὶ τὰ καλὰ τὰ πρῶτα καὶ θεῖα καὶ ἀκήρατα καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα ἀσχολουμένη, ὧν μετοχῇ καὶ τὰ ἄλλα ἂν εἴποι τις καλά· φιλοσοφία δὲ ἡ ζήλωσις τῆς τοιαύτης θεωρίας. καλὴ μὲν οὖν καὶ αὕτη παιδείας ἦν ἐπιμέλεια ἡ συντείνουσα αὐτῷ πρὸς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἐπανόρθωσιν.

Plusieurs éléments néoplatoniciens apparaissent ici. Tout d'abord, on retrouve la définition de la philosophie comme étant la contemplation et la connaissance des premières choses belles et divines (τὰ καλὰ τὰ πρῶτα καὶ θεῖα). Et ce qui caractérise le mode de vie philosophique, c'est précisément la poursuite de cette contemplation (ἡ ζήλωσις τῆς τοιαύτης θεωρίας). On retrouve donc ici la finalité néoplatonicienne de la philosophie que nous avons déjà mentionnée.

Deuxièmement, la nature des objets connaissables est clairement néoplatonicienne : décrits ici comme des choses qui échappent à la dégradation (καὶ ἀκήρατα) et qui sont éternellement dans le même état (καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ), ces objets de la contemplation du philosophe sont décrits ailleurs comme dépourvus de matière et éternels (τὰ ἄυλα καὶ ἀίδια)[300]. Or, la description par Jamblique des objets de la contemplation du philosophe correspond à la définition platonicienne des objets intelligibles, que Jamblique désigne également, à trois reprises, comme incorporels[301]. La sagesse ou science véritable (σοφία μὲν ἡ τῷ ὄντι ἐπιστήμη), décrite au paragraphe 159 comme la sagesse (σοφίαν) ou la science de la vérité des êtres (ἐπιστήμην τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθείας), correspond ainsi à la connaissance des objets intelligibles et incorporels (τά τε νοητὰ καὶ ἀσώματα)[302]. La triple occurrence du terme ἀσώματα, très peu présent dans le corpus platonicien, pour désigner les objets intelligibles, est très probablement un élément néoplatonicien ajouté ici par Jamblique. La récurrence de ce terme dans l'œuvre de Jamblique (73 occurrences, contre 6 occurrences dans l'œuvre de Platon) est, comme dans la *Vie de Pythagore* de Porphyre, un argument en faveur d'une empreinte néoplatonicienne[303].

La distinction entre ces objets intelligibles et incorporels d'une part, et les belles choses d'autre part, qui se situent dans le monde sensible, renvoie également à la théorie platonicienne de la participation (μετοχῇ), les belles choses étant belles par participation avec le Beau comme forme intelligible[304]. Ainsi, la vision du ciel tout entier et des astres qui s'y déplacent (τὴν τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ θέαν καὶ τῶν ἐν αὐτῷ φορουμένων ἀστέρων) est belle (καλὴν) par participation au Premier et à l'intelligible (κατὰ μετουσίαν μέντοι τοῦ πρώτου καὶ τοῦ νοητοῦ). Conformément à la tradition platonicienne, l'ordre de l'univers est le reflet d'un ordre

---

[300] *Ibid.*, 159, 8. Ce paragraphe est très proche du paragraphe 59.
[301] *Ibid.*, 159, 9 ; 160, 12 ; 228, 12.
[302] *Ibid.*, 160, 12.
[303] Porphyre, *Vie de Pythagore*, 46-47, passage cité et commenté plus haut, p. 227-ss. Sur la doctrine des incorporels développée par Porphyre dans les *Sentences* à la suite de Plotin, voir plus haut, notre commentaire de ce passage de la *Vie de Pythagore* de Porphyre.
[304] Sur la doctrine de la participation dans les dialogues de Platon, voir L. Brisson, « Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon ? », dans J.-F. Pradeau (ed.), *Platon : les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 55-85.

intelligible vers lequel le philosophe doit se tourner[305], comme le rappelle également Plotin dans son traité *Contre les gnostiques*[306]. Plotin insiste en effet dans ce traité sur la beauté de l'univers sensible, étroitement liée à la beauté du monde intelligible. De même, dans son traité *Sur le beau*, Plotin affirme que la beauté des corps s'explique par la participation à une Forme (μετοχῇ εἴδους)[307].

3.3.3.2 De la contemplation des incorporels à l'union avec Dieu

Nous avons vu que la description, par Jamblique, de la philosophie pythagoricienne, contient des éléments issus de la tradition néoplatonicienne : concernant le but de l'activité philosophique, à savoir la contemplation des objets intelligibles ; concernant la nature des objets contemplés, intelligibles et incorporels ; et concernant la relation (de participation) entre les réalités intelligibles et les réalités sensibles. La lecure des paragraphes 228 et 240 confirme la présence d'éléments néoplatoniciens dans le mode de vie pythagoricien décrit par Jamblique. Dans ces deux passages, qui concluent les chapitres consacrés à la vertu de courage et d'amitié, apparaît l'idée platonicienne selon laquelle la philosophie permet d'élever l'âme. Plus encore, la pratique des vertus doit permettre au philosophe de s'unir au dieu, doctrine développée spécifiquement par les philosophes néoplatoniciens.

Le paragraphe 228, tout d'abord, conclut le chapitre consacré à la vertu de courage (ἀνδρείαν). La première partie de ce paragraphe rappelle le but (τὸ σκοπὸν) associé à la pratique de cette vertu : « protéger l'intellect et l'affranchir de toutes les entraves et de tous les liens qui le retiennent depuis l'enfance. Sans cela en effet, il est absolument impossible d'apprendre ni de percevoir quoi que ce soit de correct et de vrai, quel que soit le sens en activité »[308]. La pratique du courage permet ainsi la purification de l'âme, et plus particulièrement de l'intellect, définition du courage proprement néoplatonicienne[309]. Une fois purifée, celui-ci peut diriger

---

[305] Ce passage fait ainsi écho à l'épisode rapporté par Jamblique dans lequel Pythagore est capable d'entendre les accords célestes de l'univers et ainsi de contempler les archétypes premiers et purs, tandis que ses élèves n'y ont accès qu'à travers les sons mélodieux du chant et de la lyre, l'harmonie terrestre étant l'image amoindrie de l'harmonie céleste (Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 65-67, passage cité et commenté plus bas, p. 385-386).
[306] Plotin, *Ennéades*, II 9 [33], 16.
[307] *Ibid.*, I 6 [1], 2, 13.
[308] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 228, 2-6 : ῥύσασθαι καὶ ἐλευθερῶσαι τῶν τοσούτων εἰργμῶν καὶ συνδέσεων τὸν κατεχόμενον ἐκ βρεφῶν νοῦν, οὗ χωρὶς ὑγιὲς οὐδὲν ἄν τις οὐδὲ ἀληθὲς τὸ παράπαν ἐκμάθοι οὐδ' ἂν κατίδοι δι' ἧστινος οὖν ἐνεργῶν αἰσθήσεως.
[309] Sur ce point, voir la note de J. Dillon et J. Herschbell dans Iamblichus, *On the Pythagorean Way of Life*, *op. cit.*, note 18, p. 223. Pour les traducteurs du texte de Jamblique, la définition du courage

son regard vers les incorporels, ce que précise la suite du texte, en continuité avec les extraits déjà commentés :

> En deuxième lieu, à un homme qui a été purifié de tout le reste et qui a été préparé de diverses façons par le moyen d'initiations scientifiques, il faut alors mettre tous ses soins à dispenser quelque chose d'avantageux et de divin, de sorte que, en s'écartant du monde des corps, il ne s'effraie point, ou que, en s'approchant des incorporels, il ne détourne son regard d'eux en raison de leur éclat, ou qu'il ne se tourne vers les passions qui clouent l'âme au corps et l'y fixent, mais qu'il soit rigoureusement indomptable par les passions qui mènent au monde de la génération et font descendre ici-bas. En effet, pratiquer tous ces exercices et ainsi élever l'âme, voilà en quoi consiste le courage parfait[310].

Le vocabulaire utilisé et les différentes étapes menant le philosophe à la contemplation des incorporels (πρὸς τὰ ἀσώματα) donnent à ce passage une tonalité néoplatonicienne. Outre le processus de purification décrit ici, qui se rapproche de la description par Plotin et Porphyre de la purification associée à la pratique des vertus[311], on retrouve la métaphore utilisée par Socrate dans le *Phédon* pour décrire l'attachement excessif de l'âme au corps, l'âme étant alors clouée au corps par les passions (τῶν προσηλούντων τῷ σώματι τὴν ψυχὴν παθημάτων καὶ προσπερονώντων)[312]. On retrouve ainsi dans ce passage la nécessité, pour le philosophe, de se détacher du monde sensible, décrit ici comme le monde des corps (τῶν σωμάτων) et de la génération (γενεσιουργὰ). Enfin, on retrouve également dans ce passage le vocabulaire du

---

exprimée ici, c'est-à-dire comme un moyen de purification de l'intellect, serait une doctrine typiquement néoplatonicienne. On la retrouve notamment chez Plotin, *Ennéades* I 2 [19], 4-6, ainsi que chez Porphyre, *Sentences*, 32.

[310] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 228, 8-18 : δεύτερον δὲ τὸ ὑπερσπουδάζειν διακαθαρθέντι λοιπὸν αὐτῷ καὶ ποικίλως ἐπιτηδειωθέντι διὰ τῶν μαθηματικῶν ὀργιασμῶν, τὸ τηνικάδε τῶν ὀνησιφόρων τι καὶ θείων ἐντιθέναι καὶ μεταδιδόναι, ὡς μήτε τῶν σωμάτων ἀφιστάμενον ἀποδειλιᾶν, μήτε πρὸς τὰ ἀσώματα προσαγόμενον ὑπὸ τῆς λαμπροτάτης αὐτῶν μαρμαρυγῆς ἀποστρέφεσθαι τὰ ὄμματα, μήτε τῶν προσηλούντων τῷ σώματι τὴν ψυχὴν παθημάτων καὶ προσπερονώντων ἐπιστρέφεσθαι, ὅλως δὲ ἀδάμαστον εἶναι πρὸς πάντα γενεσιουργὰ καὶ καταγωγὰ παθήματα· ἡ γὰρ διὰ τούτων πάντων γυμνασία καὶ ἄνοδος τῆς τελειοτάτης ἀνδρείας ἦν ἐπιτήδευσις.

[311] Plotin, *Ennéades* I 2 [19], 4-6. Voir aussi, Porphyre, *Sentences*, 32.

[312] Platon, *Phédon*, 83d. Sur cette métaphore désigant l'attachement excessif de l'âme au corps, voir P. Courcelle, « La colle et le clou de l'âme dans la tradition néoplatonicienne et chrétienne (*Phédon* 82 e ; 83 d) », *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, vol. 36, n° 1, 1958, p. 72-95 [repris dans *« Connais-toi toi-même », de Socrate à Saint Bernard*, vol. 2, Paris, Etudes Augustiniennes, 1975, p. 325-345] ; « Variations sur le "clou de l'âme" (Platon, *Phédon* 83 d) », dans *Mélanges offerts à Mlle Christine Mohrmann*, Utrecht / Anvers, Spectrum, 1963, p. 38-40.

regard, très présent chez Plotin[313], qu'il s'agit de tourner vers les incorporels et de détourner du monde de la génération (ἀποστρέφεσθαι τὰ ὄμματα), ainsi que le vocabulaire métaphorique, là encore très présent chez Plotin, pour décrire le cheminement de l'âme, en termes de descente et d'ascension. Ce passage évoque en effet la descente (καταγωγὰ) et l'ascension (ἄνοδος) de l'âme dans le monde sensible et vers le monde intelligible, ce qui constitue un schéma de pensée platonicien repris et développé notamment par Plotin dans les *Ennéades*[314].

Pour Jamblique, les exercices (γυμνασία) associés à la pratique du courage ont pour objectif d'élever (ἄνοδος) l'âme de celui qui les pratique. Le paragraphe 240 précise jusqu'où la pratique des vertus pythagoriciennes doit élever l'âme du philosophe, c'est-à-dire le but ultime de ce cheminement philosophique auquel Jamblique, en décrivant le mode de vie pythagoricien, invite le lecteur de *Sur le pythagorisme*. Et là encore, le contexte néoplatonicien est bien présent. Concluant le chapitre consacré à la pratique de la vertu d'amitié, Jamblique rappelle l'objectif principal de cette vertu, à savoir la fusion ou l'union avec dieu (εἰς θεοκρασίαν τινὰ καὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἕνωσιν) :

---

[313] Voir, par exemple, Plotin, *Ennéades* IV 3 [27], 8, 15-16. Pour Plotin, « une âme différente contemple des choses différentes, c'est-à-dire qu'une âme est et devient ce que précisément elle contemple » (traduit par L. Brisson, Paris, Flammarion, 2005). Le cheminement spirituel proposé par Plotin dans les *Ennéades* invite ainsi à détourner le regard des réalités sensibles pour le tourner vers les réalités supérieures. Il s'agit, comme le rappellent P. Hadot et A. Schniewind d'effectuer une « métamorphose du regard », ou encore de « changer de regard » : P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, *op. cit.*, p. 122 ; A. Schniewind, « Quelles conditions pour une éthique plotinienne ? Prescription et description dans les *Ennéades* », *art. cit.*, p. 70.

[314] Voir, par exemple, Plotin, *Ennéades* I 6 [1], 7, 1-9 : « Voilà que nous devons à nouveau nous retourner vers le bien (Ἀναβατέον ἐπὶ τὸ ἀγαθόν), lui que toute âme désire. Si donc quelqu'un l'a vu (εἶδεν), il sait ce que je veux dire en parlant de sa beauté. A coup sûr, il est désirable en tant qu'il est le bien et le désir se porte vers lui ; par ailleurs la rencontre avec lui se produit pour ceux qui s'élèvent vers le haut (ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω) et y retournent (ἐπιστραφεῖσι) en se dépouillant de ce que nous revêtons lors de la descente <de notre âme> (καταβαίνοντες), comme pour ceux qui vont vers le lieu le plus saint des temples, il y a des purifications et l'enlèvement des vêtements qu'ils portaient, avant de monter dévêtus : quand l'un d'eux est aussi parvenu, dans l'ascension (ἐν τῇ ἀναβάσει), à être pur de tout ce qui est étranger au dieu, il peut le voir (ἴδῃ) seul à seul, "intact, simple" et pur (καθαρόν), lui "dont toutes choses dépendent" et vers qui se tourne tout regard (βλέπει), tout être, toute vie et toute pensée (…) ». On retrouve ici le thème de la conversion (ἐπιστραφεῖσι) et de l'ascension de l'âme vers l'Un (Ἀναβατέον ; ἀναβαίνουσι ; ἀναβάσει), opposée à la descente de l'âme dans le monde sensible (καταβαίνοντες), ainsi que la purification de l'âme (καθάρσεις ; καθαρόν) requise en vue de l'ascension. Autre point commun avec les passages extraits de *Sur le mode de vie pythagoricien* : le vocabulaire de la vision (εἶδεν ; ἴδῃ ; βλέπει). L'élévation de l'âme (ἀνάβασις) renvoie notamment à l'allégorie de la caverne, dans laquelle Platon utilise le terme ἄνοδος (comme chez Jamblique) pour désigner la sortie de la caverne des prisonniers, qui découvrent alors la réalité véritable (Platon, *République*, VII, 517b4-5). Sur le thème de l'ascension de l'âme, de Platon à Plotin, voir L. Lavaud, « Initiation mystique et ascension philosophique. De Platon à Plotin », dans E. Chayes (ed.), *Renaissance et ascensions de l'âme. De la lanterne à la lune, de la lune au soleil*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 17-32. Porphyre utilise également ce terme en lien avec l'ascension de l'âme vers le divin. Voir, par exemple, Porphyre, *Sentences*, 32, 96.

> Voilà donc de beaux et nobles exemples d'amitié, mais encore plus admirable était ce qu'ils enseignaient sur la participation aux biens divins, sur l'unanimité de l'intellect et sur l'âme divine. En effet, ils se recommandaient souvent les uns aux autres de ne point disperser le dieu qui se trouve en eux. C'est donc à une sorte de fusion avec dieu, à une union avec lui, et à une communion de l'intellect et de l'âme divine que visait tout le soin qu'ils mettaient à réaliser l'amitié en actes et en paroles. Personne ne saurait trouver un but, exprimé en parole ou réalisé en actes, meilleur que celui-là ; et je pense que tous les biens de l'amitié sont embrassés en lui[315].

L'union au divin, considérée comme finalité du mode de vie philosophique, est décrite ici de différentes manières : participation aux biens divins (τῆς κοινωνίας τῶν θείων ἀγαθῶν), unanimité de l'intellect (τῆς τοῦ νοῦ ὁμονοίας), fusion avec dieu (θεοκρασίαν), union avec dieu (τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἕνωσιν), communion de l'intellect et de l'âme divine (τὴν τοῦ νοῦ κοινωνίαν καὶ τὴν τῆς θείας ψυχῆς). Le résultat de cette union est une âme divine (τῆς θείας ψυχῆς). Si le terme θεοκρασία est rare, et proprement néoplatonicien[316], le terme ἕνωσις est plus fréquent, toujours dans la tradition néoplatonicienne, et renvoie, comme ici, à l'union de l'âme avec le divin[317], que ce soit l'union de l'âme avec l'Intellect, comme certaines expressions utilisées par

---

[315] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 240, 1-12 : καλὰ μὲν οὖν ταῦτα καὶ πρέποντα τῆς φιλίας τεκμήρια· πολὺ δὲ τούτων θαυμασιώτερα ἦν τὰ περὶ τῆς κοινωνίας τῶν θείων ἀγαθῶν καὶ τὰ περὶ τῆς τοῦ νοῦ ὁμονοίας καὶ τὰ περὶ τῆς θείας ψυχῆς παρ' αὐτοῖς ἀφορισθέντα. παρήγγελλον γὰρ θαμὰ ἀλλήλοις μὴ διασπᾶν τὸν ἐν ἑαυτοῖς θεόν. οὐκοῦν εἰς θεοκρασίαν τινὰ καὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἕνωσιν καὶ τὴν τοῦ νοῦ κοινωνίαν καὶ τὴν τῆς θείας ψυχῆς ἀπέβλεπεν αὐτοῖς ἡ πᾶσα τῆς φιλίας σπουδὴ δι' ἔργων τε καὶ λόγων. τούτου δὲ οὐκ ἂν ἔχοι τις εὑρεῖν ἄλλο βέλτιον, οὔτε ἐν λόγοις λεγόμενον οὔτε ἐν ἐπιτηδεύμασι πραττόμενον· οἶμαι δ' ὅτι καὶ πάντα τῆς φιλίας ἀγαθὰ ἐν αὐτῷ περιέχεται.

[316] Jamblique, *Vie de Pythagore*, *op. cit.*, §240, note 1, p. 212. La seule occurrence de ce terme dans le corpus philosophique grec serait chez Damascius (*Histoire philosophique*, Epit. 5, 1 (4C, 1)), en référence, probablement, à ce passage de *Sur le mode de vie pythagoricien* de Jamblique. Chez Damascius comme chez Jamblique, le terme désigne l'union avec Dieu (ἕνωσις).

[317] Absent chez Platon, le terme est bien présent chez les différents auteurs néoplatoniciens précédant Jamblique, ainsi que chez Jamblique lui-même (à 43 reprises). Voir, par exemple, Plotin, *Ennéades* IV 4 [28], 2, 26, passage dans lequel le terme ἕνωσις décrit l'union de l'âme avec l'Intellect. Sur l'union de l'âme à l'Un comme union amoureuse, une sorte de fusion par laquelle les deux ne font plus qu'un (ἓν), voir aussi Plotin, *Ennéades* VI 7 [38], 34, 13-16. Sur l'union au dieu (τὸ ἑνωθῆναι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ) comme finalité de la philosophie, voir Porphyre, *Vie de Plotin*, 23, 15-16 : « Car pour lui la fin, c'est-à-dire le but, c'était d'être uni au dieu qui se trouve au-dessus de tout et de s'approcher de lui » Τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. Chez Porphyre, le terme ἕνωσις désigne également l'union de l'incorporel avec le corporel, ou encore l'unité de l'âme avec les incorporels (Porphyre, *Sentences*, 28, 5 et 37, 23). Chez Jamblique, le terme n'apparaît qu'une seule fois dans *Sur le mode de vie pythagoricien*, et à trois reprises dans le *Protreptique*, pour désigner l'union au Tout (τὴν ἕνωσιν τοῦ παντὸς) ou l'union à l'univers (τῆς τοῦ κόσμου ἑνώσεως).

Jamblique le précisent, ou l'union avec l'Un[318]. Par ailleurs, Jamblique évoque ici également le dieu qui se trouve en chacun de nous (τὸν ἐν ἑαυτοῖς θεόν), faisant là aussi écho à différents textes de Plotin et de Porphyre[319]. Ainsi, la réalisation, en actes et en paroles (δι' ἔργων τε καὶ λόγων), de l'amitié (c'est-à-dire l'activité vertueuse) doit conduire le pythagoricien à l'union avec dieu, le dieu qui est en nous, c'est-à-dire, plus précisément, à la communion de l'intellect et de l'âme divine.

Autre terme dont l'usage est ici proprement néoplatonicien, ὁμόνοια désigne l'accord ou l'harmonie de l'intellect. S'il désigne aussi la concorde qui règne dans la cité, usage du terme déjà présent chez Platon[320], l'usage de ce terme pour désigner l'harmonie de l'intellect est propre à Jamblique. Dans le *Protreptique*, par exemple, Jamblique définit la philosophie comme la science qui préside à la concorde (τὴν τῆς ὁμονοίας ἀρχηγὸν ἐπιστήμην)[321]. Or, la philosophie est précisément ce qui est propre à la connaissance et au soin de l'âme, c'est-à-dire à ce qui est intérieur, comme le précise Jamblique à la suite de ce passage[322]. La concorde est également l'objet principal d'une lettre de Jamblique adressée à Macedonius[323], lettre dans laquelle il précise les différents usages possibles du terme : si l'on peut utiliser le terme ὁμόνοια pour désigner la communauté et l'unité (κοινωνίαν τε καὶ ἕνωσιν) des individus au niveau de la cité dans son ensemble ou à un niveau interpersonnel, c'est-à-dire, comme le précise,

---

[318] Sur les trois étapes du cheminement de l'âme chez Plotin, voir D. O'Meara, *Plotin. Une introduction aux* Ennéades, *op. cit.*, p. 118-122. Les trois étapes de ce cheminement sont les suivantes : le retour au moi véritable en tant qu'âme (1), l'accès à la vie de l'Intellect divin (2), et enfin l'union avec l'Un (3). La mention de l'union à l'Un aurait été un argument de poids pour la mise en évidence d'un élément néoplatonicien dans *Sur le mode de vie pythagoricien* de Jamblique, mais les expressions désignant l'union du philosophe avec le divin pointent davantage vers une union de l'âme avec l'Intellect.

[319] Plotin, *Ennéades*, VI 5 [23], 1, 1-4 : « Que l'être soit partout tout entier en même temps, un et identique par le nombre, c'est, dit-on, une notion commune, puisque tous les hommes mus par une inclination naturelle, disent que le dieu est en chacun de nous (τὸν ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν θεὸν) en ce sens qu'il s'y trouve un et identique ». Τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῷ πανταχοῦ ἅμα ὅλον εἶναι κοινὴ μέν τις ἔννοιά φησιν εἶναι, ὅταν πάντες κινούμενοι αὐτοφυῶς λέγωσι τὸν ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν θεὸν ὡς ἕνα καὶ τὸν αὐτόν. Traduit par R. Dufour, Paris, Flammarion, 2004. Voir aussi Porphyre, *Vie de Plotin*, 2, 25-27 : au moment de mourir, selon les propos d'Eustochius, qui assistait à sa mort, Plotin invite Eustochius à « s'efforcer de faire remonter le divin qui est en toi (τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν) vers le divin qui est dans l'univers » (πειρᾶσθαι τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον). Sur l'abondante bibliographie qui concerne la dernière parole de Plotin, voir plus haut, la sous-partie consacrée à la *Vie de Plotin*.

[320] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 45, 14. Pour un usage similaire chez Platon, voir Platon, *République*, I, 351d4 ; IV, 432a7. Pour Platon, la justice (ἡ δικαιοσύνη) engendre la concorde et l'amitié (ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν). Or, cette concorde doit se retrouver non seulement au sein de la cité, mais également dans chaque individu en particulier (καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ).

[321] Jamblique, *Protreptique*, 59, 17-21.

[322] *Ibid.*, 59, 24 – 60, 17.

[323] Jamblique, Ἰάμβλιχος Μακεδονίῳ περὶ Ὁμονοίας, dans Stobée, *Anthologie*, II, 33, 15.

Jamblique, de manière publique ou privée (κοινάς τε καὶ ἰδίας), le terme désigne également la concorde de chaque individu avec lui-même (τὴν ἑνὸς ἑκάστου πρὸς ἑαυτὸν ὁμογνωμοσύνην).

Pour toutes ces raisons, il nous semble pertinent d'affirmer le caractère néoplatonicien du texte de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien*. Outre l'usage de l'expression τὸν ἐν ἑαυτοῖς θεόν, présente chez Plotin et Porphyre, l'usage des termes θεοκρασία, ἕνωσις et ὁμόνοια confirme le néoplatonisme de ce texte. L'utilisation du terme ὁμόνοια, en particulier, montre l'apport de Jamblique lui-même. A ceci, nous pouvons ajouter la définition du courage comme putification de l'âme et de l'intellect, proprement néoplatonicienne, et l'usage des termes ἀσώματα et θεωρία, particulièrement important dans le néoplatonisme depuis Plotin. Enfin, M. von Albrecht et G. Staab ont montré qu'il était possible de lire l'ouvrage de Jamblique en suivant l'échelle néoplatonicienne des vertus, présente chez Plotin, et développée notamment par Porphyre et Jamblique[324]. Jamblique fait ainsi écho non seulement à Platon, mais aussi à Plotin et Porphyre, ainsi qu'à ses propres textes, que ce soit dans la description du but de l'activité philosophique ou dans le champ lexical employé pour décrire cette finalité du mode de vie philosophique.

Conclusion

L'étude du contexte éditorial de l'ouvrage de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien* nous a permis de présenter l'enjeu de ce texte biographique : Jamblique, dans ce premier livre de cette série de dix ouvrages *Sur le pythagorisme*, introduit le lecteur à l'étude de la philosophie pythagoricienne. Cette introduction prend la forme d'une présentation de la vie de Pythagore, de ses origines et de sa formation (chapitres 2 à 5, §3-27), mais aussi et surtout de son enseignement et du mode de vie pythagoricien (chapitres 6 à 27, §28-133), caractérisé

[324] M. von Albrecht, « Das Menschenbild in Jamblichs Darstellung der pythagoreischen Lebensform », dans Jamblich, *Περὶ τοῦ Πυθαγορείου βίου = Pythagoras : Legende - Lehre – Lebensgestaltung, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von Michael von Albrecht, John Dilon, Martin George, Michael Lurje, David S. du Toit*, Darmstadt, Wissenschatliche Buchgesellschaft, 2002, p. 255-274 ; G. Staab, *Pythagoras in der Spätantike*, *op. cit.*, p. 169-182 (sur l'échelle des vertus néoplatonicienne chez Jamblique) et p. 462-471 (sur la philosophie pythagoricienne comme préparation à la philosophie). Pour G. Staab, l'échelle néoplatonicienne des vertus est très probablement présente à l'esprit de Jamblique au moment d'écrire *Sur le mode de vie pythagoricien*, puisque des traces de l'échelle jambliquéenne des vertus y sont présentes, mais le texte de Jamblique n'est pas clairement structuré en fonction de cette échelle des vertus, comme ce sera le cas de la vie de Proclus écrite par Marinus par exemple. Pour G. Staab, l'échelle jambliquéenne des vertus, qui inclut notamment les vertus naturelles et morales, reflète davantage l'importance de la philosophie et du mode de vie pythagoricien dans le cursus d'études jambliquéen.

notamment par la pratique des vertus pythagoriciennes (chapitres 28 à 33, §134-240). La plus grande partie de ce premier livre de cette série d'ouvrages *Sur le pythagorisme* est donc consacrée au mode de vie pythagoricien, que le livre suivant exhorte le lecteur à suivre.

Nous avons également montré que le rapport de Jamblique avec la figure de Pythagore et avec la philosophie pythagoricienne pouvait s'expliquer par l'influence du néopythagorisme sur Jamblique, influence qui subsistera dans les écoles néoplatoniciennes ultérieures. Le mode de vie pythagoricien présenté ici par Jamblique, dans cette perspective, est en accord avec le mode de vie philosophique prôné par Jamblique dans son école. La dernière partie de cette section consacrée au texte de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien* nous a permis de montrer, en effet, que ce texte défend la philosophie comme manière de vivre et présente en détail le mode de vie philosophique des pythagoriciens, justifiant ainsi son insertion dans notre corpus, mais que ce mode de vie idéal est teinté de néoplatonisme. Nous verrons, en effet, dans le prochain chapitre, que ce mode de vie idéal décrit par Jamblique dans son livre *Sur le mode de vie pythagoricien* est proche, à plusieurs égards, du mode de vie néoplatonicien tel qu'il apparaît dans les autres vies néoplatoniciennes de philosophes[325]. Cette proximité apparaît notamment dans la description, par Jamblique, de la finalité de l'activité philosophique, à savoir la contemplation des intelligibles, et l'union au divin. La présence de certains éléments plotiniens, porphyriens et jambliquéens nous incite ainsi à prendre en compte ce texte pour l'étude du mode de vie néoplatonicien.

[325] Si le mode de vie néoplatonicien est largement influencé par le mode de vie pythagoricien, il s'en distingue néanmoins, par l'importance, notamment, de la figure de Socrate, comme nous le verrons dans le chapitre 3.

4. Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*

Le quatrième texte biographique de notre corpus se distingue des précédentes vies présentées jusqu'ici au moins de deux manières : premièrement, les *Vies de philosophes et de sophistes* rédigées par Eunape de Sardes ne concernent pas seulement les vies de philosophes, mais aussi celles de sophistes et de médecins, trois professions partageant toutefois une mentalité, des valeurs et un mode de vie idéal assez proche aux yeux d'Eunape ; deuxièmement, Eunape s'éloigne ici du type de discours biographique que nous avons trouvé chez Porphyre et Jamblique puisqu'il choisit non pas de se focaliser sur la vie d'un seul individu, que celui-ci soit contemporain, comme dans le cas de Plotin, ou que celui-ci soit une figure historique lointaine, comme dans le cas de Pythagore, mais il choisit de présenter au lecteur une série de portraits. L'étude du contexte éditorial, de la posture de l'auteur et de la finalité de l'ouvrage exprimés par Eunape nous permet toutefois de considérer les occupations, les qualités et le mode de vie idéal véhiculé par l'ensemble de ces vies. La portée morale des *Vies*, ainsi que le modèle de vie idéal que cette série de portraits véhicule, seront examinés en détail.

4.1 Eunape de Sardes (349-après 414)

Certains éléments de la biographie d'Eunape de Sardes permettent de comprendre la posture de l'auteur des *Vies de philosophes et de sophistes*, en particulier son intérêt conjoint pour les philosophes, les sophistes et les médecins. Sophiste de profession et philosophe de formation[326], Eunape de Sardes possède également quelques connaissances en médecine[327]. Formé au métier de sophiste par Prohérésius à Athènes[328], c'est à Sardes qu'il enseigne la rhétorique et qu'il est formé à la philosophie par le philosophe néoplatonicien Chrysanthe, lui-même disciple d'Aidésius de Cappadoce, qui lui-même avait suivi les cours de Jamblique[329]. Premièrement,

---

[326] Le matin, il donne des cours de rhétorique, et suit l'après-midi les cours de philosophie de Chrysanthe : Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, XXIII, 34 (102, 7-12). Pour rappel, nous citons l'édition de R. Goulet, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2014. Les chapitres sont exprimés en chiffres romains, suivis du numéro de chaque partie du chapitre en question. Entre parenthèses sont précisées les pages et les lignes de l'édition de R. Goulet.

[327] Sur les connaissances d'Eunape en médecine : *Ibid.*, XXIII, 56 (106, 1-10) et XXIII, 59 (106, 17-20).

[328] Sur le récit de l'arrivée d'Eunape à Athènes, pour suivre les cours de Prohérésius : *Ibid.*, X, 3-17 (66, 15 – 69, 21).

[329] Sur les informations biographiques dont nous disposons sur Eunape et une tentative de reconstitution de la chronologie de sa vie, voir R. Goulet, « Sur la chronologie de la vie et des œuvres d'Eunape de Sardes », *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 100, 1980, p. 60-72 ; R. Penella, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D. Studies in Eunapius of Sardis*, Leeds, Francis Cairns, 1990, p. 1-9. On trouvera un résumé de son parcours, connu essentiellement grâce à ses œuvres, notamment ses *Vies*, dans R. Goulet, « Eunape de Sardes », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 3, *op. cit.*, p. 310-314.

et d'un point de vue philosophique, Eunape se situe dans la tradition de Jamblique, ce qui aura son importance notamment dans le rapport du philosophe à la théurgie et, de manière générale, aux différents rites religieux[330]. Deuxièmement, Eunape a une double, si ce n'est une triple formation en rhétorique, philosophie et médecine, ce qui explique son intérêt pour ces trois catégories professionnelles dans son œuvre. Ainsi, il appartient pleinement au milieu intellectuel païen qu'il décrit dans les *Vies de philosophes et de sophistes*, et cette triple appartenance explique certainement l'absence de frontière marquée entre les qualités rhétoriques et philosophiques des personnes qu'il décrit, que celles-ci soient philosophes (avec des qualités oratoires dignes d'un sophiste, comme pour Maxime d'Ephèse[331]) ou qu'elles soient sophistes (avec des qualités et un intérêt marqué pour la philosophie, comme dans le cas de Prohérésius[332]). Les convergences que l'on trouve dans la description des philosophes, des sophistes et des médecins s'expliquent par l'homogénéité du milieu intellectuel païen dont ils font partie d'une part[333], et par le type de vie idéal mis en avant par Eunape dans sa biographie collective d'autre part, comme nous allons le voir.

---

[330] Ainsi, Eunape est initié aux mystères d'Eleusis par un hiérophante, comme l'empereur Julien : Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, VII, 28 (46, 23 – 47, 1). Sur la dimension religieuse et plus particulièrement théurgique du type de vie idéal véhiculé par Eunape dans les *Vies*, et l'assimilation au divin comme finalité de cette philosophie, voir les propos de R. Goulet dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* vol. 1, *Introduction et prosopographie*, *op. cit.*, p. 389-393. R. Goulet note le caractère divin de certains philosophes et sophistes décrits par Eunape, en particulier Plutarque d'Athènes, Jamblique, Chrysanthe, Julien de Cappadoce, Aristide et Prohérésius. Le caractère divin de ces personnages apparaît notamment à travers les marques de vénération et d'adoration à leur égard. Sur cette dimension du type de vie idéal, voir aussi R. Goulet, « Les vies de philosophes de l'Antiquité tardive », dans *Etudes sur les vies de philosophes de l'Antiquité tardive : Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, Paris, Vrin, 2001, p. 41-59 ; M. Becker, « Depicting the Character of Philosophers : Traces of the Neoplatonic Scale of Virtues in Eunapius' Collective Biography », *art. cit.*, p. 250-251. Pour M. Becker, Eunape est plutôt favorable à l'échelle des vertus jambliquéenne, c'est-à-dire à une forme de néoplatonisme qui met les vertus théurgiques au-dessus des autres vertus.

[331] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, VII, 1-3 (42, 4-17).

[332] Sur l'endurance socratique de Prohérésius, résistant au froid, marchant pieds nus et ne portant qu'un petit manteau léger : *Ibid.*, X, 73 (80, 7-11).

[333] Sur les convergences entre les trois catégories professionnelles décrites par Eunape, en particulier concernant les qualités oratoires et morales, qui se retrouvent chez les uns et les autres, voir R. Goulet, « La "micro-société" des intellectuels païens d'Eunape », dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* vol. 1*, Introduction et prosopographie*, *op. cit*., chapitre IV, p. 125-157, en particulier la section « Interdisciplinarité », p. 143-148.

4.2 Une série de portraits

Ouvrage composé au début du Ve siècle, Eunape y fait le portrait d'un certain nombre de philosophes[334], mais aussi de sophistes[335], et de médecins[336], qui forment un groupe social assez homogène, avec une culture similaire : grecs, orientaux, païens, issus, généralement, d'un milieu aristocratique ou du moins évoluant, au cours de leur carrière, dans un milieu aristocratique[337]. Ainsi, au chapitre VI, précédant sa présentation d'Ablabius, un contre-modèle qu'il présente en quelques pages seulement, il précise l'objet de son entreprise biographique :

> Pour moi qui rédige, comme il a déjà été dit, des biographies des hommes cultivés dans toutes les disciplines en fonction des informations conservées jusqu'à moi par la tradition orale, il m'est indifférent de traiter rapidement également de ceux qui leur ont fait du tort[338].

---

[334] Voici la liste des philosophes dont Eunape fait le portait (entre parenthèses se trouvent les philosophes évoqués par Eunape au cours d'une digression, et dont un épisode ou l'autre de la vie se trouve ainsi inséré dans le portrait d'un autre philosophe) : Plotin, Porphyre, Jamblique, (Alypius d'Alexandrie), Aidésius de Cappadoce, (Sôpatros d'Apamée, Eustathe de Cappadoce, Sosipatra d'Ephèse, Antonin), Maxime d'Ephèse, (l'empereur Julien), Priscus de Thesprotie, Chrysanthe de Sardes, (Aidésius de Sardes, Hellespontius de Galatie), Epigonus de Sparte et Béronicianus de Sardes.

[335] Voici la liste des sophistes dont Eunape fait le portrait : Julien de Cappadoce, Prohérésius de Cappadoce, Epiphane de Syrie, Diophante l'Arabe, Sopolis, Himérius de Bythinie, Parnasius, Libanius d'Antioche, Acace de Césarée en Palestine et Nymphidianus de Smyrne.

[336] Voici la liste des médecins dont Eunape fait le portrait : Zénon de Chypre, Magnus d'Antioche, Oribase de Pergame, Ionicus de Sardes et Théon.

[337] Sur l'objet de l'œuvre biographique d'Eunape, et la description de ce que R. Goulet appelle la « micro-société d'intellectuels païens », voir R. Goulet, « Les intellectuels païens dans l'Empire chrétien selon Eunape de Sardes », conférence donnée dans le cadre du colloque *Les intellectuels dans la cité. Intellectuels, sociabilités et fonctions intellectuelles de l'antiquité à nos jours*, Université de Rouen, 15-17 mai 2006, consulté le 20 mars 2021, URL : https://www.academia.edu/2613538/_Les_intellectuels_pa%C3%AFens_dans_l_Empire_chr%C3%A9tien_selon_Eunape_de_Sardes_ ; R. Goulet, « La "micro-société" des intellectuels païens d'Eunape », dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* vol. 1*, Introduction et prosopographie*, *op. cit.*, chapitre IV, p. 125-157. Sur les trois catégories professionnelles décrites, tour à tour, par Eunape dans ses *Vies*, voir R. Penella, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D. Studies in Eunapius of Sardis*, *op. cit*., p. 39-78 (« The philosophers »), p. 80-109 (« The sophists ») et p. 109-117 (« Oribasius and Other Rhetorically Trained Physicians ») ; R. Goulet, « Les philosophes », « Les sophistes » et « Les médecins », dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* vol. 1*, Introduction et prosopographie*, *op. cit.*, chapitre V-VII, p. 159-255.

[338] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* VI, 18 (22, 10-13) : ἐμοὶ δέ, ὥσπερ προείρηται, πεπαιδευμένων ἀνδρῶν εἰς πᾶσαν παιδείαν ἀναγράφοντι βίους τὰ εἰς τὴν ἐμὴν ἀκοὴν σωζόμενα, διάφορον οὐδὲν εἰ καὶ τῶν εἰς αὐτοὺς ἐξημαρτηκότων βραχέα τινὰ ἐπιδράμοιμι. Pour rappel, texte traduit par R. Goulet, dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, vol. 2, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2014. Pour le texte grec, nous utilisons l'édition de R. Goulet qui se trouve dans le même volume.

Les vies des hommes cultivés (πεπαιδευμένων ἀνδρῶν), issues de toutes disciplines (εἰς πᾶσαν παιδείαν), forment ainsi l'objet de l'entreprise biographique d'Eunape. Que ceux-ci soient philosophes, sophistes ou médecins, le point commun de ces intellectuels païens est l'étude (πεπαιδευμένων ; παιδείαν). D'autres passages désignent les *Vies de philosohes et de sophistes* comme « répertoires d'hommes sages » (ἀνδρῶν σοφῶν καταλόγοις)[339], ou encore comme « mémorial des hommes dignes de considération » (μνήμη ἀξιολόγων ἀνδρῶν)[340], ce qui annonce la portée morale des *Vies* d'Eunape, comme nous le verrons plus bas (p. 283-ss). Cet extrait montre également l'une des sources principales d'Eunape, à savoir la tradition orale, sur laquelle nous reviendrons également plus bas concernant la posture de l'auteur (p. 276-ss).
L'objet de la biographie collective d'Eunape est confirmé, dans la suite du texte, par la distinction que fait Eunape entre l'objet de son *Histoire*, et l'objet de ses *Vies de philosophes et de sophistes*, deux ouvrages conçus et rédigés conjointement dans une perspective historiographique différente mais complémentaire[341]. Eunape distingue en effet ces deux ouvrages de la manière suivante, concluant ainsi le portrait de Priscus et renvoyant à son *Histoire* : « on y rapportera avec plus de clarté non pas les événements individuels, mais ce qui concerne l'histoire générale »[342]. Tandis que son *Histoire* concerne le général (τὸ κοινὸν), les *Vies* concernent les événements individuels (τὸ καθ' ἕκαστον).

Eunape commence donc son ouvrage à partir de Plotin (deuxième moitié du IIIe siècle)[343], et termine avec la vie de son maître, Chrysanthe (deuxième moitié du IVe siècle)[344]. Eunape souhaite s'inscrire dans la continuité des précédentes vies de philosophes et de sophistes, en commençant à partir de Plotin, et en ne reprenant pas les vies des hommes dont on a déjà raconté la vie[345]. Il s'intéresse donc à un milieu intellectuel auquel il appartient, et fait le portrait des générations successives de philosophes et de sophistes, d'abord Plotin et son disciple Porphyre,

---

[339] *Ibid.*, VI, 54 (29, 11-12).
[340] *Ibid.*, XII, 2 (84, 9-10) et XVI, 7 (87, 7-8).
[341] Sur le contexte éditorial des *Vies de philosophes et de sophistes*, et le lien étroit de cet ouvrage biographique avec l'*Histoire* d'Eunape de Sardes, voir R. Penella, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D. Studies in Eunapius of Sardis*, *op. cit.*, p. 9-19 ; R. Goulet, « Introduction », dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* vol. 1, *op. cit.*, p. 35-95. Concernant l'entreprise historiographique d'Eunape, voir plus particulièrement p. 103-123.
[342] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, VIII, 14 (61, 12-13) : οὐ τὸ καθ' ἕκαστον ἔχοντα, ἀλλὰ τὸ κοινὸν ἐκεῖ σαφέστερον λελέξεται·
[343] *Ibid.,* III (6, 4 – 19).
[344] *Ibid.,* XXIII, 1-35 (96, 10 – 102, 14) et XXIII, 61-63 (107, 4-18).
[345] Sur la justification du cadre chronologique des *Vies de philosophes et de sophistes : Ibid.*, II, 1-9 (2, 14 – 4, 7) et II, 15-17 (5, 7 – 6, 3). Eunape fera le portrait des personnages dont il a un témoignage écrit ou oral, mais dont la vie n'a pas déjà été écrite de manière claire et exacte.

puis Jamblique et ses disciples (Aidésius de Cappadoce et Eustathe), et enfin les disciples d'Aidésius de Cappadoce (Maxime, Priscus). Chacun de ces portraits sont entrecoupés de digressions qui permettent à Eunape de préciser les actions de nombreux philosophes et autres intellectuels de la même époque, sans s'étendre nécessairement pour chacun d'entre eux sur la totalité de leur vie (ce qui distingue le texte d'Eunape d'une biographie à proprement parler). Après plusieurs chapitres consacrés aux vies de sophistes et de médecins[346], Eunape évoque la figure de son maître, Chrysanthe, lui aussi disciple d'Aidésius de Cappadoce et appartenant donc à la dernière génération de philosophes qu'il décrit (contemporain de Maxime et Priscus). Il est important de noter l'absence de la dimension doxographique, puisque ces portraits s'intéressent avant tout aux actions des personnes présentées, et non à leur œuvre littéraire (que celle-ci soit philosophique ou rhétorique)[347]. Autre point important : Eunape ne consacre pas la même place à tous les personnages dont il raconte la vie. Si Prohérésius et Chrysanthe, ses maîtres de rhétorique et de philosophie, ont une place importante, d'autres philosophes, comme Plotin[348], ou bien Sosipatra d'Ephèse[349], ont une place bien plus restreinte[350]. Cette différence de traitement peut s'expliquer par le manque de sources d'information, ou bien, au contraire, par une connaissance très précise des événements qu'il raconte, en particulier concernant les personnes qu'il a bien connues, comme dans le cas de ses maîtres, Prohérésius et Chrysanthe[351].

---

[346] *Ibid.,* IX-XX (61, 15 – 96, 9).

[347] Sur le fait qu'Eunape s'intéresse avant tout aux actions principales des personnages dont il raconte la vie : *Ibid.,* I, 2 (1, 5-11). Voir aussi O. D'Jeranian, « Introduction », dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, *op. cit.*, p. 14.

[348] Eunape justifie cette rapidité de traitement de la vie de Plotin par l'existence de la *Vie de Plotin* écrite par Porphyre, qu'il ne souhaite pas répéter : Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, III, 4 (6, 13-15).

[349] Le cas de Sosipatra est plus commun que celui de Plotin, à savoir que le récit de la vie de ce personnage s'insère dans le récit d'une autre vie, en l'occurrence celle d'Aidésius de Cappadoce, et apparaît au cours d'une digression.

[350] R. Goulet a minutieusement compté le nombre de paragraphes et le nombre de mots consacrés à chacun des principaux personnages présentés par Eunape. On trouve un tableau récapitulatif dans le premier tome de son édition de l'ouvrage d'Eunape : Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* vol. 1*, Introduction et prosopographie*, *op. cit.*, p. 102.

[351] Sur la double source d'information d'Eunape pour la rédaction de son ouvrage (tradition orale et écrite), voir Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, I, 5-6 (1, 19 – 2, 13). Sur les sources d'Eunape, voir aussi R. Penella, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D. Studies in Eunapius of Sardis*, *op. cit*., p. 23-32 ; O. D'Jeranian, « Introduction », dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, *op. cit.*, p. 19-22 ; R. Goulet, « Introduction », dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* vol. 1, *op. cit.*, p. 98-101. R. Goulet précise ici les trois sources d'information d'Eunape : son propre témoignage, le témoignage de proches (tradition orale), et certains écrits, comme la *Vie de Plotin* écrite par Porphyre. R. Goulet relève à cette occasion la faiblesse des *Vies* d'Eunape d'un point de vue documentaire, les principales sources d'Eunape relevant de sa propre rencontre avec les intellectuels de son temps et de la tradition orale. Cette caractéristique ne fait qu'appuyer l'importance, aux yeux d'Eunape, du caractère exemplaire de cette série de portraits dans la

On peut noter également, comme ce sera le cas chez Damascius, qu'Eunape n'hésite pas à raconter la vie d'une femme philosophe, Sosipatra, même s'il doit justifier le récit de sa vie en montrant la supériorité en sagesse de Sosipatra sur son mari[352].

Le plan général de l'ouvrage se présente donc comme suit (voir tableau ci-dessous). Il est divisé en 22 chapitres présentant les vies de philosophes, de sophistes et de médecins, précédés par deux chapitres qui constituent un prologue à l'entreprise biographique d'Eunape, prologue dans lequel il expose l'objet et la finalité de son ouvrage d'une part, et justifie d'autre part le cadre chronologique qu'il a choisi[353]. Apparaissent dans ce tableau les numéros de chapitres (colonne de gauche), la profession des personnages présentés par Eunape (colonne du milieu) et l'objet du chapitre en question (colonne de droite). La colonne de droite contient des subdivisions, qui signalent la présence, à travers une digression d'Eunape, d'un portrait (par exemple celui d'Alypius) au sein d'un autre portrait (ici, celui de Jamblique).

I	Prologue	Objet et finalité de l'ouvrage
II		Le cadre chronologique de l'ouvrage
III	Philosophes	Plotin
IV		Porphyre

présentation et la défense d'un type de vie idéal, comme nous le verrons par la suite. Sur la valeur documentaire du texte biographique d'Eunape, voir aussi R. Goulet, « Les intellectuels païens dans l'Empire chrétien selon Eunape de Sardes », *art. cit.*, p. 3-4. Par contraste, R. Chiaradonna compare les *Vies de philosophes et de sophistes* d'Eunape de Sardes à la *Vie de Plotin* écrite par Porphyre en termes de valeur documentaire pour la connaissance de l'école philosophique de Pergame au IVe siècle, à propos de laquelle nous avons très peu d'autres sources : R. Chiaradonna, « Teaching Philosophy in the 4th Century : Julian and the so-called School of Pergamon », conférence prononcée en juin 2017 dans le cadre du projet de recherche *Metaphysics of entanglement*, dirigé par A. Marmodoro, consulté le 19 juin 2020, URL : https://www.metaphysics-of-entanglement.ox.ac.uk/__data/assets/pdf_file/0010/42202/Chiaradonna_Teaching_Philosophy_4th_Century_Oxford_June_2017.pdf.

[352] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* VI, 53-54 (29, 9-19). Sur la figure de Sosipatra comme idéal de femme divine, parallèlement aux hommes divins décrits dans les biographies néoplatoniciennes, et sur les autres figures féminines que l'on trouve chez les auteurs néoplatoniciens, voir I. Tanaseanu-Döbler, « Sosipatra - Role Models for Pagan 'Divine' Women in Late Antiquity », dans M. Dzielska et K. Twardowska (eds.), *Divine Men and Women in the History and Society of Late Hellenism*, Cracovie, Jagiellonian University Press, 2013, p. 123-148. Pour I. Tanaseanu-Döbler, il n'y aurait pas de vision genrée de l'idéal philosophique, et la figure de Sosipatra ne se distingue donc pas de la figure de l'homme divin présentée par ailleurs par Eunape. Par rapport à Eunape, Damascius intègrera davantage encore les vies de femmes philosophes à sa série de portraits.

[353] Notre plan suit le plan des *Vies de philosophes et de sophistes* proposé par R. Goulet dans l'édition des Belles Lettres, qui correspond également au plan proposé par O. D'Jeranian dans sa traduction du texte d'Eunape (O. D'Jeranian, « Introduction », dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, *op. cit.*, p. 22-25). Pour une liste des personnages décrits par Eunape de Sardes, voir Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* vol. 1*, Introduction et prosopographie*, *op. cit.*, p. 101-102.

V		Jamblique - Alypius D'Alexandrie
VI		Aidésius de Cappadoce - Sôpatros d'Apamée - Ablabius - Eustathe de Cappadoce - Sosipatra d'Ephèse - Antonin
VII		Maxime - Julien l'Apostat, empereur
VIII		Priscus de Thesprotie
IX	Sophistes	Julien de Cappadoce
X		Prohérésius de Cappadoce - Eunape de Sardes
XI		Epiphane de Syrie
XII		Diophante l'Arabe
XIII		Sopolis
XIV		Himérius de Bythinie
XV		Parnasius
XVI		Libanius d'Antioche
XVII		Acace de Césarée en Palestine
XVIII		Nymphidianus de Smyrne
XIX	Médecins	Zénon de Chypre
XX		Magnus d'Antioche
XXI		Oribase de Pergame
XXII		Ionicus de Sardes
XXIII	Philosophes (suite)	Chrysanthe de Sardes - Justus - Aidésius de Sardes - Hellespontius de Galatie
XXIV		Epigonus de Sparte et Béronicianus de Sardes

4.3 Posture de l'auteur et finalité de l'ouvrage

Le prologue du texte d'Eunape présente de manière explicite (ce qui n'était pas le cas chez Porphyre et Jamblique) la finalité de l'ouvrage et la posture de l'auteur, confirmées dans la suite du texte par des passages faisant écho à ce prologue. Si l'intention d'Eunape est de rester neutre vis-à-vis des personnages dont il fait le portrait, la finalité de l'ouvrage est clairement morale. Il s'agit, pour Eunape, de donner au lecteur, à travers l'exemple des hommes bons de son temps, un modèle de conduite et un idéal de vie à imiter. La valeur exemplaire du discours

biographique, que nous avons mise en évidence dans la *Vie de Plotin* et *Sur le mode de vie pythagoricien*, se retrouve donc également dans les *Vies* d'Eunape.

4.3.1 Posture de l'auteur

Eunape précise très rapidement la posture qu'il adopte dans ses *Vies*, annonçant dès le départ qu'il évitera tout jugement de valeur, qu'il se contentera de transmettre les informations dont il dispose afin que le lecteur puisse juger par lui-même de la valeur des hommes dont il raconte la vie[354] :

> Quant à savoir si celui qui fait l'objet du récit poussait l'excellence jusqu'à son sommet, l'auteur de cet ouvrage[355] en laisse le soin – c'est en effet ce qu'il désire – à celui qui voudra en juger d'après les indications mises à sa disposition[356].

Laissant au lecteur le soin de juger l'excellence (ἄριστος) de ceux dont il raconte la vie, Eunape se contente de mettre à disposition un certain nombre d'informations qu'il a récoltées. L'intention déclarée d'Eunape est donc de rester objectif, et de laisser parler la vérité (τῆς ἀληθείας) de ses sources, écrites ou orales, comme la suite du premier chapitre le confirme à propos des sources écrites :

> Il a lu des mémoires exacts, grâce auxquels, s'il pèche contre la vérité, il pourra reporter la faute sur les autres, à la façon d'un bon élève qui est tombé sur de mauvais maîtres, tandis que s'il fait connaître la vérité, il pourra rendre également ses guides dignes

---

[354] Sur l'objectivité biographique d'Eunape de Sardes, et l'absence de glorification, voir R. Goulet, « Introduction », dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* vol. 1, *op. cit*., p. 116-119 et p. 379. Malgré l'objectivité biographique annoncée par Eunape dans les différents passages que nous allons évoquer ci-dessous, R. Goulet note que les *Vies de philosophes et de sophistes* sont, pour l'historien, une source prosopographique plutôt décevante. Un exemple de liberté que prend Eunape vis-à-vis des ses sources et de transformation littéraire de sa part a été décrit par R. Goulet dans un article concernant les propos d'Eunape vis-à-vis de l'épisode dépressif de Porphyre raconté par Porphyre lui-même dans la *Vie de Plotin* : R. Goulet, « Variations romanesques sur la mélancolie de Porphyre », *art. cit*., p. 443-457.

[355] Il s'agit d'Eunape de Sardes, qui parle de lui à la troisième personne régulièrement dans les *Vies*, à la manière des historiens.

[356] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* I, 4 (1, 16-19) : ὅτι δὲ ἄριστος ἦν εἰς ἄκρον ὁ γραφόμενος ὑπὸ τοῦ λόγου, τῷ βουλομένῳ ταῦτα δικάζειν ἐκ τῶν ὑποκειμένων σημείων καταλιμπάνει - βούλεται μὲν γάρ - ὁ ταῦτα γράφων.

d'admiration, alors que son propre travail restera pur et irréprochable, du fait qu'il aura suivi ceux qu'il convenait de suivre[357].

Concernant les sources écrites, Eunape s'en remet au travail de ses prédécesseurs, et se contente de transmettre au lecteur les informations qu'il a pu lire. Eunape semble accorder une grande importance à la vérité (τῆς ἀληθείας) des informations transmises, ainsi qu'à leur exactitude (ἀκριβέσιν)[358]. Concernant les informations orales, Eunape précise également qu'un traitement similaire leur sera accordé :

> Mais puisque les gens qui écrivaient sur ces personnages étaient peu nombreux et même extrêmement rares, pour ne pas dire plus, on ne cachera aux lecteurs ni les renseignements tirés des ouvrages antérieurement écrits, ni les informations orales parvenues jusqu'au temps présent, mais à l'un et à l'autre source sera appliqué le traitement qui convient, à savoir ne rien changer aux données écrites, mais fixer et consolider par l'écriture les informations transmises oralement qui, sous l'effet du temps, sont ébranlées et se transforment, de façon à leur assurer stabilité et davantage de constance[359].

Pour les sources écrites comme pour les sources orales, Eunape exprime l'intention de transmettre sans rien cacher (οὔτε λήσεται) aux lecteurs et sans rien changer (κινηθῆναι μηδέν) aux informations dont il dispose. Eunape, par son prologue, cherche donc à construire une certaine posture d'auteur, une posture de témoin fiable, caractérisée par sa neutralité vis-à-vis des informations transmises. Cette intention du biographe est confirmée par les propos d'Eunape au début de son portrait de Chrysanthe, dont il est le disciple, et pour qui il témoigne une affection particulière :

---

[357] *Ibid.,* I, 5 (1, 19 – 2, 5) : καὶ ὑπομνήμασιν ἀκριβέσιν ἐντετύχηκε, δι' ὧν, ἢ διαμαρτάνων τῆς ἀληθείας, ἐφ' ἑτέρους ἀναφέροι τὸ ἁμάρτημα, ὥσπερ ἀγαθός τις μαθητὴς κακῶν τετυχηκὼς διδασκάλων, ἢ κατηγορῶν ἀλήθειαν ἔχοι καὶ τοὺς ἡγουμένους ἀξίους θαύματος, καὶ τό γε ἴδιον ἔργον αὐτοῦ καθαρὸν εἴη καὶ ἀμώμητον, ἀκολουθήσαντος οἷς ἀκολουθεῖν προσῆκεν.

[358] Sur l'omniprésente célébration de l'acribie dans les *Vies* et dans l'*Histoire* d'Eunape, voir R. Goulet, « Introduction », dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* vol. 1, *op. cit*., p. 119.

[359] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* I, 6 (2, 5-13) : ἐπεὶ δὲ ὀλίγοι τε ἢ παντελῶς ἐλάχιστοί τινες ἦσαν οἱ περὶ τούτων γράφοντες, ἵνα τοῦτο εἴπῃ τις μόνον, οὔτε τὰ ἀπὸ τῶν πρότερον γραφέντων λήσεται τοὺς ἐντυγχάνοντας, οὔτε τὰ ἐξ ἀκοῆς ἐς τόνδε καθήκοντα τὸν χρόνον, ἀλλ' ἀμφοτέροις ἀποδοθήσεται τὸ πρέπον, τῶν μὲν γεγραμμένων κινηθῆναι μηδέν, τὰ δὲ ἐκ τῆς ἀκοῆς ὑπὸ τοῦ χρόνου κατασειόμενα καὶ μεταβάλλοντα διαπῆξαι καὶ στηρίξαι τῇ γραφῇ πρὸς τὸ στάσιμον καὶ μονιμώτερον.

> L'instigateur du présent ouvrage fut Chrysanthe, qui forma l'auteur de ces pages depuis [son] enfance et conserva jusqu'à la fin, comme [s'il respectait] une loi, la bienveillance qu'il lui portait. Mais rien pour autant ne sera affirmé par complaisance. Car cet homme honorait tout particulièrement la vérité et c'est là ce qu'il enseignait avant tout ; pour notre part, nous ne corromprons pas le don qui nous a été fait, si ce n'est que nous nous permettrons parfois ici ou là certaines atténuations, puisque c'est ce dont nous avons convenu[360].

Après avoir rappelé son lien avec Chrysanthe, dont il suivait les cours, et malgré quelques atténuations sur lesquelles il s'est mis d'accord avec Chrysanthe, instigateur de cet ouvrage biographique, Eunape précise qu'il n'écrira rien par complaisance (πρὸς χάριν), mais plutôt en vérité (ἀλήθειαν), faisant ainsi écho à ses propos du prologue. L'atténuation évoquée par Eunape peut être comprise comme la volonté de ne pas glorifier son maître, malgré son affection pour lui, mais de conserver la neutralité ou l'objectivité annoncée[361]. L'insistance d'Eunape sur la vérité comme enseignement principal de Chrysanthe va également dans ce sens.

De même, dans le portait de Prohérésius, son maître de rhétorique, Eunape affirme également que « l'auteur ne s'éloignera absolument en rien de la vérité (τῆς ἀληθείας) au sujet de cet homme »[362], cherchant au contraire à « traiter le sujet dans le sens d'une plus grande précision (εἰς τὸ ἀκριβέστερον) »[363]. On retrouve ici aussi les deux termes principaux associés par Eunape à sa posture d'auteur : la vérité (ἀληθεία) et l'exactitude (ἀκρῖβής) dans la transmission des informations recueillies.

---

[360] *Ibid.,* XXIII, 1-2 (96, 10-18) : Ταυτησὶ τῆς γραφῆς αἴτιος ἐγένετο Χρυσάνθιος, τόν τε γράφοντα ταῦτα πεπαιδευκὼς ἐκ παιδός καὶ διασεσωκὼς εἰς τέλος, ὥσπερ νόμον τινά, τὴν περὶ αὐτὸν εὔνοιαν. ἀλλ' οὐδέν γε διὰ τοῦτο ῥηθήσεται πρὸς χάριν· ἐκεῖνός τε γὰρ ἀλήθειαν ἐτίμα διαφερόντως καὶ τοῦτο πρῶτον ἐπαίδευεν, ἡμεῖς τε οὐ διαφθεροῦμεν τὴν δοθεῖσαν δωρεάν, πλὴν ἤ πού τι καὶ ὑφήσομεν ἐπὶ τὸ καταδεέστερον ἄγοντες, ἐπειδὴ ταῦτα συνωμολογήσαμεν.

[361] Les traductions anglaise et française de W. Wright et d'O. D'Jeranian rendent plus clairement cette interprétation du passage en question : « For above else he honoured the truth, and taught me this first of all, so that I shall not corrupt that gift which I received at his hands, save as perhaps *I may somewhat moderate my statement and say less than the truth*, since this was the agreement that we made » (Eunapius, *Lives of Philosophers*, traduit par W. Wright, Cambridge / Londres, Harvard University Press, 1921, p. 539-541) ; « Toutefois, cela ne me fera rien dire par complaisance, car Chrysanthe estimait par-dessus-tout la vérité, et c'est ce que j'ai appris de lui en premier. Aussi ne corromprai-je pas le présent offert, sauf peut-être *pour atténuer mon ardeur en parlant de lui*, puisque tel était notre engagement » (Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, traduit par O. D'Jeranian, *op. cit.*, p. 140). Les italiques sont de notre fait.

[362] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* X, 17 (69, 18-19).

[363] *Ibid.,* X, 1 (66, 8-10).

4.3.1.1 Des éléments d'éloge

Malgré la posture objective exprimée par Eunape de Sardes à plusieurs reprises, on peut noter la présence, dans les différents portraits peints par Eunape, des éléments propres à la rhétorique de l'éloge[364]. Le portrait de Jamblique est un bon exemple de cette présence des *topoi* de l'éloge dans la construction du discours biographique d'Eunape :

> Après eux survient le très renommé Jamblique, qui était illustre par sa naissance et était issu de [parents] raffinés et fortunés. Sa patrie était Chalcis : la ville se situe dans la <Syrie> appelée Coelé[365].

On retrouve dans ce premier paragraphe de la biographie de Jamblique les principaux éléments attendus selon la rhétorique de l'éloge : ses origines, sa famille, et sa patrie[366]. De même la suite du portrait évoque sa formation[367], puis ses actes les plus illustres (enseignement, pratiques des rites et prodiges accomplis), comme annoncé dans le prologue. Le récit se termine par l'annonce, peu détaillée ici, de sa mort[368].

Eunape adopte ainsi une posture objective, tout en suivant les lieux communs de l'éloge. En outre, Eunape ne se prive pas de juger certaines attitudes ou certains comportements des personnages dont il fait le portrait, comme c'est le cas, par exemple, concernant les qualités rhétoriques de Jamblique, en particulier la composition et la vigueur de son discours (τὴν συνθήκην καὶ δύναμιν τοῦ λόγου)[369] :

> Car ses propos ne sont pas empreints de beauté ni de grâce, il leur manque une certaine limpidité et ils ne sont pas embellis par la pureté [du langage]. Certes, ils ne manquent pas non plus tout à fait de clarté et ne sont pas fautifs dans leur expression, mais, comme

---

[364] Sur l'alternance de critiques et de louanges, et la présence d'éléments rhétoriques de l'éloge dans les *Vies* d'Eunape, voir R. Penella, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D. Studies in Eunapius of Sardis*, *op. cit*., p. 33.

[365] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* V, 1 (11, 17-21) : Μετὰ τούτους ὀνομαστότατος ἐπιγίνεται φιλόσοφος Ἰάμβλιχος, ὃς ἦν καὶ κατὰ γένος μὲν ἐπιφανὴς καὶ τῶν ἁβρῶν καὶ τῶν εὐδαιμόνων· πατρὶς δὲ ἦν αὐτῷ Χαλκίς· κατὰ τὴν Κοίλην προσαγορευομένην ἐστὶν ἡ πόλις.

[366] Sur la structure de l'éloge rhétorique, voir note 108 p. 213.

[367] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* V, 2 (11, 21 – 12, 3).

[368] *Ibid.,* V, 34 (18, 4-11).

[369] *Ibid.,* V, 2 (12, 3).

> le disait Platon à propos de Xénocrate, il n'a pas sacrifié aux Grâces d'Hermès. En vérité, il ne captive pas l'auditeur et ne l'ensorcelle pas pour [l'inciter à] la lecture, mais il semble l'en détourner et lui écorcher les oreilles[370].

Dans ce passage, Jamblique est vivement critiqué par Eunape pour son style de discours, et Eunape ne ménage pas ses propos, jugeant la manière de parler de Jamblique en fonction d'un intellectuel idéal dont nous préciserons plus bas les qualités (p. 291-ss). Parmi celles-ci, les qualités rhétoriques ont une place de choix, reflet de la formation rhétorique d'Eunape lui-même.

A travers cet exemple, et la mise en évidence des éléments attendus de l'éloge, on peut nuancer l'intention de départ d'Eunape de rester objectif et de laisser le lecteur juger par lui-même les qualités des hommes et des femmes dont il fait le portrait. Eunape n'hésite pas, en effet, à juger par moment les actions et les qualités (rhétoriques et intellectuelles en particulier, mais aussi morales) des philosophes, sophistes et médecins présentés dans son œuvre biographique.

4.3.2 Objet et finalité de l'ouvrage

Dans le prologue des *Vies de philosophes et de sophistes*, Eunape précise l'objet et la finalité de son ouvrage : présenter les actions vertueuses et la vie exemplaire des hommes illustres et cultivés de son temps, pour susciter l'imitation de ces modèles par les lecteurs et engendrer, par ces exemples, des hommes bons.

4.3.2.1 Les actions vertueuses des hommes de valeur

Dans les premiers paragraphes du prologue, Eunape de Sardes donne au lecteur une indication assez claire de la finalité morale de l'ouvrage qu'il s'apprête à lire, en comparant son entreprise à celle de Xénophon. Certes, l'objet est différent, Eunape souhaitant se concentrer sur les actions principales (τὰ ἔργα) des hommes de valeur (τῶν σπουδαίων ἀνδρῶν), laissant de côté leurs actions secondaires (τὰ πάρεργά), mais la finalité morale semble être la même :

---

[370] *Ibid.,* V, 3-4 (12, 3-10) : οὔτε γὰρ εἰς ἀφροδίτην αὐτοῦ καὶ χάριν τὰ λεγόμενα βέβαπται, οὔτε ἔχει λευκότητά τινα καὶ τῷ καθαρῷ καλλωπίζεται· οὐ μὴν οὐδὲ ἀσαφῆ παντελῶς τυγχάνει, οὐδὲ κατὰ τὴν λέξιν ἡμαρτημένα, ἀλλ' ὥσπερ ἔλεγε περὶ Ξενοκράτους ὁ Πλάτων, ταῖς Ἑρμαϊκαῖς οὐ τέθυται Χάρισιν. οὔκουν κατέχει τὸν ἀκροατὴν καὶ γοητεύει πρὸς τὴν ἀνάγνωσιν, ἀλλ' ἀποστρέφειν καὶ ἀποκναίειν τὴν ἀκοὴν ἔοικεν.

Xénophon, le philosophe, un homme qui, seul de tous les philosophes, a illustré la philosophie dans ses paroles aussi bien que dans ses actions

(sur le plan littéraire il est [encore présent] par des écrits et il [y] traite de la vertu éthique, tandis que sur le plan des actions il était un homme d'excellence, mieux : il engendrait des généraux par ses exemples ; de fait Alexandre le Grand ne serait pas devenu grand, s'il n'<y avait eu> Xénophon)

[Xénophon, donc] dit que pour les hommes de valeur il faut consigner même leurs actions secondaires. Pour ma part, mon propos n'est pas de faire porter le récit sur les actions secondaires des hommes de valeur, mais sur leurs actions principales. Car si les amusements de la vertu méritent d'être pris en compte, il serait tout à fait impie que soient passés sous silence ses actes sérieux[371].

Concernant l'objet de cet ouvrage, tout d'abord, philosophes, sophistes et médecins forment pour Eunape un milieu intellectuel au sein duquel Eunape pioche pour composer sa biographie collective, comme on l'a vu plus haut (p. 271-ss). Mais Eunape précise ici ce qui va l'intéresser plus particulièrement, à savoir les principales actions vertueuses de ces intellectuels païens, ces hommes de valeur (τῶν σπουδαίων ἀνδρῶν) qui se caractérisent donc par leur vertu (τῆς ἀρετῆς) et leur sérieux (σπουδαίων)[372]. Dans cet extrait, Eunape se distingue de Xénophon car il souhaite se focaliser sur les actions principales (τὰ ἔργα) des hommes de valeur (τῶν σπουδαίων ἀνδρῶν), par opposition aux actions secondaires (τὰ πάρεργά), c'est-à-dire les détails anecdotiques de leurs vies, qu'il décrit également comme amusements de la vertu (τὸ παίγνιον τῆς ἀρετῆς)[373]. Ainsi, le début du prologue précise d'emblée quel sera l'objet principal

[371] *Ibid.*, I, 1-2 (1, 1-11) : Ξενοφῶν ὁ φιλόσοφος, ἀνὴρ μόνος ἐξ ἁπάντων φιλοσόφων ἐν λόγοις τε καὶ ἔργοις φιλοσοφίαν κοσμήσας (τὰ μὲν ἐς λόγους ἔστι τε ἐν γράμμασι καὶ ἠθικὴν ἀρετὴν γράφει, τὰ δὲ ἐν πράξεσί τε ἦν ἄριστος, ἀλλὰ καὶ ἐγέννα στρατηγοὺς τοῖς ὑποδείγμασιν· ὁ γοῦν μέγας Ἀλέξανδρος οὐκ ἂν ἐγένετο μέγας, εἰ μὴ Ξενοφῶν <ἦν>), καὶ τὰ πάρεργά φησι δεῖν τῶν σπουδαίων ἀνδρῶν ἀναγράφειν. ἐμοὶ δὲ οὐκ εἰς τὰ πάρεργα τῶν σπουδαίων ὁ λόγος φέρει τὴν γραφήν, ἀλλ' εἰς τὰ ἔργα. εἰ γὰρ τὸ παίγνιον τῆς ἀρετῆς ἄξιον λόγου, ἀσεβοῖτο ἂν πάντως τὸ σπουδαζόμενον σιωπώμενον.

[372] A propos de l'insistance d'Eunape sur la vertu des hommes dont il raconte la vie, et le fait qu'il aille à l'essentiel, c'est-à-dire vers leurs qualités exemplaires, voir les commentaires de R. Goulet dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* vol. 1, *Introduction et prosopographie*, *op. cit.*, p. 104-105.

[373] Comme le signale R. Goulet, cette remarque d'Eunape renvoie aux propos de Xénophon qui, au début du *Banquet* (I, 1), affirme que si les actions sérieuses des hommes distingués sont dignes de mémoire, leurs divertissements le sont également. Sur ce point, voir R. Goulet, « Notes complémentaires », dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, vol. 2, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2014, note 9, p. 138.

du texte d'Eunape : les actions (ἔργοις) des philosophes et des sophistes, par opposition aux discours (λόγοις)[374].

Les éléments attendus par Eunape dans une biographie sont également révélés par sa critique d'un ouvrage de Jamblique, une *Vie d'Alypius* dont nous n'avons aujourd'hui aucune autre trace. Par contraste, les éléments mis en évidence par Eunape confirment l'objet principal des *Vies* d'Eunape :

> Le livre racontait également des voyages à Rome, dont il ne fournissait pas non plus la cause, et où [sa] grandeur d'âme ne se dévoilait pas non plus. Mais il est insinué que de nombreuses personnes avaient suivi l'homme avec émerveillement. Ce qu'il a dit ou ce qu'il fit de remarquable n'apparaît cependant pas[375].

D'après ce passage, le discours biographique ne doit pas se contenter, selon Eunape, de raconter les faits, mais il doit en donner la cause (αἰτία)[376], et ne pas oublier de présenter la grandeur d'âme (τὸ τῆς ψυχῆς μέγεθος), les paroles et les actions remarquables (ὅ τι δὲ εἶπεν ἢ ἔπραξεν ἀξιόλογον) du sujet biographique, en particulier ce que le biographe admire en lui (ἐθαύμαζεν)[377]. Eunape, poursuivant au paragraphe 33 sa critique de l'ouvrage de Jamblique, évoque en effet les qualités morales, intellectuelles et rhétoriques d'Alypius que Jamblique omet de mentionner, révélant ainsi les attentes d'Eunape vis-à-vis d'un texte biographique[378] : sa fermeté et son sang-froid dans le danger (τήν τε παρὰ τὰ δεινὰ καρτερίαν καὶ τὸ ἀνέκπληκτον), mais aussi son acuité intellectuelle et son audace dans les discours (τήν τε ἐν τοῖς λόγοις ὀξύτητα καὶ τό<λ>μην). La critique de la *Vie d'Alypius* écrite par Jamblique révèle ainsi l'intérêt d'Eunape pour les actions remarquables et les discours (ὅ τι δὲ εἶπεν ἢ ἔπραξεν

---

[374] Sur cette focalisation d'Eunape sur les actions (*erga*) ou l'occupation (*epitêdeuma*) des personnages dont il raconte la vie, par opposition à leurs discours, voir R. Penella, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D. Studies in Eunapius of Sardis*, *op. cit.*, p. 33-34 ; O. D'Jeranian, « Introduction », dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, *op. cit.*, p. 14. C'est l'action, ou le genre de vie, qui révèle aux yeux d'Eunape la valeur des hommes dont il raconte la vie, et non leurs discours et ouvrages théoriques.

[375] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, V, 31 (18, 15-19) : ἀποδημίας τε εἰς τὴν Ῥώμην ἔφραζε τὸ βιβλίον, αἷς οὔτε αἰτία προσῆν, οὔτε τὸ τῆς ψυχῆς συνεφαίνετο μέγεθος. ἀλλ' ὅτι μὲν εἴποντο πολλοὶ τεθηπότες τὸν ἄνδρα παραδηλοῦται· ὅ τι δὲ εἶπεν ἢ ἔπραξεν ἀξιόλογον, οὐκ ἐπιφαίνεται·

[376] Ce qu'Eunape répète également dans les paragraphes suivants concernant la condamnation d'Alypius par les tribunaux : *Ibid.*, V, 33 (17, 27).

[377] *Ibid.*, V, 33 (17, 24 – 18, 4).

[378] Nous reviendrons plus bas, p. 291-ss, sur les qualités morales, intellectuelles et rhétoriques qui caractérisent l'archétype de l'intellectuel païen qui se dégage des portraits d'Eunape. Pour un aperçu de ces qualités, voir les commentaires de R. Goulet dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* vol. 1, *Introduction et prosopographie*, *op. cit.*, p. 186-188.

ἀξιόλογον) des intellectuels païens dont il fait le portrait. Plus précisément, l'objet de son discours biographique porte sur les qualités morales et rhétoriques des personnes dont il raconte la vie. Concernant les discours, ce ne sont pas les discours eux-mêmes qui intéressent Eunape (leur contenu), mais la manière dont ils sont prononcés, à savoir les qualités rhétoriques du philosophe, du sophiste, ou du médecin en question.

La référence à Xénophon, qui ouvre les *Vies de philosophes et de sophistes*, permet également à Eunape de mentionner une première fois la finalité morale de l'ouvrage, qui sera réaffirmée par la suite à plusieurs reprises[379]. La parenthèse ouverte par Eunape à propos de l'exemplarité de Xénophon fait écho, en effet, à la volonté d'Eunape de présenter à ses lecteurs, à travers ses *Vies*, un modèle de vie exemplaire à imiter. Tout comme Xénophon, par ses exemples, engendrait des stratèges (ἐγέννα στρατηγοὺς τοῖς ὑποδείγμασιν), parmi lesquels Alexandre le Grand, de même Eunape, par les exemples qu'il fournit à travers ses *Vies*, souhaite engendrer des hommes vertueux.

4.3.2.2 La dimension exemplaire du discours biographique

Le discours biographique a pour objectif de présenter un modèle à suivre, car l'imitation du modèle permet de grandir dans la vertu, ce qu'Eunape précise dans la deuxième partie du prologue, rendant explicite la dimension exemplaire du récit biographique[380]. Dans la deuxième partie du prologue, Eunape présente dans un premier temps les auteurs qui, avant lui, ont raconté la vie des hommes qui furent philosophes[381]. Et le prologue se termine sur une tentative de périodisation de l'histoire de la philosophie qui permet notamment à Eunape de justifier le fait de commencer son ouvrage par la vie de Plotin[382]. Entre ces deux parties, Eunape ouvre une parenthèse sur la portée morale de son entreprise biographique, précisant à cette occasion la finalité de son entreprise biographique[383]. C'est à partir de ce passage que nous présenterons la

---

[379] Voir, en particulier, Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, II, 10-14 (4, 8 – 5, 6) ; XXIII, 8 (97, 20-24) et XXIII, 20 (100, 1-4).

[380] Sur le but des *Vies de philosophes et de sophistes*, à savoir « exposer un idéal de vie philosophique et religieux », voir O. D'Jeranian, « Introduction », dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, *op. cit.*, p. 14. Sur le caractère exemplaire de la biographie collective d'Eunape, qui propose à travers son ouvrage des modèles pour le lecteur, voir M. Becker, « Depicting the Character of Philosophers: Traces of the Neoplatonic Scale of Virtues in Eunapius' Collective Biography », *art. cit.*, p. 252-254 ; *Eunapios aus Sardes. Biographien über Philosophen und Sophisten. Einleitung, Übersetzung, Kommentar*. Stuttgart, F. Steiner, 2013, p. 57-68.

[381] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, II, 1-9 (2, 14 – 4, 7).

[382] *Ibid.*, II, 15-17 (5, 7 – 6, 3). Sur la périodisation de l'histoire proposée par Eunape dans le prologue, voir R. Goulet, « Eunape et ses devanciers : à propos de *Vitae sophistarum* p. 6.4-17 G. », *Greek, Roman and Byzantine* Studies, vol. 20, n° 2, 1979, p. 161-172.

[383] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, II, 10-14 (4, 8 – 5, 6).

dimension exemplaire des vies présentées par Eunape, et la finalité de son ouvrage : donner en exemple et transmettre pour imitation un certain nombre de modèles de comportement. Le but d'Eunape est de transmettre ce qu'il a appris afin que les lecteurs suivent ces exemples et se dirigent eux-mêmes vers les modèles présentés par Eunape :

> Et moi je consigne ces informations en vue du souvenir, en voyant bien que certains faits nous ont peut-être échappé, mais que d'autres ne nous ont pas échappé. Cependant, tout en apportant une grande attention et un grand zèle pour obtenir une histoire continue et circonscrite avec exactitude de la vie des hommes les meilleurs en philosophie et en rhétorique, si ensuite je n'obtiens pas ce que j'ai désiré, j'aurai fait la même expérience que ceux qui aiment d'un amour furieux et enflammé. Ceux-ci en effet, en voyant leur bien-aimée en personne et cette beauté qui les glace quand elle se manifeste, baissent la tête, du fait qu'ils n'ont pas la force de regarder l'objet de leur quête et qu'ils en sont éblouis. Mais s'ils voient une sandale de cette personne, un collier ou une boucle d'oreille, ayant repris confiance grâce à cet objet, ils laissent leur âme affronter la vision et fondent devant le spectacle, supportant et se contentant de voir les symboles de la beauté plutôt que la beauté elle-même. Moi aussi, je me suis lancé dans cette entreprise littéraire, <estimant qu'il convenait que> ne soit pas passé sous silence – et par jalousie – tout ce que <j'ai appris> ou bien par la tradition orale, ou bien par mes lectures, ou bien grâce aux enquêtes menées auprès des hommes de mon temps, mais, pour autant que cela était possible, que celui qui s'est prosterné devant les portiques et les portails de la vérité [puisse] transmettre [cet enseignement] à ceux qui plus tard voudront l'écouter ou pourront le suivre en visant la beauté suprême[384].

[384] *Ibid.*, II, 10-14 (4, 8 – 5, 6) : Καὶ ταῦτά γε εἰς μνήμην ἐγὼ τίθεμαι, τοῦτο συνορῶν, ὅτι τὰ μὲν ἔλαθεν ἴσως ἡμᾶς, τὰ δὲ οὐκ ἔλαθεν. ἐκείνου δὲ καίπερ πολλὴν ποιούμενος φροντίδα καὶ σπουδήν, τοῦ συνεχῆ καὶ περιγεγραμμένην εἰς ἀκρίβειαν ἱστορίαν τινὰ λαβεῖν τοῦ φιλοσόφου καὶ ῥητορικοῦ βίου τῶν ἀρίστων ἀνδρῶν, εἶτα οὐ τυγχάνων τῆς ἐπιθυμίας, ταὐτόν τι τοῖς ἐρῶσιν ἐμμανῶς καὶ περιφλέκτως ἔπαθον. καὶ γὰρ ἐκεῖνοι, τὴν μὲν ἐρωμένην αὐτὴν ὁρῶντες καὶ τὸ περίψυκτον ἐν τῷ φαινομένῳ κάλλος, κάτω νεύουσιν, ὃ ζητοῦσιν ἰδεῖν ἐξασθενοῦντες καὶ περιλαμπόμενοι· ἐὰν δὲ πέδιλον αὐτῆς ἢ πλόκιον ἢ ἐλλόβιον ἴδωσιν, ἐκείνῳ καταθαρσοῦντες, τὴν ψυχήν τε τῇ ὄψει προσαφιᾶσι καὶ κατατήκονται πρὸς τῷ θεάματι, τὰ σύμβολα τοῦ κάλλους μᾶλλον ἢ τὸ κάλλος ὁρᾶν ἀνεχόμενοι καὶ στέργοντες. κἀγὼ πρὸς ταύτην ἐξώρμησα τὴν γραφήν, ὅσα ἢ κατὰ ἀκοήν, ἢ κατὰ ἀνάγνωσιν, ἢ κατὰ ἱστορίαν τῶν κατ' ἐμαυτὸν ἀνθρώπων <κατέμαθον, πρέπον ἡγούμενος> μὴ παρελθεῖν σιωπῇ καὶ βασκάνως, ἀλλ', εἰς ὅσον οἷόν τε ἦν, ἀληθείας πρόθυρα καὶ πύλας προσκυνήσαντα, παραδοῦναι τοῖς μετὰ ταῦτα ἢ βουλομένοις ἀκούειν ἢ δυναμένοις ἀκολουθεῖν πρὸς τὸ κάλλιστον.

Le premier objectif exprimé par Eunape dans ce passage est la mémoire du passé (εἰς μνήμην). Il s'agit de transmettre avec exactitude (ἀκρίβειαν) la vie des hommes les meilleurs en philosophie et en rhétorique (τοῦ φιλοσόφου καὶ ῥητορικοῦ βίου τῶν ἀρίστων ἀνδρῶν). Eunape confirme ici l'objet de son entreprise biographique, ainsi que sa posture, rappelée ici par l'exactitude (ἀκρίβειαν) et la vérité (ἀληθείας) qu'il vise dans la transmission des vies de philosophes et de sophistes. La transmission de ces informations, dont Eunape rappelle ici la triple provenance (tradition orale, lectures d'Eunape et témoignage d'Eunape lui-même), n'est pas, cependant, le seul objectif exprimé ici par Eunape.

Le deuxième objectif, plus important encore, est de transmettre à ceux qui le souhaitent le récit de ces vies pour qu'ils puissent suivre l'exemple de ces philosophes et de ces sophistes et viser eux-mêmes la beauté suprême (ἀκολουθεῖν πρὸς τὸ κάλλιστον), c'est-à-dire la beauté du mode de vie idéal présenté par Eunape. Eunape compare ici la composition, puis la lecture de son récit biographique à l'expérience de ceux qui aiment d'un amour furieux et enflammé (ταὐτόν τι τοῖς ἐρῶσιν ἐμμανῶς καὶ περιφλέκτως ἔπαθον). Ceux-ci, en effet, sont incapables de regarder la beauté de la personne qu'ils aiment en face, et se contentent de regarder un objet appartenant à cette personne. De la même manière, les *Vies* d'Eunape peuvent être considérées comme des image ou des symboles de la beauté (τὰ σύμβολα τοῦ κάλλους), par contraste avec la beauté elle-même (τὸ κάλλος), c'est-à-dire la beauté des vies décrites, ou, plus probablement, la beauté du mode de vie idéal décrit par Eunape à travers cette série de portraits qu'il propose au lecteur[385].

Eunape reprend cette métaphore de l'image dans un autre passage pour comparer cette fois biographie et peinture, le portrait du biographe, comme celui du peintre, cherchant avant tout la ressemblance. Ce passage intervient au sein de la critique par Eunape de l'ouvrage biographique de Jamblique à propos d'Alypius, que nous avons déjà mentionné plus haut (p. 282) :

> Il semble en vérité qu'il soit advenu à l'admirable Jamblique ce qui advient aux peintres qui représentent de jeunes beautés, lorsqu'ils désirent faire don de quelque chose qui

[385] Sur cette idée, voir P. Cox Miller, « Strategies of Representation in Collective Biography: Constructing the Subject as Holy », dans T. Hägg et Ph. Rousseau (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, *op. cit.*, p. 213.

> leur est propre à leur peinture : ils gâchent totalement la ressemblance du portrait, si bien qu'en même temps ils pèchent contre le modèle et contre la beauté[386].

La critique d'Eunape à l'égard de Jamblique montre par contraste l'objectif du biographe lorsqu'il écrit la vie d'un homme illustre : présenter au lecteur un portrait (εἶδος) le plus ressemblant (ὁμοιώσεως) possible au modèle (τοῦ παραδείγματος), c'est-à-dire à la beauté elle-même (τοῦ κάλλους). Ce passage fait clairement écho à l'extrait du prologue que nous sommes en train de commenter, et fait explicitement référence à la biographie comme image d'un modèle que le biographe souhaite offrir à l'imitation du lecteur, comme on l'a vu également dans le prologue. Et même s'il n'y a pas de référence explicite au *Banquet* de Platon, on peut voir dans cet extrait un écho du discours de Diotime : la contemplation des belles choses sensibles devant mener, finalement, à la contemplation de la beauté intelligible et du Beau en soi[387].

Pour Eunape, le récit biographique des hommes les meilleurs doit conduire le lecteur à l'imitation du modèle décrit. On peut même dire, avec Eunape, que le philosophe idéal se caractérise par son imitation d'un modèle. Ainsi, Eunape, au moment de présenter la formation philosophique de Chrysanthe, évoque un certain nombre de modèles imités par son maître :

> […] celui-ci se livra alors à la connaissance des dieux et à la sagesse dont s'occupaient Pythagore et tous ceux qui ont cherché à imiter Pythagore : Archytas l'ancien et Apollonius de Tyane, ainsi que ceux qui ont vénéré Apollonius, tous ces [philosophes] qui en apparence avaient un corps et étaient des hommes[388].

La formation philosophique de Chrysanthe implique de poursuivre un certain nombre de cours (ἀκρόασιν), complétés par la pratique d'un certain nombre d'exercices (μελέτην), ce qui montre la double dimension théorique et pratique du mode de vie philosophique[389]. Mais sa

---

[386] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, V, 32 (17, 19-24) : ἀλλ' ἔοικεν ὁ θαυμάσιος Ἰάμβλιχος ταὐτὸν πεπονθέναι τοῖς γραφικοῖς, οἳ τοὺς ἐν ὥρᾳ γράφοντες, ὅταν χαρίσασθαί τι παρ' ἑαυτῶν εἰς τὴν γραφὴν βουληθῶσιν· τὸ πᾶν εἶδος τῆς ὁμοιώσεως διαφθείρουσιν, ὥστε ἅμα τε τοῦ παραδείγματος ἡμαρτηκέναι καὶ τοῦ κάλλους.
[387] Platon, *Banquet*, 209d-212a (passage cité et commenté longuement plus haut, p. 115-ss).
[388] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, XXIII, 8 (97, 20-24) : […] ἐντεῦθεν ἀφῆκεν αὑτὸν ἐπὶ θεῶν γνῶσιν, καὶ σοφίαν ἧς Πυθαγόρας τε ἐφρόντιζεν καὶ ὅσοι Πυθαγόραν ἐζήλωσαν, Ἀρχύτας τε ὁ παλαιός καὶ ὁ ἐκ Τυάνων Ἀπολλώνιος, καὶ οἱ προσκυνήσαντες Ἀπολλώνιον, οἵτινες σῶμά τε ἔδοξαν ἔχειν καὶ εἶναι ἄνθρωποι.
[389] *Ibid.*, XXIII, 6 (97, 6-10).

connaissance de Platon et d'Aristote est complétée par sa connaissance des dieux (θεῶν γνῶσιν) et de la sagesse de Pythagore (σοφίαν ἧς Πυθαγόρας τε ἐφρόντιζεν) et des pythagoriciens. Dans cet extrait, ce sont les pythagoriciens qui cherchent à imiter Pythagore (ὅσοι Πυθαγόραν ἐζήλωσαν). Mais en réalité, comme nous l'avons vu dans l'ouvrage de Jamblique consacré au mode de vie pythagoricien, les philosophes néoplatoniciens, à l'image de Chrysanthe, cherchent également à imiter ces modèles pythagoriciens. En précisant les modèles poursuivis par Chrysanthe et le modèle (Pythagore) poursuivi par les pythagoriciens, Eunape appuie sur l'importance des modèles dans la formation philosophique.

Eunape, dans la suite de son portrait de Chrysanthe, nous donne un autre exemple de modèle suivi par le philosophe néoplatonicien, montrant une fois encore l'importance des modèles dans le cheminement du philosophe :

> C'est ainsi qu'il était dans tout son comportement, soit qu'il fît une réincarnation du Socrate de Platon, soit qu'il se fût conformé à son image grâce à une émulation et une imitation qui remontaient à son enfance[390].

Dans cet extrait, qui introduit l'exposé, par Eunape, de la sagesse socratique de Chrysanthe[391], ce dernier est considéré par Eunape soit comme la réincarnation de Socrate (ἢ πρὸς τὸν Πλατωνικὸν Σωκράτην ἀναπεφυκώς), soit comme une copie conforme à l'image de Socrate. Cette deuxième hypothèse renvoie à l'objectif de la biographie collective d'Eunape : susciter l'émulation et l'imitation (ζῆλον καὶ μίμησιν) des lecteurs, afin qu'ils se conforment (συνεσχηματισμένος) à l'image des modèles présentés. De la même manière que Socrate est un modèle auquel Chrysanthe se conforme depuis l'enfance, de même, Chrysanthe et les intellectuels dont Eunape fait le portrait doivent être à leur tour un modèle pour les lecteurs d'Eunape.

4.4 Un modèle de vie exemplaire

4.4.1 L'archétype idéal de l'intellectuel païen

Les *Vies de philosophes et de sophistes* ont pour objectif, comme on vient de le voir, de présenter au lecteur un modèle de comportement, un *exemplum* à suivre pour mener soi-même

---

[390] Ibid., XXIII, 20 (100, 1-4) : Ἦν δὲ τὸ πᾶν ἦθος τοιοῦτος, ἢ πρὸς τὸν Πλατωνικὸν Σωκράτην ἀναπεφυκώς, ἢ κατά τινα ζῆλον καὶ μίμησιν ἐκ παιδὸς αὐτῷ γενομένην ἐς ἐκεῖνον συνεσχηματισμένος.
[391] *Ibid.*, XXIII, 20-35 (100, 1 – 102, 14).

une vie philosophique. Ainsi, R. Goulet mentionne la transmission, par Eunape, d'un « archétype idéal de l'intellectuel païen »[392]. Mais cet archétype ou cet *exemplum* ne correspond pas, comme dans la *Vie de Plotin* ou dans la vie de Proclus, à l'exemple d'une seule vie. La biographie collective écrite par Eunape de Sardes permet en effet à l'auteur de présenter un type de philosophe ou d'intellectuel païen idéal à partir de l'ensemble des portraits rédigés[393]. Pour R. Goulet, « l'ensemble de ces biographies est comme le reflet diffracté d'un même intellectuel idéal »[394]. Et en effet, Eunape ne propose pas dans cet ouvrage un éloge de chaque vie, mais du mode de vie idéal que la succession de portraits, d'exemples et de contre-exemples, de louanges et de critiques permet de construire, au fil des pages et des portraits présentés[395] : « Par conséquent, même si les héros d'Eunape n'ont pas atteint individuellement la perfection, on peut dégager de l'ensemble de ses *Vies* le portrait d'un sophiste ou d'un philosophe idéal, d'un intellectuel selon le cœur d'Eunape »[396].

4.4.2 Exemples et contre-exemples

Ce qui importe, en effet, pour Eunape, ce n'est pas tant la glorification de tel ou tel philosophe, mais la mise en valeur d'un type de vie idéal que l'ensemble des vies permet de dessiner, à partir des qualités décrites (c'est le rôle des *exempla*) mais aussi des défauts révélés par l'auteur dans sa description des philosophes et des sophistes[397]. Pour prendre un exemple, le portrait

---

[392] R. Goulet, « Introduction », dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* vol. 1, *op. cit*., p. 388.

[393] Sur l'incidence du genre littéraire (biographie collective) sur la manière de poursuivre la finalité de l'ouvrage (présenter au lecteur un *exemplum* à imiter), voir P. Cox Miller, « Strategies of Representation in Collective Biography: Constructing the Subject as Holy », *art. cit*., p. 221-222 et p. 229 ; R. Goulet, « Introduction », dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* vol. 1, *op. cit*., p. 109-110 et p. 379 ; M. Becker, « Depicting the Character of Philosophers: Traces of the Neoplatonic Scale of Virtues in Eunapius' Collective Biography », *art. cit*., p. 251. La biographie collective justifie, de ce fait, la présence parallèle de louanges et de critiques, le mode de vie idéal n'étant pas illustré par une seule vie. On retrouve ce phénomène, et la présence de critiques parfois assez dures, dans la biographie collective de Damascius. Sur cet usage de la biographie collective chez Damascius, voir D. O'Meara, « Patterns of Perfection in Damascius' "Life of Isidore" », *art. cit*., p. 87.

[394] R. Goulet, « Les intellectuels païens dans l'Empire chrétien selon Eunape de Sardes », *art. cit*., p. 15.

[395] Sur la présence de louanges et de critiques dans les *Vies* d'Eunape, voir les commentaires de R. Goulet, dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* vol. 1, *Introduction et prosopographie*, *op. cit*., p. 109-110.

[396] *Ibid.*, p. 379. Sur ce point, et pour une description de l'archétype de l'intellectuel idéal, voir R. Goulet, « Histoire et mystère. Les vies de philosophes de l'Antiquité tardive », *art. cit.*, p. 238-239.

[397] M. Becker, quant à lui, suggère que le modèle de ce philosophe idéal décrit par Eunape dans cette biographie collective pourrait être Chrysanthe. Ce serait par rapport à ce modèle qu'Eunape jugerait les différents personnages dont il décrit la vie par ailleurs. Sur cette position, voir M. Becker, « Depicting the Character of Philosophers: Traces of the Neoplatonic Scale of Virtues in Eunapius' Collective Biography », *art. cit*., p. 251-252. La lecture du portrait proposé par Eunape de son maître ne comporte en effet aucun critique, et recense au contraire toutes les qualités du philosophe, Chrysanthe faisant

d'Ablabius permet à Eunape de décrire, en creux, le modèle idéal qu'il a en tête lorsqu'il écrit ses *Vies*[398]. Ainsi, dès le début de ce portrait, Eunape insiste sur les origines familiales médiocres d'Abalabius, par contraste avec la grande majorité des intellectuels décrits, dont l'origine aristocratique est la norme[399] : « Ablabius qui mit en œuvre le meurtre était d'une descendance des plus obscures et ses origines familiales ne dépassaient pas un niveau médiocre et vil »[400]. De même, le récit de la mort d'Ablabius, commandée par Constance, le successeur de Constantin, permet à Eunape d'insister sur les défauts d'Ablabius, qui fait ici encore figure de contre-modèle : il mène une vie d'opulence (διέτριβεν ἐν ἀφθόνοις), qui contraste avec la simplicité du mode de vie de Chrysanthe[401], par exemple, et Eunape le décrit comme étant plein d'orgueil et exalté dans ses pensées (μέγα φρονῶν καὶ τῇ γνώμῃ διηρμένος), par opposition à la discrétion de l'action politique de Chrysanthe[402], ou au comportement d'Aidésius de Cappadoce, sociable et proche du peuple[403].

Un deuxième passage montre également la façon dont Eunape véhicule, à travers le portrait de contre-modèles, un mode de vie philosophique idéal. Evoquant, au cours d'une digression, les différentes catégories de personnes pratiquant la philosophie (φιλοσοφούντων ἕτερα ἄττα γένη)[404], Eunape critique ouvertement ceux dont la pratique de la philosophie est un fonds de commerce (οἷς τοῦ φιλοσοφεῖν ἡ συγγένεια κέρδος ἦν)[405] :

> Ils passaient la plus grande partie de leur temps en procès dans des tribunaux, comme Socrate le long du Portique du Roi. C'était leur façon de mépriser les richesses et de marquer leur aversion pour l'or. De fait, pour eux, la philosophie c'était [porter] le petit manteau grossier, c'était faire mémoire de Sosipatra et avoir à la bouche [le nom] d'Eustathe, mais ce qui était visible c'étaient des sacoches épaisses et remplies de petits livres et ces sacoches ressemblaient au chargement de plusieurs chameaux. Et ils avaient

---

partie des intellectuels possédant l'ensemble des vertus, y compris les vertus théurgiques, comme le précise également M. Becker (p. 245-248). Sur la clairvoyance de Chrysanthe, voir Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, XXIII, 10 (98, 2-5) : « On aurait dit de fait qu'il voyait l'avenir davantage qu'il ne prédisait le futur, tant il examinait toutes choses et les comprenait comme s'il fréquentait les dieux et vivait dans leur compagnie ».

398 Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, VI, 19-31 (22, 14 – 24, 23).

399 Sur la noble naissance de Chrysanthe, par exemple : *Ibid.*, XXIII, 3 (96, 19-24).

400 *Ibid.*, VI, 19 (22, 14-16) : Ἀβλαβίῳ τῷ τὸν φόνον ἐργασαμένῳ γένος ἦν ἀδοξότατον καὶ τὰ ἐκ πατέρων τοῦ μετρίου καὶ φαύλου ταπεινότερα.

401 *Ibid.*, XXIII, 29 (101, 9-16).

402 *Ibid.*, XXIII, 18 (99, 17-25).

403 *Ibid.*, VIII, 5 (59, 21-26).

404 *Ibid.*, VI, 97 (37, 29-30).

405 *Ibid.*, VI, 97 (37, 30 – 38, 1).

> une connaissance tout à fait précise de ces livres, lesquels ne se rapportaient à aucun des anciens philosophes, mais c'étaient des testaments et leurs copies et des contrats <d'achat> et de ventes, ainsi que toute [la paperasse] qu'a coutume de célébrer le mode de vie misérable qui tend vers le malheur de l'égarement et du désordre[406].

Dans cet extrait marqué par l'ironie, Eunape critique les philosophes apparents, qui, pensant imiter Socrate, portent un manteau grossier (τὸ τριβώνιον), revêtant ainsi l'apparence extérieure du philosophe[407], et passent leur temps dans les tribunaux, imitant en cela Socrate, lui-même condamné à mort par le tribunal d'Athènes. Mais la raison qui les y conduit est toute autre, comme la suite du texte le précise, et le vêtement qu'ils portent n'est qu'une apparence. Loin de défendre le mode de vie philosophique, loin de mépriser les richesses (περιεφρόνησαν χρήματα) et d'abhorrer l'or (κατεστύγησαν χρυσίον), attitude qui correspond, effectivement, au comportement du philosophe idéal[408], il s'agit, pour eux, de poursuivre un mode de vie dirigé par l'appât du gain. Et en effet, les livres qu'ils transportent ne sont pas les écrits des philosophes, mais des testaments, des contrats d'achat et de vente, grâce auxquels ils espèrent gagner de l'argent. C'est ce mode de vie poursuivi par l'homme d'argent qu'Eunape décrit comme un mode de vie misérable qui tend vers le malheur de l'égarement et du désordre (ὁ πρὸς τὴν πλανωμένην καὶ ἄτακτον ἄτην ἐπικλίνων βίος)[409].

---

[406] *Ibid.*, VI, 98-100 (38, 1-14) : τὰ πλεῖστα δὲ ἐν δικαστηρίοις, ὥσπερ ὁ Σωκράτης περὶ τὴν τοῦ βασιλέως στοάν, ἐκινδύνευον· οὕτω περιεφρόνησαν χρήματα καὶ κατεστύγησαν χρυσίον. ἦν γοῦν αὐτοῖς φιλοσοφία, τὸ τριβώνιον καὶ τὸ μεμνῆσθαι Σωσιπάτρας, καὶ τὸν Εὐστάθιον διὰ στόματος φέρειν, τὰ δὲ ἐν τοῖς ὁρωμένοις σακκία τε ἁδρὰ καὶ ὑπόμεστα βιβλιδίων, καὶ ταῦτα ὡς ἂν ἄχθος εἶναι καμήλων πολλῶν. καὶ ἐξηπίσταντό γε πάνυ ἀκριβῶς τὰ βιβλία· καὶ ταῦτά γε ἦν εἰς οὐδένα φέροντα τῶν παλαιῶν φιλοσόφων, ἀλλὰ διαθῆκαί τε καὶ ἀντίγραφα τούτων, καὶ συμβόλαια καὶ <περὶ ὠνῶν καὶ> περὶ πράσεων, καὶ ὅσα ὁ κακοδαίμων καὶ ὁ πρὸς τὴν πλανωμένην καὶ ἄτακτον ἄτην ἐπικλίνων βίος ἐπαινεῖν εἴωθεν.

[407] Sur le manteau grossier comme reflet du mode de vie : *Ibid.*, VI, 46 (28, 5-12) ; VII, 45 (51, 1-4). Eustathe, philosophe, tente de persuader le roi de Perse de se défaire des attributs extérieurs de sa royauté et de prendre le manteau grossier du philosophe ; par contraste, l'arrogance de Maxime, critiquée par Eunape, est reflétée par le vêtement élégant qu'il porte.

[408] Sur le mépris des richesses et des biens extérieurs, par opposition au véritable bien, voir, notamment, *Ibid.*, VI, 59 (30, 10-18) ; VI, 76 (33, 23 – 34, 1) ; VII, 12-14 (44, 3-18) ; XXIII, 29 (101, 9-16). Sur le fait que le mode de vie philosophique est le plus souvent caractérisé par la pauvreté, voir aussi *Ibid.*, VII, 56-57 (53, 13-25). L'excellence (*aretê*) recherchée par le philosophe idéal est d'ordre intellectuel et non matériel (pouvoir, richesse), comme le rappelle à juste titre R. Goulet dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* vol. 1, *Introduction et prosopographie*, *op. cit*., p. 150.

[409] Traditionnellement, la vie politique et la vie d'argent sont deux types de vie qui se distinguent de la vie philosophique, et à ces trois types de vie correspondent trois types d'homme : le philosophe, l'homme politique et l'homme d'argent. Cette distinction se trouve notamment chez Platon, *République*, IX, 581a-c, mais aussi chez Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 3. Platon oppose spécifiquement le philosophe à l'homme d'argent, ami du profit et de l'argent, à plusieurs reprises : *République*, 580d11-581a ; *Lois*, VIII, 831c4-e2 et 870a-c5.

Ce passage reflète également, par contraste, la dimension pratique du mode de vie philosophique idéal : contrairement aux philosophes apparents, qui se contentent de faire mémoire de Sosipatra (τὸ μεμνῆσθαι Σωσιπάτρας), philosophe dont Eunape fait par ailleurs le portrait, et d'avoir à la bouche le nom d'Eustathe (τὸν Εὐστάθιον διὰ στόματος φέρειν), autre philosophe dont Eunape fait également le portrait, les véritables philosophes mettent en pratique le mode de vie philosophique prôné et exemplifié par les philosophes en question. Comme dans le cas du manteau grossier, qui ne suffit pas à faire d'une personne un véritable philosophe, de même, la référence, dans le discours, à un véritable philosophe (comme c'est le cas de Sosipatra et d'Eustathe), ne fait pas de cette personne un philosophe authentique. Et en effet, ce ne sont pas les discours, mais les actes des philosophes qu'Eunape transmet et offre comme modèle à ses lecteurs, comme nous l'avons vu plus haut (p. 280-ss).

Pour Eunape, le type de vie idéal est tourné vers les dieux, et non vers les richesses terrestres, comme le mode de vie de Sosipatra le montre[410], ainsi que celui d'Antonin, le fils de Sosipatra, dont le portrait suit directement cette critique des philosophes apparents, et qui, par opposition aux hommes mauvais (τοὺς φαύλους) dont Eunape vient de décrire le mode de vie, fait partie des hommes bons (τοὺς ἀγαθοὺς) dont Eunape veut transmettre les actions remarquables[411]. Or, ce portrait met clairement en évidence sa parenté avec le divin (τὴν τοῦ θείου συγγένειαν), son mépris du corps et des plaisirs corporels (σώματός τε περιφρονήσας καὶ τῶν περὶ τοῦτο ἡδονῶν ἀπολυθείς), et sa pratique de la sagesse (σοφίαν ἐπιτηδεύσας). A la description d'un contre-modèle s'oppose la description d'un modèle de conduite et de vie que le lecteur est invité à imiter. Exemples et contre-exemples sont ainsi présentés ensemble par Eunape pour mettre en valeur un modèle de conduite idéal que le lecteur doit reconstruire lui-même et mettre en pratique dans sa propre vie.

4.4.3 Les qualités du philosophe idéal

De la lecture des *Vies de philosophes et de sophistes* se dégage un certain nombre de qualités, de valeurs et de modèles de comportement que R. Goulet a décrits de manière très précise[412].

---

[410] Sur ce point, voir Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, VI, 86 (36, 2-6) : « Comme Maxime était tombé par terre bouche bée et reconnaissait ouvertement que Sosipatra était une déesse, elle dit : "Relève-toi mon enfant ; les dieux t'aiment, si toi tu regardes vers eux et ne penches pas vers les richesses terrestres et périssables" ».

[411] *Ibid.*, VI, 101-102 (38, 14 – 39, 1).

[412] Sur les normes et valeurs mises en avant par Eunape à travers les vies de philosophes et de sophistes, et sur l'idéal intellectuel païen proposé par Eunape dans son ouvrage, voir les commentaires de R. Goulet dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* vol. 1, *Introduction et prosopographie*, *op. cit.*, p. 149-157 et p. 377-393.

Nous nous contenterons donc d'en rappeler ici les principaux aspects, en sachant que nous reviendrons, dans le prochain chapitre, sur un aspect précis de ce philosophe idéal, en nous intéressant plus particulièrement aux occupations des philosophes néoplatoniciens liées au soin et à la fuite du corps.

Dans sa présentation de l'intellectuel idéal, proche du modèle socratique[413], R. Goulet distingue trois types de qualités (physiques, morales et intellectuelles ou professionnelles) que l'on retrouve à la fois chez les philosophes, les sophistes et les médecins présentés par Eunape.

Tout d'abord, les qualités physiques qui caractérisent l'intellectuel païen idéal selon Eunape sont la beauté, une grande taille, un beau timbre de voix, la fraicheur corporelle, la santé, la résistance physique et la longévité. A ces qualités proprement physiques s'ajoutent des qualités extérieures telles que la noblesse des origines et, parfois, la richesse associée à cette origine aristocratique, bien que celle-ci ne soit pas nécessaire et que son absence puisse être compensée par d'autres qualités supérieures[414].

Les qualités intellectuelles ou professionnelles sont étroitement liées à la profession exercée par les intellectuels païens décrits. Ainsi, l'intellectuel païen idéal possède une excellente mémoire, il se caractérise par la perspicacité dans l'étude des textes philosophiques, la facilité à s'adapter à son interlocuteur, l'aisance dans l'improvisation d'un discours et l'élégance du style. Ces qualités de l'intellectuel païen idéal sont très proches des qualités rhétoriques valorisées par Eunape du fait de sa formation, et sont attendues non seulement des sophistes, mais aussi des philosophes. L'intégration de ces qualités dans la description du philosophe idéal reflète en effet l'importance grandissante de la rhétorique dans le discours philosophique et le rapprochement progressif entre les deux professions, à partir de la seconde sophistique[415].

---

[413] *Ibid.*, p. 381-385.

[414] La liste de ces qualités physiques et des qualités intellectuelles que nous allons présenter ensuite est donnée par R. Goulet : *Ibid.*, p. 386-389.

[415] Sur le rapport entre philosophie et sophistique, et sur l'idéal philosophique d'Eunape, qui implique une capacité à s'exprimer en public et un certain niveau d'éloquence, liés au degré d'assimilation au divin et particulièrement présent chez les hommes divins, voir O. D'Jeranian, « Introduction », dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, *op. cit.*, p. 25-27. Pour une présentation générale de la rhétorique dans l'Empire, voir L. Pernot, *La rhétorique dans l'Antiquité*, *op. cit.*, chapitre VI, p. 170-263. Sur les liens étroits entre philosophie et rhétorique dans la seconde sophistique, voir L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, vol. 2, *op. cit.*, p. 493-498 ; G. W. Bowersock, « Philosophy in the Second Sophistic », dans G. Clark, T. Rajak (eds.), *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 157-170 ; R. Fowler, « The Second Sophistic », dans Gerson L. P. (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 100-114 ; L. Pernot, « La seconde sophistique et l'Antiquité tardive », *Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, vol. 19, n° 1, 2006, p. 30-44, en particulier p. 37-39. Malgré l'opinion courante, issue de la critique platonicienne de la rhétorique et de l'opposition traditionnelle, depuis le *Gorgias*, entre philosophes et rhéteurs, les sophistes étudient et

Enfin, les qualités morales et le statut d'homme divin caractérisent par-dessus tout l'intellectuel païen idéal selon Eunape. De manière générale, le mode de vie philosophique idéal est caractérisé par le soin de l'âme[416], dont le but est l'élévation de l'âme vers le divin[417]. Pour atteindre ce but, différents moyens apparaissent : la pratique de la vertu[418], qui rend l'âme imperturbable et lui donne force et vigueur[419] ; les exercices spirituels, qui sont avant tout intellectuels (étude, écriture, lecture et commentaire de texte)[420], mais aussi physiques (marche et autres exercices corporels)[421] ; et les pratiques religieuses et théurgiques mises en œuvre, non par tous mais par un grand nombre des personnages décrits (prière, rites et cultes à mystères, sacrifices)[422]. Dans sa présentation de l'intellectuel païen, R. Goulet insiste particulièrement sur la dimension religieuse du mode de vie philosophique et le caractère divin du sage idéal[423].

---

pratiquent la philosophie, et les deux professions sont plus proches qu'il n'y paraît. Le platonisme et la figure de Platon sont particulièrement importants dans la seconde sophistique, qui annonce, au Ier-IIe siècle ap. JC le lien étroit qui se poursuivra dans l'Antiquité tardive. Les *Vies de philosophes et de sophistes* d'Eunape de Sardes sont la parfaite illustration de cette proximité entre philosophes et sophistes dans l'Antiquité tardive. De même, l'*Histoire philosophique* de Damascius montre la proximité intellectuelle et sociale des philosophes et des sophistes dans les cercles néoplatoniciens d'Alexandrie et d'Athènes (voir plus bas, p. 314-ss, la partie consacrée à cet ouvrage).

[416] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, VI, 86 (35, 26 – 36, 6) ; VI, 97-101 (37, 27 – 38, 18).

[417] *Ibid.*, V, 26 (16, 9-14) ; VI, 35 (25, 11-18) ; VIII, 9 (60, 14-18) ; XXIII, 9 (97, 24 – 98, 2) ; XXIII, 49 (105, 2-4).

[418] *Ibid.*, V, 4-5 (12, 8-20) ; VI, 102 (38, 18 – 39, 1).

[419] *Ibid.*, VII, 50 (52, 1-5) ; VII, 56-57 (53, 11-25) ; XXIII, 53-54 (105, 13-23).

[420] *Ibid.*, IV, 5 (7, 18-23) ; VII, 64 (54, 28-30).

[421] *Ibid.*, V, 13 (13, 22 – 14, 1) ; VIII, 5 (59, 21-26) ; XXIII, 7 (97, 10-11) ; XXIII, 30-32 (101, 16-28).

[422] *Ibid.*, V, 6-7 (12, 21 – 13, 2) ; V, 13 (13, 22 – 14, 1) ; VI, 6 (19, 16-20) ; VI, 32 (24, 24 – 25, 1) ; VI, 55-75 (29, 19 – 33, 22) ; VI, 85-86 (35, 21 – 36, 6) ; VI, 102-103 (38, 18 – 39, 6) ; VI, 105 (39, 9-14) ; VI, 109 (40, 7-11) ; VII, 72 (56, 9-14) ; XXIII, 29 (101, 9-16) ; XXIII, 49-50 (105, 2-9). Sur le fait que tous les philosophes présentés ne sont pas des hommes divins, et que la pratique théurgique, en particulier, ne soit pas conçue systématiquement comme une voie privilégiée pour s'élever vers le divin, voir R. Chiaradonna, « Teaching Philosophy in the 4th Century : Julian and the so-called School of Pergamon », *art. cit*. Pour R. Chiaradonna, le débat entre Porphyre et Jamblique sur la double voie pour s'élever hors du monde sensible et vers le divin est encore vivant (sur ce débat, voir note 81 p. 29 et note 149 p. 219). Les *Vies de philosophes et de sophistes* d'Eunape de Sardes présentent un portrait contrasté de la dimension théurgique et rituelle de la philosophie néoplatonicienne après Jamblique. Ce contraste peut s'expliquer par le genre littéraire, la biographie collective permettant précisément de montrer la diversité des choix de vie, proprement philosophiques, ou bien théurgiques. La querelle entre Maxime, Chrysanthe et Eusèbe de Myndes sur le lien entre philosophie et théurgie exprime parfaitement cette diversité d'opinions représentées dans les *Vies* d'Eunape : *Vies de philosophes et de sophistes*, VII, 15 (44, 19-24) ; VII, 17 (45, 3-7) et VII, 25 (46, 11-13). Pour Maxime et Chrysanthe, la théurgie fait partie du mode de vie philosophique. Pour Eusèbe de Myndes, ce n'est pas le cas. L'objet de ses discours sont les réalités intelligibles et les pratiques théurgiques sont des pratiques de charlatans. Eusèbe de Myndes représente ici un courant rationaliste, qui minimise la valeur de la théurgie et s'oppose au courant initié par Jamblique et suivi par la plupart des philosophes décrits par Eunape.

[423] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* vol. 1, *Introduction et prosopographie*, *op. cit*., p. 389-393. Sur les croyances et les pratiques religieuses de la micro-société d'intellectuels païens décrite par Eunape dans les *Vies*, voir aussi p. 335-376. Sur la dimension divine du philosophe, et le

Parmi les personnages décrits, Eunape en présente certains comme de véritables hommes divins, parmi lesquels Plutarque d'Athènes, Jamblique, Chrysanthe, Julien de Cappadoce, Aristide et Prohérésius. Ces philosophes et sophistes témoignent de la finalité du mode de vie philosophique idéal, à savoir l'assimilation au divin, qui peut être atteinte par la pratique des vertus et/ou la pratique théurgique. Les marques de vénération et d'adoration liées au caractère divin des personnes décrites sont particulièrement présentes dans la description de celles-ci par Eunape (effroi, vénération, émerveillement et stupeur, silence)[424], ainsi que les dons, prodiges et miracles liés au statut d'homme divin (lévitation, clairvoyance, prédiction, divination à partir du spectre, oracles)[425].

4.4.4 Un modèle de vie néoplatonicien

Dans cette dernière section consacrée aux *Vies de philosophes et de sophistes*, j'aimerais poser la question de l'appartenance philosophique du modèle de vie idéal présenté par Eunape dans cette série de portraits contrastés. Pour certains commentateurs, en effet, les *Vies* d'Eunape ne sont pas prises en compte parmi les biographies néoplatoniciennes[426]. Pour répondre à cette question, et justifier l'insertion de cette biographie collective à notre corpus de texte, je m'appuierai sur la lecture d'un article de M. Becker consacré aux traces de l'échelle néoplatonicienne des vertus dans le texte d'Eunape[427]. La comparaison effectuée par M. Becker

---

parallèle avec les autres vies de philosophes de l'Antiquité tardive, voir aussi R. Goulet, « Les vies de philosophes de l'Antiquité tardive », *art. cit.*, p. 41-59.

[424] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, VI, 61 (30, 26 – 31, 3) ; VI, 65 (31, 15-18) ; VI, 67-68 (31, 24 – 32, 8) ; VI, 74 (33, 12-16) ; VI, 86 (35, 26 – 36, 6) ; VI, 117 (41, 19-28) ; VII, 16 (44, 24 – 45, 3) ; VII, 33 (48, 9-14) ; VII, 38 (49, 19-23).

[425] *Ibid.*, V, 8 (13, 2-8) ; V, 10 (13, 10-13) ; V, 12-15 (13, 18 – 14, 11) ; V, 17-21 (14, 17 – 15, 20) ; VI, 58 (30, 4-10) ; VI, 66 (31, 18-23) ; VI, 76-79 (33, 23 – 34, 13) ; VI, 107-108 (39, 22 – 40, 6) ; VI, 116 (41, 16-19) ; VII, 23-24 (46, 1-11) ; VII, 29-31 (47, 1 – 48, 3) ; VII, 68 (55, 13-22) ; VI, 96 (37, 18-26) ; XXIII, 9-10 (97, 24 – 98, 5) ; XXIII, 17-19 (99, 11-25) ; XXIII, 49 (105, 2-4).

[426] D. O'Meara, « Patterns of Perfection in Damascius' "Life of Isidore" », *art. cit.*, p. 87 ; A. Linguiti, « The Neoplatonic Doctrine of the Grades of Virtue », dans Ch. Pietsch (ed.), *Ethik des Antiken Platonismus*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2013, p. 137-138. Aucun des deux commentateurs ne mentionne les *Vies* d'Eunape dans leur liste des biographies témoignant de l'échelle des vertus néoplatoniciennes. Les quatre vies mentionnées par D. O'Meara et A. Linguiti sont celles de Porphyre (*Vie de Plotin*), de Jamblique (*Sur le mode de vie pythagoricien*), de Marinus (*Vie de Proclus*) et de Damascius (*Histoire philosophique*). De même, H. J. Blumenthal n'intègre pas non plus les *Vies de philosophes et de sophistes* d'Eunape de Sardes à sa liste des biographies de philosophes néoplatoniciens écrites par un néoplatonicien : H. J. Blumenthal, « Marinus' *Life of Proclus*: Neoplatonist Biography », *art. cit.*, p. 469-470. Blumenthal exclut Eunape de cette liste parce qu'il n'est pas philosophe de profession (il est en effet sophiste de profession), mais seulement sympathisant (il suit en effet les cours de Chrysanthe, philosophe de profession, quant à lui).

[427] M. Becker, « Depicting the Character of Philosophers: Traces of the Neoplatonic Scale of Virtues in Eunapius' Collective Biography », *art. cit.*, p. 221-258. Le chapitre suivant confirmera l'intérêt d'inclure les *Vies de philosophes et de sophistes* dans la liste des biographies néoplatoniciennes, les

entre les *Vies* d'Eunape et la *Vie de Proclus* par Marinus montre non seulement la connaissance, par Eunape, des différents degrés de l'échelle des vertus néoplatoniciennes, mais aussi le fait qu'Eunape les intègre implicitement dans les portraits qu'il fait des philosophes et des sophistes[428]. M. Becker note à juste titre l'insistance d'Eunape sur les vertus politiques et théurgiques, et la moindre importance des vertus purificatrices et contemplatives[429]. De plus, M. Becker insiste sur le fait qu'Eunape serait plutôt favorable à l'échelle des vertus jambliquéenne, c'est-à-dire une forme de néoplatonisme qui met les vertus théurgiques au-dessus des autres vertus, ce qui correspond effectivement au mode de vie idéal que nous venons de décrire[430].

Deux faits biographiques viennent confirmer la connaissance et l'intérêt marqué d'Eunape pour le néoplatonisme. Tout d'abord, le récit d'Eunape nous apprend qu'il fut initié aux mystères d'Eleusis au cours de ses années d'études à Athènes[431]. Deuxième point remarquable : Eunape est formé à la philosophie néoplatonicienne par Chrysanthe, qui faisait partie de l'école de Jamblique[432]. Eunape a donc une connaisance très précise de la philosophie néoplatonicienne, bien qu'il ne soit pas philosophe de profession, et le caractère néoplatonicien de cet ouvrage est difficile à écarter, comme nous le verrons à propos du rapport des philosophes au corps[433].

Conclusion

Dans les *Vies de philosophes et de sophistes*, Eunape de Sardes présente au lecteur une série de portraits permettant de découvrir le milieu intellectuel païen dans lequel il vit et dont il est l'héritier. Philosophes, sophistes et médecins se succèdent et permettent également de reconstruire, avec Eunape, le type idéal de l'intellectuel païen. En effet, si Eunape prétend

---

occupations liées au soin et à la fuite du corps présentes dans les textes biographiques de notre corpus se retrouvant également dans les *Vies* d'Eunape.

[428] Pour M. Becker, le caractère implicite de cette présence de l'échelle des vertus néoplatonicienne est dû à l'utilisation du genre littéraire biographique pour traduire et transmettre des doctrines philosophiques complexes : *Ibid*., p. 249-254.

[429] *Ibid*., p. 248-249.

[430] *Ibid*.., p. 250-251.

[431] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, VII, 28 (46, 27 – 47, 1). Sur cette initiation aux Mystères d'Eleusis, voir R. Goulet, « Notes complémentaires », dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, vol. 2, *op. cit*., notes 1 et 2, p. 216-217.

[432] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, VI, 6 (19, 16-20) ; XXIII, 34-35 (102, 4-14) ; XXIII, 31-32 (101, 20-28).

[433] Sur les références récurrentes d'Eunape à Platon, voir R. Penella, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D. Studies in Eunapius of Sardis*, *op. cit*., p. 147-149. R. Penella note également, concernant le passage consacré à la mélancolie de Porphyre, des échos assez forts aux *Ennéades* de Plotin et à l'œuvre de Porphyre, ce qui montre une connaissance par Eunape des ouvrages néoplatoniciens (p. 148).

adopter une posture objective, souhaitant transmettre de la manière la plus neutre possible les informations biographiques reçues de la tradition écrite et orale, ainsi que les informations qu'il a lui-même collectées au cours de son existence, on distingue néanmoins dans son texte la présence de jugements de valeur, louanges et critiques se succédant au fil des pages en fonction de l'adéquation ou de l'inadéquation de tel ou tel portait au modèle de vie et aux qualités de l'intellectuel païen idéal. L'objet de la biographie collective rédigée par Eunape relève en effet d'un choix effectué par Eunape : il s'agit de mettre en évidence les actions vertueuses des hommes et des femmes de valeur, et de donner en exemple au lecteur leurs belles actions. La dimension exemplaire du discours biographique apparaît ainsi rapidement, Eunape souhaitant, à travers ces *Vies*, susciter l'émulation et l'imitation d'un mode de vie idéal, que l'on soit philosophe, sophiste ou médecin[434].

La succession d'exemples et de contre-exemples proposée par Eunape permet en effet de reconstruire l'archétype idéal de l'intellectuel païen, exemple à suivre et à mettre en œuvre par le lecteur. L'étude du prologue, en particulier, nous a permis de dégager l'objet et la finalité de l'ouvrage d'Eunape, que l'auteur décrit explicitement à différentes reprises. Nous avons vu, également, à partir des études déjà effectuées sur les *Vies* d'Eunape, quelles sont les qualités de l'intellectuel païen idéal, dont le mode de vie est largement influencé par la philosophie néoplatonicienne. A la suite de M. Becker, nous défendons en effet l'idée selon laquelle Eunape propose, tout au long de ses *Vies*, un ou des modèles de vie néoplatoniciens, les différentes voies d'accès au divin étant représentées, à travers cette biographie collective, par différents personnages. La prise en compte de ce texte dans notre corpus est d'autant plus intéressante qu'elle présente une série de portraits témoignant de la diversité du mode de vie néoplatonicien, et ses variantes possibles.

[434] Notre objectif étant d'étudier le mode de vie philosophique, nous n'avons pas pris le temps de présenter les différences qui existent entre le mode de vie des sophistes ou le mode de vie des médecins. La comparaison de ces différents portaits et la mise en évidence des points communs et des différences entre ces portraits seraient l'enjeu d'un autre travail, comme nous le préciserons dans la conclusion de notre thèse.

5. Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*

Le récit de la vie de Proclus, rédigé par Marinus à la fin du Ve siècle, est avant tout un éloge funèbre, suivant de ce fait les conventions de la rhétorique de l'éloge, et mettant ainsi en avant les qualités propres à Proclus et, plus généralement, au sage néoplatonicien. Nous verrons, à la suite des études de H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, la dimension rhétorique de ce texte[435]. Le deuxième élément que nous souhaitons mettre en avant, c'est la manière dont Marinus construit au fil du texte l'image du sage néoplatonicien, à savoir l'image d'un homme divin. Marinus propose en effet, à travers son portrait de Proclus, le récit d'une vie exemplaire reflétant la théorie néoplatonicienne des degrés de vertus et montrant également l'importance, dans l'école d'Athènes, de la théurgie et des pratiques religieuses. Enfin, nous verrons que le discours biographique de Marinus présente un exemple concret du mode de vie philosophique idéal, exemplifié par Proclus tout au long de sa vie.

5.1 Un éloge funèbre : posture d'auteur et objectif du discours biographique

Marinus, disciple et successeur de Proclus à la tête de l'école néoplatoniciene d'Athènes, raconte la vie de son maître dans un discours intitulé *Proclus ou sur le bonheur* (Πρόκλος ἢ περὶ εὐδαιμονίας), discours prononcé entre avril et mai 486, une année après la mort de Proclus[436]. Le texte qui nous est parvenu est donc une version écrite de ce discours[437], qui nous renseigne à la fois sur la vie de Proclus et celle de Marinus[438], ainsi que sur l'école d'Athènes

---

[435] H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, *op. cit.*, p. IX-CLXIV.

[436] *Ibid.*., p. XLI-XLII. La date de composition du discours de Marinus peut être déduite d'un passage dans lequel Marinus évoque une éclipse ayant eu lieu autour de l'anniversaire de la mort de Proclus : « Or, Proclus est mort le 17 avril 485, et l'éclipse que Marinus attend se produisit le 19 mai 486. Marinus a donc écrit ce discours entre ces deux dates, probablement pour le premier anniversaire de la mort de Proclus, le 17 avril 486 » (p. XLII). La célébration des scholarques importants d'une école est un événement traditionnel, dont le but est, notamment, de présenter un modèle à l'imitation. Le but du discours de Marinus, ici, est de rendre vertueux ses collègues et ses étudiants. Sur la célébration des anniversaires de Socrate et Platon par Plotin à Rome, voir aussi Porphyre, *Vie de Plotin*, 2, 37-43.

[437] A noter que le texte qui nous est parvenu a été transmis dans un corpus purement rhétorique, en tant que discours d'éloge, et non dans un corpus de textes philosophiques. A noter également qu'il a existé une version en vers épique (hexamètre dactylique de type homérique) de cet éloge funèbre, dont il ne subsiste aucun fragment, sinon une mention dans la *Souda*. Sur ce point, voir G. Agosti, « La Vita di Proclo di Marino nella sua redazione in versi. Biografia e poesia nella scuola Neoplatonica », *CentoPagine*, vol. 3, 2009, p. 30-46.

[438] La *Vie d'Isidore* de Damascius est une source d'informations complémentaires sur la vie de Proclus et Marinus. Pour une biographie de Proclus, et le détail des sources qui permettent de reconstituer ces éléments biographiques, voir C. Luna et A. Ph. Segonds, « Proclus de Lycie », dans R. Goulet (*ed.*), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 5b, *op. cit.*, p. 1548-1551 ; H.-D. Saffrey et L. Westerink, « Introduction », dans Proclus, *Théologie platonicienne*, vol. 1, *op. cit.*, p. IX-XXVI ; Ch. Wildberg, « Proclus of Athens: A Life », dans P. D'Hoine (ed.), *All from One. A guide to Proclus*, Oxford, Oxford

au Ve siècle[439]. Néanmoins, la valeur historique du texte de Marinus n'est pas l'objectif prioritaire de l'auteur[440], qui souhaite avant tout faire l'éloge de son maître. C'est à lui, en tant que successeur de Proclus à la tête de l'école d'Athènes, de faire son éloge, un type de discours rhétorique tout à fait codifié qui a pour but de rappeler la grandeur de la personne dont on fait l'éloge et dans lequel on trouve des éléments biographiques[441]. Dans les premières lignes du texte, Marinus présente en effet cette tâche comme un devoir (ὀφείλοντα) du disciple (τῶν ὁμιλητῶν) envers son ancien maître :

> En effet, je crains même qu'il ne soit impie que moi seul, parmi ses disciples, je me taise et ne rapporte pas, selon mes forces, la vérité à son sujet, alors que peut-être, plus que les autres, j'ai le devoir de parler[442].

Marinus, en tant que nouveau diadoque de l'école d'Athènes, se trouve face à un dilemme : d'un côté, il affirme, dans les premières lignes de son discours, ne pas être à la hauteur de la tâche qu'il entreprend, car il n'a pas les moyens naturels et la capacité de bien parler requis

---

University Press, 2016, p. 1-20. L'article de Ch. Wildberg met en évidence les détails qui révèlent qui est Proclus de manière plus humaine, en enlevant toute la dimension rhétorique du discours de Marinus. Pour une biographie de Marinus, et le détail des sources qui permettent de reconstituer ces éléments biographiques, voir H.-D. Saffrey, « Marinus de Néapolis », dans R. Goulet (*ed.*), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 4, De Labéo à Ovidius, Paris, CNRS Editions, 2005, p. 281-283 ; H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, *op. cit.*, p. IX-XXVIII.

[439] Sur la vie intellectuelle et l'organisation de l'école néoplatonicienne à Athènes au Ve siècle, voir R. Lamberton, « The Schools of Platonic Philosophy of the Roman Empire: The Evidence of the Biographies », *art. cit.*, p. 448-453 ; M. Di Branco, *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano. Con un'appendice su « Atene immaginaria » nella letteratura bizantina*, Florence, Leo S. Olschki, 2006, p. 116-157 ; E. J. Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, *op. cit.*, p. 77-118 ; M. Cambron-Goulet, « Commentaire et convivialité chez Marinus », dans Ch. Delattre et *al*. (eds.), *Pragmatique du commentaire : Mondes anciens, mondes lointains*, Turnhout, Brepols, 2018, p. 227-244. Ces quelques études montrent bien la valeur documentaire de la biographie de Proclus, qui permet de reconstituer, au-delà de la dimension rhétorique du discours de Marinus, l'atmosphère et la manière d'enseigner dans l'école d'Athènes au Ve siècle.

[440] Sur la valeur historique de la *Vie de Plotin* et de la *Vie de Proclus*, voir M. Edwards, « Introduction », dans *Neoplatonic Saints. The lives of Plotinus and Proclus by their students*, Liverpool, Liverpool University Press, 2000, p. XXXIV-XXXIX. Pour M. Edwards, l'objectif de Porphyre et de Marinus est d'abord de raconter une histoire et de montrer une manière de vivre philosophique. Malgré tout, ces deux textes apportent une quantité d'informations biographiques et historiques sur la vie des personnes qui apparaissent dans le récit de Porphyre et Marinus, ainsi que sur le contexte scolaire dans lequel ils évoluent.

[441] Sur la dimension rhétorique du texte de Marinus, voir H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, *op. cit.*, p. XLI–LXIX.

[442] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 1, 25-28 : δέδοικα γὰρ μὴ οὐδὲ ὅσιον ᾖ μόνον ἐμὲ τῶν ὁμιλητῶν σιωπᾶν καὶ μὴ τὰ ἀληθῆ περὶ αὐτοῦ κατὰ δύναμιν ἱστορεῖν, καίτοι πρὸ τῶν ἄλλων ἴσως ὀφείλοντα φθέγγεσθαι· Pour rappel, nous utilisons l'édition et la traduction de H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2002.

pour retracer la vie de Proclus (τὴν παρασκευὴν καὶ τὴν ἐν τῷ λέγειν δύναμιν τῶν ἀναγράφειν ὀφειλόντων τὸν ἐκείνου βίον)[443]. Dans une première phrase empreinte de modestie, lieu commun de l'exorde[444], Marinus oppose ainsi la grandeur d'âme et les autres mérites de Proclus (τὸ μέγεθος τῆς ψυχῆς ἢ τὴν ἄλλην ἀξίαν) à sa nullité en matière de discours (τὴν ἐμὴν ἐν τοῖς λόγοις οὐδένειαν). Mais d'un autre côté, Marinus exprime le sentiment de devoir raconter la vie de Proclus. Ce devoir revêt un caractère quasiment religieux, puisqu'il compare sa conduite vis-à-vis de Proclus à la conduite de ceux qui viennent faire des offrandes aux dieux, chacun offrant selon ses moyens un taureau, une chèvre, ou un grain d'encens[445]. Pour Marinus, il serait donc impie (οὐδὲ ὅσιον) de ne pas faire le récit de Proclus, qu'il désigne ici non comme un dieu, mais comme un sage (ἀνδρὶ σοφῷ)[446]. Ainsi, de la même manière que dans le cadre des rites, chacun offre selon ses moyens, Eunape racontera la vie de Proclus selon ses forces (κατὰ δύναμιν).

On peut également noter que Marinus précise dans cet extrait que son discours rapportera la vérité au sujet de son maître (τὰ ἀληθῆ περὶ αὐτοῦ ἱστορεῖν). Comme Eunape de Sardes au début des *Vies de philosophes et de sophistes*[447], Marinus présente ainsi dans le premier paragraphe l'objectif biographique de son discours (raconter la vie de Proclus), et rappelle à nouveau le critère de vérité appliqué au choix des éléments biographiques rapportés :

> Pour toutes ces raisons, j'ai jugé bon de m'employer de toutes façons à exposer un petit nombre des avantages, en vérité infinis, que posséda le philosophe durant sa vie, et, en général, un petit nombre des faits que l'on a rapportés à son sujet d'une manière véridique[448].

L'objet du discours de Marinus est bien la vie de Proclus (τῷ βίῳ), qu'il souhaite exposer (συγγράφειν) de manière véridique (ἀληθῶς). Cet extrait permet de préciser une première fois l'objet du discours biographique de Marinus : ce dernier ne souhaite pas présenter la doctrine de Proclus, mais ses vertus, désignées ici par le terme πλεονεκτημάτων, traduit par le terme

---

[443] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 1, 1-9.
[444] H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Notes complémentaires », dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, *op. cit.*, note 7, p. 55 et note 10, p. 56. L'exorde est la première partie de l'éloge rhétorique.
[445] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 1, 9-21.
[446] Sur l'impiété du disciple qui refuserait d'écrire la vie de son maître, voir aussi Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, I, 2 (1, 5-11).
[447] *Idem*.
[448] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 1, 33-37 : Ἐκ τούτων ἁπάντων καθεῖναι πάντως ἐμαυτὸν ἐδοκίμασα εἰς τὸ συγγράφειν ἔνια τῶν τοῦ φιλοσόφου μυρίων ὅσων ἐν τῷ βίῳ πλεονεκτημάτων καὶ ὅλως τῶν περὶ αὐτὸν ἀληθῶς ἱστορημένων.

« avantages ». Ce terme, que l'on peut également traduire par « excellences » ou « vertus »[449], met ainsi en évidence l'objet du discours de Marinus, ainsi que la supériorité de Proclus, dont les avantages sont infinis (μυρίων)[450]. Une fois encore, on retrouve un lieu commun de l'exorde (le sujet est trop vaste pour pouvoir être épuisé), Marinus indiquant ne transmettre qu'un certain nombre (ἕνια) de ces avantages en réalité infinis (μυρίων)[451].

Dans l'introduction à l'édition et à la traduction française de la vie de Proclus, H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds présentent en détail la tradition rhétorique dans laquelle s'intègre le discours de Marinus, rappelant non seulement les règles qui codifient le genre de l'éloge funèbre, plus particulièrement telle qu'il est défini par Ménandre le Rhéteur, mais aussi comment Marinus, dans son discours, a inséré les différents *topoi* et la structure de ce type de discours rhétorique[452]. En effet, on retrouve dans le texte de Marinus les éléments ou *topoi* suivants : γένος (famille : patrie et famille) ; γένεσις (naissance) ; φύσις (nature : qualités physiques et qualités de l'âme) ; τροφή, ἀνατροφή (petite enfance) ; παιδεία (éducation) ; ἐπιτηδεύματα (métier, caractère) ; πράξεις et ἀρεται (actions et vertus) ; τύχη (biens octroyés par la fortune) ; τελευτή et μετά τὴν τελευτήν (mort et événements qui l'ont suivie)[453]. De même, Marinus suit la structure rhétorique de l'éloge : exorde[454] ; annonce du plan[455] ; corps du discours (exposé des *topoi*)[456] et péroraison[457]. Pour H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, la présence d'un épilogue concernant les écrits de Proclus à la fin du discours de Marinus pourrait relever d'une inscription du

---

[449] Comme le précise la suite du texte, structuré, précisément, selon les différents degrés de vertus possédés par Proclus : *Ibid.*, 3, 1-7 (passage cité et commenté plus bas, p. 303-ss).
[450] Comme le précise également la suite du texte, de tous les hommes célèbres, Proclus a été l'homme le plus heureux (εὐδαιμονέστατον), le superlatif montrant la supériorité de Proclus en ce domaine (*Ibid.*, 2, 5-7).
[451] Sur ce lieu commun littéraire, voir H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Notes complémentaires », dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, *op. cit.*, note 11, p. 62.
[452] H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, *op. cit.*, p. XLI–LXIX. Sur la structure de l'éloge rhétorique, voir note 108 p. 213.
[453] Sur les *topoi* de l'éloge rhétorique et leur présence dans le discours de Marinus, voir H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, *op. cit.*, p. XLIII-XLVII et p. LII-LXVI ; L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, vol. 1, *op. cit.*, p. 153-178.
[454] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 1.
[455] *Ibid.*, 2, 1 – 3, 7.
[456] *Ibid.*, 3-33.
[457] *Ibid.*, 34. Sur la structure de l'éloge suivie par Marinus, voir H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, *op. cit.*, p. XLVIII-LXIX. Sur le plan du discours de Marinus, la manière dont il suit le schéma de l'éloge et la manière dont il intègre les *topoi* de l'éloge dans le corps du discours, voir le tableau proposé par H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, *Ibid.*., p. XCVIII-C.

discours dans le genre biographique[458]. Mais la principale variation de Marinus par rapport à la rhétorique de l'éloge est l'intégration, dans le corps du discours, au moment de traiter des différents *topoi* de l'éloge, des différents degrés de vertus néoplatoniciennes, faisant ainsi de Proclus un modèle de vertus néoplatonicien.

5.2 Un modèle de vertus néoplatonicien

A la suite de l'exorde que nous venons de commenter[459], la deuxième partie du discours de Marinus correspond à l'annonce du plan, et permet à Marinus de préciser l'objet ainsi que la structure du corps de son discours[460]. Dans l'annonce du plan, Marinus souligne en effet à quel point Proclus a été heureux[461]. Marinus y annonce également la division du discours selon les différents degrés de vertus, confirmant ainsi l'importance des vertus dans le bonheur de Proclus et dans le mode de vie philosophique[462]. On a donc, dans cette deuxième partie, deux informations importantes concernant le mode de vie philosophique exemplifié par Proclus, modèle de l'homme sage : le but de ce mode de vie, à savoir le bonheur parfait ; et le moyen pour atteindre ce but, à savoir la pratique des vertus, dont Marinus présente ici sept degrés. La présentation des différents degrés de vertus permet également à Marinus de mettre en évidence le zèle religieux de Proclus et de construire l'image d'un homme divin.

5.2.1 Le bonheur de Proclus, fil rouge du discours biographique

Tout d'abord, Marinus introduit l'annonce du plan de son discours en rappelant le point de départ de ce dernier, à savoir le bonheur de Proclus :

> Je ne commencerai pas mon discours de la manière habituelle aux orateurs, qui développent leur discours dans un ordre déterminé, sujet après sujet, mais c'est le bonheur de cet homme bienheureux que je poserai comme fondation la plus appropriée, je pense, à mon discours. Je pense, en effet, que de tous les hommes célèbres depuis longtemps, il a été le plus heureux. Le plus heureux, dis-je, non pas du seul bonheur des sages, même s'il a spécialement possédé celui-ci au plus haut degré, ni en ce sens que

---

[458] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 38. Sur cette hypothèse, voir par H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, *op. cit.*, note 4, p. LXVI
[459] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 1.
[460] *Ibid.*, 2,1 – 3, 7. Concernant l'annonce du plan, deuxième partie du discours de Marinus, voir H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Notes complémentaires », dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, *op. cit.*, note 13, p. 62-64.
[461] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 2.
[462] *Ibid.*, 3, 1-7.

la seule vertu lui suffisait pour mener une vie bonne, ni non plus de cette prospérité que célèbre la multitude, même si, là encore, elle lui a été amplement fournie par la Fortune plus qu'à nul autre (en effet, il était abondamment pourvu de tout ce que l'on nomme les biens extérieurs) – mais j'entends parler d'une sorte de bonheur parfait, à quoi absolument rien ne manque, composé de ces deux premiers bonheurs ensemble[463].

Pour Marinus, le bonheur (τὴν εὐδαιμονίαν) de Proclus est la fondation (κρηπῖδα) de son discours. Il justifie ainsi la liberté qu'il va prendre, dans le plan de son discours, avec les règles du discours rhétorique[464]. Si l'on retrouve, dans le discours de Marinus, les différents *topoi* de l'éloge funèbre, Marinus annonce ici qu'il ne va pas traiter ces différents sujets (τοῖς κεφάλαια) de la vie de Proclus selon l'ordre établi (ἐν τάξει), mais suivra, comme annoncé dans les lignes suivantes, les différents degrés de vertus qui ont permis à Proclus d'acquérir le bonheur parfait (τελείαν εὐδαιμονίαν).

Dans ce passage, en vue de caractériser le bonheur de Proclus, Marinus distingue trois types de bonheur : le bonheur des sages (τὴν τῶν σοφῶν εὐδαιμονίαν), lié aux biens de l'intellect, le bonheur de l'homme vertueux (εὐζωΐαν), lié à l'exercice de la vertu (τῆς ἀρετῆς) et le bonheur de l'homme ordinaire (εὐποτμίαν), lié à la possession des biens extérieurs ou corporels (τοῖς ἔξωθεν ἀγαθοῖς)[465]. Cette distinction entre trois types de bonheur dérive de la distinction aristotélicienne entre trois types de biens : les biens de l'intellect, les biens de l'âme, et les biens du corps[466]. Pour Marinus, le bonheur parfait de Proclus consiste dans la possession des deux premiers types de bonheur, et c'est ce bonheur parfait que le discours de Marinus va détailler en suivant l'ordre des différents degrés de vertus néoplatoniciens.

---

[463] *Ibid.*, 2 : Ἄρξομαι δὲ τοῦ λόγου οὐ τὸν εἰωθότα τρόπον τοῖς λογογράφοις, τοῖς κατὰ κεφάλαια τὸν λόγον ἐν τάξει μεθοδεύουσιν, ἀλλὰ τὴν εὐδαιμονίαν τοῦ μακαρίου ἀνδρὸς κρηπῖδα, οἶμαι, πρεπωδεστάτην τῷ λόγῳ θήσομαι. καὶ γὰρ οἶμαι αὐτὸν εὐδαιμονέστατον γεγονέναι ἀνθρώπων τῶν ἐν μακρῷ τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ τεθρυλημένων, οὐ κατὰ μόνην λέγω τὴν τῶν σοφῶν εὐδαιμονίαν, εἰ καὶ τὰ μάλιστα ταύτην διαφερόντως ἐκέκτητο, οὔθ' ὡς αὐτῷ τὰ τῆς ἀρετῆς εἶχεν αὐτάρκως πρὸς εὐζωΐαν, οὐδ' αὖ πάλιν τὴν πρὸς τῶν πολλῶν ὑμνουμένην εὐποτμίαν, εἰ καὶ αὐτὴ πάλιν ἐκ τύχης αὐτῷ εὖ παρεσκεύαστο, εἴπερ τῳ ἄλλῳ ἀνθρώπων (κεχορήγητο γὰρ ἀφθόνως ἅπασι τοῖς ἔξωθεν λεγομένοις ἀγαθοῖς)· τελείαν δέ τινα βούλομαι καὶ πάντῃ ἀνελλιπῆ ἐξ ἀμφοτέρων ἐκείνων εὐδαιμονίαν συνεστῶσαν εἰπεῖν.

[464] Sur ce point, voir H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Notes complémentaires », dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, *op. cit.*, notes 14 et 15 p. 64.

[465] Sur ces trois types de bonheur : *Ibid.*, notes 1, 3, 5 et 8 p. 65-67.

[466] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I 5, 1095b14-1096a5.

5.2.2 Structure du discours et classification des vertus néoplatoniciennes

Selon H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, dont l'introduction met clairement en évidence l'idéalisation de celui dont on raconte la vie, Marinus « a voulu composer un éloge visant à l'édification, en montrant que Proclus a été suprêmement heureux parce qu'il a pratiqué parfaitement toutes les vertus »[467]. Il y a bien un double aspect de la vie de Proclus telle qu'elle est racontée par Marinus : d'un côté elle répond aux caractéristiques de l'éloge. Mais d'un autre côté, cet éloge a une visée édifiante, c'est-à-dire qu'il a pour but d'instruire l'auditeur ou le lecteur et d'exercer sur lui une influence, en lui donnant un modèle à suivre. C'est la visée édifiante de cet éloge sur laquelle nous aimerions insister maintenant, en revenant sur la composition du discours de Marinus[468].

Certes, le récit de la vie de Proclus suit les règles de la tradition rhétorique de l'éloge : par sa structure, d'une part, mais également par les différents *topoi* auxquels Marinus a recours. Mais l'étude de ces *topoi* permet également de comprendre la visée édifiante du discours de Marinus. Parmi ces *topoi*, il convenait en effet de traiter celui des actions de la personne, suivant, en général, le schéma bien défini des quatre vertus cardinales : prudence ou sagesse (*phronêsis* ou *sophia*), tempérance (*sôphrosunê*), courage (*andreia*) et justice (*dikaiosunê*)[469]. Mais plutôt que de se limiter aux quatre vertus cardinales, Marinus utilise dans son discours la doctrine néoplatonicienne des degrés de vertus, qu'il applique à la vie de Proclus et qui va structurer le corps de son discours, comme l'annonce du plan l'explicite[470] :

> Tout d'abord, donc, après avoir divisé les vertus selon leurs diverses espèces en vertus naturelles, morales, politiques, vertus qui sont au-dessus de celles-là, à savoir vertus purificatrices, contemplatives et vertus que l'on nomme théurgiques, pour ne rien dire de celles qui sont encore plus élevées, comme étant désormais au-delà de la condition humaine, nous commencerons par les vertus proprement naturelles[471].

---

[467] H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, *op. cit.*, p. XLII.

[468] Sur la visée édifiante du discours de Marinus, voir l'article dans lequel nous avons mis en évidence la transmission d'un mode de vie exemplaire comme objectif principal du discours biographique de Marinus et de Grégoire de Nysse : M. Goarzin, « Presenting a Practical Way of Life through Biographical Discourse: The Examples of Gregory of Nyssa and Marinus », *art. cit.*, p. 115-129, en particulier p. 121-124.

[469] H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, *op. cit.*, p. XLV.

[470] *Ibid.*., p. XLVI.

[471] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 3, 1-7 : Πρῶτον δὴ οὖν κατὰ γένη διελόμενοι τὰς ἀρετὰς εἴς τε φυσικὰς καὶ ἠθικὰς καὶ πολιτικάς, καὶ ἔτι τὰς ὑπὲρ ταύτας, καθαρτικάς τε καὶ θεωρητικάς, καὶ τὰς οὕτω δὴ καλουμένας θεουργικάς, τὰς δὲ ἔτι ἀνωτέρω τούτων σιωπήσαντες ὡς καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἤδη τεταγμένας, ἀπὸ τῶν φυσικωτέρων τὴν ἀρχὴν ποιησόμεθα.

Cette hiérarchie des vertus (τὰς ἀρετὰς) divise ainsi le discours de Marinus en six parties distinctes, clairement associées à chaque degré (κατὰ γένη) de vertus identifié par les néoplatoniciens à partir de Plotin[472] : vertus naturelles (τὰς ἀρετὰς φυσικὰς)[473], morales(ἠθικὰς)[474], politiques (πολιτικάς)[475], purificatrices (καθαρτικάς)[476], contemplatives (θεωρητικάς)[477], et théurgiques (θεουργικάς)[478]. Marinus mentionne également ici un septième degré de vertus, qui correspond aux vertus paradigmatiques[479]. Ces vertus, encore plus élevées (τὰς ἀνωτέρω τούτων), ne feront pas l'objet du discours de Marinus, car elles ne relèvent plus de l'humain (ὑπὲρ ἄνθρωπον) mais du divin, et on ne peut pas en parler de manière adéquate. Sur ce dernier degré de vertus, le silence est donc de mise (σιωπήσαντες).

Pourquoi Marinus utilise-t-il cette classification des degrés de vertus pour raconter la vie de Proclus ? La réponse donnée par H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds tient essentiellement compte de la tradition rhétorique de l'éloge dans laquelle le discours s'insère, et se limite donc à une explication littéraire : cette classification donnerait en effet une plus grande unité au discours, et procurerait un effet de gradation ascendante très appréciée dans les éloges[480]. Mais si l'on considère le deuxième aspect de ce discours, à savoir son caractère édifiant, ce choix permet non seulement à Marinus de montrer la cohérence qui existe entre la vie de Proclus et son

---

[472] Pour une étude approfondie de la classification néoplatonicienne des degrés de vertus, et son utilisation par Marinus pour structurer son discours, voir H. J. Blumenthal, « Marinus' *Life of Proclus*: Neoplatonist Biography », *Byzantion*, vol. 54, n° 2, 1984, p. 469-494 ; H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, *op. cit.*, p. LXIX-XCVIII ; L. Brisson, « Le maître, exemple des vertus dans la tradition platonicienne : Plotin et Proclus », *art. cit.*, p. 49-54. L'article de H. J. Blumenthal est particulièrement utile pour comprendre les liens étroits entre le discours de Marinus et les textes de Plotin, Porphyre et Proclus sur les différents degrés de vertu. En outre, la connaissance de la psychologie néoplatonicienne par l'auteur rend l'analyse des différents degrés de vertu très fine, puisque selon l'auteur, chaque degré de vertu correspond aux vertus du corps séparé de l'âme, de l'âme unie au corps, de l'âme séparée du corps, de l'âme qui a rejoint l'intellect, et de l'âme qui se situe au-delà de l'intellect. A chaque degré de vertu correspond en effet un stade de l'ascension de l'âme vers le divin. Sur la postérité du traité 19 de plotin dans le néoplatonisme grec ancien, en Byzance, dans le monde latin, et en terre d'Islam, voir D. O'Meara, « Place, structure, thèmes et postérité du traité », dans Plotin, *Traité 19. Sur les vertus*, *op. cit.*, p. 20-24.
[473] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 3, 8 – 6, 23.
[474] *Ibid.*, 7-13.
[475] *Ibid.*, 14-17.
[476] *Ibid.*, 18-21.
[477] *Ibid.*, 22-25.
[478] *Ibid.*, 26-33.
[479] Sur la nature de ces vertus paradigmatiques, voir H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, *op. cit.*, p. XCIII-XCVIII.
[480] Sur cette explication littéraire de l'utilisation de la doctrine néoplatonicienne des degrés de vertus : *Ibid.*., p. XLVII.

enseignement, cohérence essentielle à la légitimité des philosophes antiques[481], mais cela donne également aux auditeurs et aux lecteurs de la vie de Proclus un modèle de vertu à suivre. Pour faire simplement l'éloge de Proclus, la référence habituelle aux quatre vertus cardinales aurait suffi. Mais pour donner un modèle néoplatonicien de vie bonne à imiter, l'utilisation de l'échelle des vertus néoplatonicienne était davantage pertinente, correspondant au mode de vie idéal véhiculé par Proclus au sein de l'école d'Athènes[482].

Le parallèle entre les études théoriques de Proclus et son mode de vie est explicité par Marinus au chapitre 23, dans lequel il évoque quelques doctrines propres à Proclus :

> Quant à lui, il fut le père de beaucoup de doctrines qui n'avaient pas été reconnues auparavant, relative à l'âme, à l'intellect et à des réalités plus divines encore. […] Celui qui le veut d'ailleurs peut, en examinant de près ses traités, prendre connaissance aussi des autres doctrines qu'il a engendrées (pour l'instant je renonce à en parler pour ne pas allonger outre mesure mon discours, en traitant de chacune d'elles en détail). Et celui qui les lira, reconnaîtra que, dans ce que j'ai rapporté à son sujet, je n'ai dit que la vérité. On en sera encore plus convaincu si on l'a connu, si on a joui de sa vue, si on l'a entendu non seulement dans ses cours, mais encore dans les admirables discours qu'il prononçait en célébrant chaque année les anniversaires de Platon et de Socrate[483].

---

[481] Sur ce point, voir les propos de P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, *op. cit.*, p. 41-42. De plus, comme le rappelle P. Hadot dans ses ouvrages présentant la philosophie antique comme manière de vivre, le discours philosophique est fortement lié à une pratique, à un mode de vie prôné et suivi par telle ou telle école philosophique. Dans un milieu scolaire comme celui des écoles néoplatoniciennes, l'application d'un mode de vie exemplaire de la part du professeur est donc nécessaire pour fonder sa légitimité et valoriser son discours : P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit*.

[482] Sur l'éducation de l'âme proposée par Proclus à travers le cursus d'études néoplatonicien, qui suit les différents degrés de vertus, voir L. Siorvanes, « Proclus' Life, Works and Education of the Soul », dans S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus: from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 43-51. L'auteur présente ce parcours pédagogique à partir d'une liste des œuvres de Proclus. Sur l'ordre de lecture des dialogues de Platon dans le néoplatonisme de l'école d'Athènes, et le lien de cet ordre avec la hiérarchie des degrés de vertus, voir aussi A.-J. Festugière, « L'ordre de lecture des dialogues de Platon au Ve/VIe siècle », *art. cit*. Sur l'éthique de Proclus, et en particulier les vertus du sage néoplatonicien, qui correspondent effectivement aux degrés de vertus utilisés par Marinus pour structurer le corps de son discours, voir R. Chlup, *Proclus. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 235-247.

[483] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 23, 1-17 : Πολλῶν δὲ καὶ αὐτὸς πατὴρ ἐγένετο δογμάτων οὐ πρότερον ἐγνωσμένων, ψυχικῶν τε καὶ νοερῶν καὶ τῶν ἔτι θειοτέρων. […] ἔξεστι δὲ τῷ βουλομένῳ καὶ τοῖς ἄλλοις αὐτοῦ γεννήμασιν ἐντυχεῖν, ἐπεξιόντι ταῖς ἐκείνου πραγματείαις (ἅπερ ἐν τῷ παρόντι λέγειν παρῃτησάμην, ἵνα μὴ ἐπὶ πλέον μηκύνω τὸν λόγον ἐπεκδιηγούμενος ἕκαστα)· ὁ δὲ ἐντυγχάνων εἴσεται ὡς καὶ τὰ πρότερα ἀληθῆ πάντα περὶ αὐτοῦ ἱστόρηται, ἔτι δὲ μᾶλλον, εἴ τις εἶδεν αὐτόν ἐπέτυχέ τε τῆς ἐκείνου θέας ἐξηγουμένου τε ἤκουσε καὶ διεξιόντος λόγους παγκάλους, Πλατώνειά τε καὶ Σωκράτεια κατ' ἐνιαυτὸν ἄγοντος·

Cet extrait confirme tout d'abord le souci de Marinus de s'en tenir aux règles du genre littéraire auquel appartient son discours. Un éloge funèbre n'est pas le lieu, en effet, pour détailler les doctrines originales de Proclus. Marinus insiste en revanche sur la vérité de son récit (τὰ πρότερα ἀληθῆ πάντα περὶ αὐτοῦ ἱστόρηται), faisant écho aux propos tenus dans le premier chapitre de son discours[484]. Mais ce qui justifie la vérité de ce qu'il rapporte, ici, c'est sa conformité avec les traités (ταῖς ἐκείνου πραγματείαις), les cours (ἐξηγουμένου) et les discours (λόγους) de Proclus. Il y a en effet, pour Marinus, une correspondance étroite entre le récit de la vie de Proclus et les propos de Proclus lui-même. Les propos de Marinus, adressés aux élèves de l'école néoplatonicienne d'Athènes une année environ après la mort de Proclus, s'expliquent également par la présence, parmi les auditeurs et les lecteurs de ce texte, d'élèves ayant réellement connu (εἶδεν), vu (ἐπέτυχέ τε τῆς ἐκείνου θέας) et entendu (ἤκουσε) Proclus. En faisant appel au témoignage de ceux qui ont connu Proclus (et c'est également son cas), Marinus renforce son propos. En appuyant ainsi sur la cohérence entre les propos théoriques de Proclus et sa vie, Marinus renforce notamment l'image de modèle de son maître. Par l'exemple de Proclus, Marinus donne aux élèves de l'école d'Athènes un modèle à suivre et à imiter, dans la mesure du possible, dans leur propre vie. Et l'ordre des vertus emprunté par Marinus pour structurer son discours donne au lecteur le moyen privilégié pour suivre ce modèle : la pratique des différents degrés de vertus.

5.2.3 Proclus, figure du sage et de l'homme divin

A la fin de son discours, Marinus rappelle une nouvelle fois la perfection de Proclus dans la pratique des vertus néoplatoniciennes, confirmant l'image de modèle que Marinus donne à Proclus :

> Maintenant donc que nous avons rapidement parcouru les opérations que Proclus a accomplies grâce à sa vertu théurgique et les succès qu'il a ainsi obtenus, et que nous avons montré tout au long dans notre récit qu'il était *un homme parfait en toutes ses vertus*, tel que l'*on n'en a jamais vu* dans toute la durée du temps, mettons désormais un terme à notre discours à son sujet […] En bref, nous avons montré comment, *avec une vertu parfaite*, s'est accomplie l'activité de son âme, *amplement pourvue des* autres *biens* tant divins qu'humains au cours d'*une vie entière*[485].

---

[484] *Ibid.*, 1, 23-28 et 33-37 (passages cités et commentés plus haut).

[485] *Ibid.*, 34, 1-6 : Ἐπιδραμόντες τοίνυν καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς θεουργικῆς αὐτοῦ ἀρετῆς ἐνεργήμασι καὶ εὐτυχήμασι καὶ διὰ πάντα ἄνδρα παρισωμένον ταῖς ἀρεταῖς ἱστορήσαντες, οἷον οὐδεπώποτε ἐν τῷ μακρῷ χρόνῳ ἑωράκασιν ἄνθρωποι, πέρας ἤδη ἐπιθῶμεν τοῖς περὶ αὐτοῦ λόγοις. […] συλλήβδην δὲ

De la même manière que Marinus rappelait, au début de son discours, le bonheur parfait de Proclus, Marinus rappelle ici la perfection de Proclus dans la pratique des vertus (ἀρετὴν τελείαν), que le discours de Marinus, par sa présentation des actions de Proclus, vient de justifier. Marinus, dans son discours sur Proclus, présente ainsi un modèle de perfection dont le corps du discours nous donne un exemple concret. Mais ce modèle n'est pas seulement celui du sage, mais celui d'un homme divin. En effet, pour Marinus, le bonheur parfait de Proclus (τελείαν εὐδαιμονίαν) ne correspond pas au bonheur des sages (τὴν τῶν σοφῶν εὐδαιμονίαν)[486]. De même, ici, la vertu parfaite (ἀρετὴν τελείαν) ne correspond pas à la vertu d'un sage, mais d'un homme divin (*theios anêr*)[487]. Et en effet, les biens de l'âme de Proclus sont divins autant qu'humains (θείοις τε καὶ ἀνθρωπίνοις), selon Marinus. Cette construction, par Marinus, de l'image d'un homme divin, traverse le récit de la vie de Proclus. Ainsi, au chapitre 4, dans sa présentation des vertus naturelles de Proclus, il est dit que ce dernier « aspirait à tout l'ensemble du divin aussi bien que de l'humain » (ἅτε τοῦ ὅλου καὶ παντὸς ὀρεγόμενος θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου)[488]. Le récit de sa naissance, à Byzance, et de sa venue à Xanthos permet également à Marinus de marquer l'origine divine de Proclus[489] : Athéna, déesse tutélaire de Byzance, est décrite comme étant la cause de son existence (τοῦ εἶναι αἰτία)[490]. C'est également Athéna, protectrice de la philosophie, qui le poussera, dans un songe, à l'étude de la philosophie[491]. De même, lorsqu'il quitte Byzance avec ses parents pour vivre à Xanthos, Proclus est alors élevé et éduqué sous la protection d'Apollon[492]. De manière générale, Proclus est donc sous la protection des dieux[493]. De même, le chapitre 7 est entièrement consacré au récit de l'apparition

---

τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τῆς ψυχῆς ἐπιδείξαντες κατ' ἀρετὴν τελείαν προϊοῦσαν καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῖς ἱκανῶς κεχορηγημένην θείοις τε καὶ ἀνθρωπίνοις καὶ ἐν βίῳ τελείῳ. Les passages en italiques sont des citations.

[486] *Ibid.*, 2.

[487] Sur la figure de l'homme divin véhiculée par Marinus dans son discours sur la vie de Proclus, voir Y. Bubloz, « Ascèse et acquisition de pouvoir : la réalisation de l'idéal de l'homme divin chez le philosophe néoplatonicien Proclus », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, vol. 29, n° 2, 2003, p. 125-147 ; J. Dillon, « Holy and not so Holy: On the Interpretation of Late Antique Biography », *art. cit.*, p. 160-161 ; Ch. Wildberg, « Proclus of Athens: A Life », *art. cit.*, p. 1-20.

[488] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 4, 33-34.

[489] *Ibid.*, 6. Sur la naissance de Proclus, son arrivée à Athènes, ses activités théurgiques, et la manière dont tous ces éléments qui parcourent le discours de Marinus participent à la construction de l'image d'un homme divin, voir Ch. Wildberg, « Proclus of Athens: A Life », *art. cit.*, p. 6-12.

[490] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 6, 5-14.

[491] *Ibid.*, 6, 10-11 et 9, 10-11.

[492] *Ibid.*, 6, 15-20.

[493] Voir aussi, notamment, *Ibid.*, 10, 8-10 (les dieux de l'éloquence et de la philosophie, Hermès et Athéna) ; 15, 23-25 ; 23, 17-21.

et du miracle de Télesphore, fils d'Asclépius, qui guérit Proclus d'une grave maladie. Ce chapitre permet à Marinus de confirmer l'amitié de Proclus avec les dieux (θεοφιλὲς)[494]. La dimension religieuse du mode de vie de Proclus est mise en évidence à de nombreuses reprises à travers la mention des signes donnés par les dieux au philosophe (τῷ φιλοσόφῳ θεόθεν τὰ σημεῖα)[495], ainsi que par la mention de ses pratiques religieuses : organisation de banquets sacrés (ταῖς ἱεραῖς αὐτοῦ ἑστιάσεσι)[496], célébration d'un culte (ὀργιάζειν) en l'honneur d'Athéna[497], prosternation quotidienne devant le Soleil[498], actions rituelles et hymnes en faveur de la guérison d'un malade[499], rites apotropaïques, ablutions et autres rites de purification, Orphiques et Chaldaïques, bains de mer[500], activités théurgiques[501], etc[502]. Le chapitre 19 détaille l'attitude de Proclus lors des différentes fêtes religieuses, et sa volonté d'observer rituellement les grandes fêtes de tous les peuples (τὰς παρὰ πᾶσι ἐπισήμους ἑορτὰς)[503]. Ce chapitre, qui présente la position œcuménique de Proclus et son intérêt pour les religions et les cultes traditionnels du monde entier, se termine par cet enseignement de Proclus :

> De fait, notre très pieux héros avait toujours ce mot à la bouche, que le philosophe ne doit pas être le prêtre seulement d'une seule cité ou des cultes traditionnels de certains peuples particuliers, mais qu'il doit être universellement l'hiérophante du monde entier[504].

---

[494] *Ibid.*, 7, 1 et 12.
[495] *Ibid.*, 11, 24-26. Sur la signification de ces signes et leur place dans la philosophie néoplatonicienne, en lien avec la théurgie, voir H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Notes complémentaires », dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, *op. cit.*, note 7, p. 102-103.
[496] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 5, 14-15.
[497] *Ibid.*, 6, 12-13.
[498] *Ibid.*, 10, 36 ; 11, 15-18 ; 22, 35-37.
[499] *Ibid.*, 17, 12-14.
[500] *Ibid.*, 18, 26-34. Marinus précise dans cet extrait, que nous commenterons plus bas, p. 395-397, que ces pratiques rituelles liées à la purification du corps et de l'âme, étaient pratiquées par Proclus nuit et jour (νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν), et jusqu'au couchant de sa vie (ταῖς δυσμαῖς τοῦ βίου).
[501] *Ibid.*, 28.
[502] Sur la personnalité religieuse de Proclus, voir Ch. Wildberg, « Proclus of Athens: A Life », *art. cit.*, p. 12-15. Pour R. Goulet, Proclus est l'archétype du philosophe religieux : R. Goulet, « Les vies de philosophes dans l'Antiquité tardive et leur portée mystérique », *art. cit.*, p. 168-170. Sur la piété des néoplatoniciens, dont Proclus est effectivement l'archétype, voir aussi H.-D. Saffrey, « Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens. De Jamblique à Proclus et Damascius », *art. cit*.
[503] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 19, 15-17. C'est pourquoi, lors de son exil en Asie, il s'initie aux pratiques religieuses de sa terre d'accueil : *Ibid.*, 15, 23-29.
[504] *Ibid.*, 19, 26-30 : καὶ γὰρ πρόχειρον ἐκεῖνο εἶχεν ἀεὶ καὶ ἔλεγεν ὁ θεοσεβέστατος ἀνὴρ, ὅτι τὸν φιλόσοφον προσήκει οὐ μιᾶς τινὸς πόλεως, οὐδὲ τῶν παρ' ἐνίοις πατρίων εἶναι θεραπευτήν, κοινῇ δὲ τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην.

Proclus, hiérophante du monde entier (τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην), n'est pas seulement intéressé de manière théorique par les religions et les cultes traditionnels, mais il intègre dans sa manière de vivre la pratique de ces différents cultes, dont il souhaitait en effet accorder les théologies[505]. Proclus est désigné comme un homme très pieux (ὁ θεοσεβέστατος ἀνὴρ). Plus encore, Proclus, selon les mots rapportés par Marinus, nous enseigne que le philosophe (τὸν φιλόσοφον) doit être prêtre (θεραπευτήν), c'est-à-dire, littéralement, celui qui sert les dieux[506]. Marinus souligne ici la dimension sacerdotale du philosophe, qui n'est pas seulement caratérisé par la pratique des vertus, mais aussi, en tant qu'homme divin, par la pratique des cultes et des rites traditionnels énumérés par Marinus dans le chapitre 19. La caractérisation du philosophe comme hiérophante (ἱεροφάντην) accentue la dimension pratique et rituelle de la religiosité de Proclus : l'hiérophante est en effet celui qui dévoile les objets sacrés dans les mystères[507]. Le philosophe, que ce soit Proclus ou Porphyre[508], par sa proximité avec le divin, a pour rôle de dévoiler la réalité cachée dans les différentes théologies et dans les différents cultes traditionnels. Cette dénomination fait également écho à la posture de Pythagore, désigné par Jamblique comme guide envoyé des dieux pour transmettre aux hommes la philosophie pythagoricienne[509].

La présentation des vertus théurgiques de Proclus donne à Marinus l'occasion de confirmer l'image d'homme divin construite depuis le début de son discours[510]. Tandis que les chapitres 26 et 27 présentent les activités théoriques de Proclus concernant la théurgie, à travers le commentaire des *Oracles Chaldaïques* et des poèmes d'Orphée, les chapitres 28 à 33 présentent les occupations liées à la pratique des vertus théurgiques et sa grande familiarité avec le divin,

---

[505] Sur cet accord des théologies recherché par Proclus, voir H.-D. Saffrey, « Accorder entre elles les traditions théologiques : une caractéristique du néoplatonisme athénien », *art. cit*. Pour H.-D. Saffrey, Proclus recherchait l'accord d'Orphée, de Pythagore et de Platon avec les *Oracles Chaldaïques* et autres révélations divines, selon une méthode théologique spécifique à l'école d'Athènes. Le discours de Marinus confirme cet intérêt de Proclus pour Platon et les autres théologies (τοῖς Πλατωνικοῖς καὶ ταῖς ἄλλαις θεολογίαις), double objet de son enseignement : Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 26, 52.

[506] Sur l'importance des philosophes-prêtres dans l'Antiquité tardive, en particulier à Athènes, voir G. Fowden, « The pagan holy Man in Late Antique Society », *art. cit*.

[507] Sur ce terme, voir H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Notes complémentaires », dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, *op. cit*., note 14, p. 133-134.

[508] Porphyre est également désigné par Plotin comme hiérophante lorsqu'il dévoile son poème intitulé *Le Mariage sacré* : Porphyre, *Vie de Plotin*, 15, 5.

[509] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 2, 10-11.

[510] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 26-33. Sur la construction de cette image par Proclus lui-même, qui n'hésitait pas, de son vivant, à raconter les anecdotes rapportées ici par Marinus, voir Ch. Wildberg, « Proclus of Athens: A Life », *art. cit.*, p. 1-20, en particulier p. 12-15 et p. 18-20. Pour Ch. Wildberg, la figure de Proclus mise en avant par Marinus à travers son discours correspond plus ou moins à la réalité, à savoir un philosophe faisant preuve d'un zèle religieux ostentatoire et de liens privilégiés avec le divin qu'il n'hésitait pas à mettre lui-même en évidence auprès de ses étudiants, jour après jour.

caractéristique de l'homme divin : Marinus expose en détail les activités théurgiques de Proclus (chapitre 28), la guérison miraculeuse, par Proclus, d'Asclépigéneia (chapitre 29), et la familiarité de Proclus avec les dieux, que ce soit Athéna et Asclépius (chapitre 30), Paiôn, dieu de la médecine (chapitre 31), le dieu honoré à Adrotta (chapitre 32), le dieu Pan et la Mère des dieux (chapitre 33). Parvenu au sommet de la classification hiérarchique des vertus néoplatoniciennes, Proclus, philosophe et théurge tout à la fois, est parvenu au but de la philosophie néoplatonicienne, comme le lui révèle cet oracle proféré par Proclus lui-même, de son vivant :

> […] il lui arriva de proférer des oracles sur sa destinée. […] Et alors qu'il entrait dans sa quarante-deuxième année, il se vit dire en criant ces vers-ci :
>
> Mon âme, exhalant une force de feu, est arrivée au but ;
> Et déployant son intellect, elle s'élance tourbillonnant de flammes
> Vers l'éther et fait éternellement vrombir les cercles étoilés[511].

Cet oracle (στίχους) porte sur la destinée de Proclus (περί τε τῆς αὐτοῦ λήξεως), plus particulièrement sur le parcours de son âme, qui touche le but (εἰλήλουθεν). Or, ce but, c'est la compagnie des dieux, figurée ici par le lieu que rejoint l'âme de Proclus, l'éther (πρὸς αἰθέρα), caractérisé par un mouvement circulaire éternel (ἀθανάτης). Comme l'âme de Plotin, dont la destinée humaine et *post-mortem* avait été révélée par l'oracle d'Apollon[512], l'âme de Proclus s'est élevée au-dessus de la condition humaine. Ayant parcouru, à travers la pratique des vertus néoplatoniciennes, les différentes étapes permettant de s'élever vers le divin, l'âme de Proclus est désormais divine, et Proclus un homme divin[513].

5.3 Un exemple concret du mode de vie idéal

Dans cette dernière partie consacrée au discours de Marinus sur la vie de Proclus, nous aimerions rappeler l'importance accordée par le philosophe à la mise en pratique nécessaire des

---

[511] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 28, 23-33 : […] περί τε τῆς αὐτοῦ λήξεως στίχους ἐξέβαλεν. […] καὶ δευτέρου δὲ ἔτους ἀρξάμενος ἐπὶ τοῖς τετταράκοντα, κεκραγὼς ἐδόκει λέγειν ταῦτα·
'Ψυχή μοι πνείουσα πυρὸς μένος εἰλήλουθεν,
Καὶ νόον ἀμπετάσασα πρὸς αἰθέρα πυρσοέλικτος
Ὄρνυται, ἀθανάτης δὲ βρέμει πολυτειρέα κύκλα'.

[512] Porphyre, *Vie de Plotin*, 22-23 (passages cités et commentés plus haut au cours de la présentation de la *Vie de Plotin*).

[513] Tandis que la pratique des vertus contemplatives a permis à Proclus de tourner son âme vers l'intellect (Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 24-25), la pratique des vertus théurgiques conduit l'âme de Proclus au-delà de l'intellect.

vertus néoplatoniciennes. Le récit de la vie de Proclus permet en effet à Marinus de montrer concrètement la manière dont le philosophe met en œuvre, dans sa propre vie, les différents degrés de vertus nécessaires à l'ascension de l'âme vers le divin[514]. Marinus évoque cette nécessaire mise en pratique des vertus dans un paragraphe concernant les vertus purificatrices (τὰς καθαρτικὰς) de Proclus :

> Or, ces vertus-là, le philosophe les a pratiquées, elles aussi, pendant toute la durée de sa vie consacrée à la philosophie, non seulement en enseignant admirablement quelles elles sont et comment l'homme les acquiert, mais surtout en vivant en conformité avec elles et en accomplissant en chaque occasion les actes qui permettent à l'âme de se séparer […][515].

Dans cet extrait, Marinus rappelle que Proclus ne se contentait pas de posséder les vertus purificatrices, mais s'efforçait de les pratiquer tout au long de sa vie de philosophe (ἐπετήδευσε παρὰ πάντα τὸν ἐν φιλοσοφίᾳ βίον). Pour Proclus comme pour les autres philosophes néoplatoniciens dont nous avons présenté la vie jusqu'à présent, le mode de vie philosophique implique en effet un certain nombre d'occupations[516], dont une part d'enseignement importante[517]. Marinus insiste ici sur la double dimension, discursive et pratique, de cet enseignement[518] : premièrement, l'enseignement de Proclus sur les vertus purificatrices passe par le discours (ἐν τε τοῖς λόγοις καλῶς ἐκδιδάσκων). Ce discours porte non seulement sur les vertus purificatrices (τίνες εἰσι), mais aussi sur la manière de les acquérir (καὶ ὅπως τῷ ἀνθρώπῳ παραγίγνονται καὶ αὐταί), ce qui montre l'importance de vivre en philosophe, au-delà du seul discours philosophique. Deuxièmement, Marinus rappelle la dimension existentielle du mode de vie philosophique : la pratique par Proclus des vertus purificatrices passe avant tout

---

[514] Sur la concrétisation du mode de vie idéal à travers le discours biographique, voir notre étude comparée des biographies de Grégoire de Nysse et du discours de Marinus : M. Goarzin, « Presenting a Practical Way of Life through Biographical Discourse: The Examples of Gregory of Nyssa and Marinus », *art. cit.*, p. 115-129, en particulier p. 125-128.

[515] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 18, 21-26 : ἃς δὴ καὶ αὐτὰς ὁ φιλόσοφος ἐπετήδευσε παρὰ πάντα τὸν ἐν φιλοσοφίᾳ βίον, ἐν τε τοῖς λόγοις καλῶς ἐκδιδάσκων τίνες τέ εἰσι καὶ ὅπως τῷ ἀνθρώπῳ παραγίγνονται καὶ αὐταί, καὶ ζῶν μάλιστα κατ' αὐτὰς καὶ ταῦτα πράττων ἑκάστοτε, ἀφ' ὧν τὸ χωρίζεσθαι συμβαίνει τῇ ψυχῇ […].

[516] L'utilisation du terme ἐπετήδευσε rappelle cette importance des occupations (*epitêdeumata*) dans le mode de vie philosophique, comme nous l'avons montré dans le premier chapitre de notre étude. Nous renvoyons ici à la sous-partie consacrée à l'usage du terme *epitêdeumata* chez Proclus.

[517] Sur la place de l'enseignement dans le mode de vie de Proclus, voir, notamment, *Ibid.*, 22-23.

[518] Sur la double dimension, discursive et pratique, de l'enseignement néoplatonicien, voir aussi Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 213, 10-14 (passage cité et commenté plus haut, p. 242 et p. 246-247).

(μάλιστα) par une vie conforme aux vertus purificatrices (ζῶν κατ' αὐτὰς). Or, cette vie philosophique passe par la pratique régulière de ces vertus (καὶ ταῦτα πράττων ἑκάστοτε). L'emploi du terme ἑκάστοτε, renforcé, dans la phrase suivante, par l'expression « nuit et jour » (νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν), confirme la nécessité de vivre quotidiennement de manière conforme aux vertus présentées par Marinus dans le corps de son discours. Dans la suite du texte[519], Marinus détaille les pratiques de purification (τοῖς ἄλλοις καθαρμοῖς) auxquelles se livrait Proclus, montrant concrètement comment le philosophe a mis en pratique, dans sa propre vie, les vertus purificatrices.

Le récit de la vie de Proclus par Marinus montre ainsi très concrètement ce à quoi correspondent, dans la vie de tous les jours, les six degrés de vertus définis et expliqués ailleurs de manière plus théorique[520]. Par exemple, Marinus rappelle, dans la section consacrée aux vertus politiques, la sympathie (συμπαθείας) et le dévouement (ἐπιμελέστατα) de Proclus envers les autres, caractéristiques de la vertu d'amitié (τὴν φιλίαν) :

> C'est à point nommé que ce don de la sympathie, qui lui était propre, m'est venu à l'esprit, car de sympathie aussi grande, on n'en rapporte, je pense, chez aucun autre homme. Par exemple, bien qu'il n'eût jamais fait l'expérience du mariage ni de la paternité, parce qu'il ne l'avait jamais voulu, alors que de nombreux partis remarquables par la noblesse et la fortune lui eussent été offerts, libre donc de toutes ces attaches, comme j'ai dit, il n'en prenait pas moins si grand soin de tous ses compagnons et amis et de leurs proches, enfants et épouses, comme s'il avait été une sorte de père commun et comme la cause de leur existence. En effet, il veillait de toutes sortes de façons sur la vie même de chacun d'eux. Si jamais l'un de ses familiers tombait malade, d'abord il adressait aux dieux d'abondantes supplications en sa faveur par des actions rituelles et des hymnes ; ensuite il visitait avec un grand dévouement le malade et convoquait les médecins, les pressant d'exercer leur art sans tarder[521].

---

[519] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 18, 26-34 (passage cité et commenté plus bas, p. 395-397).
[520] Pour une liste des ouvrages théoriques dans lesquels on retrouve les différents degrés de vertus, voir H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, *op. cit.*, p. LXX-LXXI. C'est le cas, par exemple, du traité 19 (*Ennéades* I 2 [19]) de Plotin et de la *Sentence* 32 de Porphyre. Chez Proclus, on trouve cette classification des vertus dans son *Commentaire sur la République de Platon*, I, p. 12, 25 – 13, 6 et dans son *Commentaire sur l'Alcibiade de Platon*, 96, 7-16.
[521] Marinus, *Proclus ou sur le* bonheur, 17, 1-16 : Εὖ δὲ ὅτι μοι καὶ τὸ τῆς συμπαθείας αὐτοῦ ἴδιον ἐπὶ νοῦν ἦλθε· τοσαύτην γὰρ οἶμαι ἐν μηδενὶ ἄλλῳ ἀνθρώπων ἱστορῆσθαι. γάμων τε γὰρ ἢ παίδων οὐδεπώποτε πεῖραν λαβών διὰ τὸ μηδὲ αὐτὸς ἑλέσθαι, καίτοι πολλῶν προταθέντων αὐτῷ γάμων γένει τε καὶ πλούτῳ ὑπερεχόντων, τούτων ἁπάντων, ὡς ἔφην, ἐλεύθερος γενόμενος, οὕτως ἐκήδετο τῶν ἑταίρων καὶ φίλων ἁπάντων καὶ τῶν τούτοις προσηκόντων παίδων τε καὶ γυναικῶν, ὡς κοινός τις πατὴρ

On voit dans cet extrait le soin (ἐκήδετο ; ἐπεμελεῖτο ; ἐπιμελέστατα) accordé aux autres par Proclus, et plus précisément la mise en pratique de la vertu d'amitié. Au lieu d'énumérer ces qualités que sont la sympathie, ou le dévouement, au lieu de dire de manière très générale qu'il s'occupait des autres, Marinus donne des exemples très concrets des actions réalisées par Proclus pour mettre en pratique la vertu d'amitié : ainsi, lorsqu'un ami est malade, il adresse aux dieux certaines prières, il est présent auprès du malade et convoque les médecins, qu'il presse (ἐπείγων) de soigner le malade. Le récit de la vie de Proclus donne ainsi un exemple concret permettant de répondre à la question suivante : comment vivre au quotidien ? Comment réaliser, concrètement, les différents degrés de vertus ? Ce sont précisément ces questions auxquelles nous souhaitons répondre, dans le prochain chapitre, concernant les activités des philosophes néoplatoniciens liées au corps.

Conclusion

Proclus ou sur le bonheur est la version écrite d'un éloge funèbre prononcé par Marinus une année environ après la mort de son maître. Il s'agit avant tout d'un discours rhétorique dans lequel on trouve des éléments biographiques structurés en fonction des différents *topoi* de l'éloge funèbre. Proche également de l'hagiographie, Marinus construit, au fil de son récit, l'image d'un sage néoplatonicien, caractérisé par sa pratique des différents degrés de vertus, et par sa familiarité avec le divin. Proclus est un homme divin, dont la vie offre au lecteur un modèle de perfection : perfection dans la pratique des vertus, et dans l'itinéraire de l'âme vers dieu. Le mode de vie philosophique idéal ainsi exemplifié par Proclus et véhiculé par Marinus est empreint de religiosité, et se caractérise non seulement par la pratique des vertus naturelles, morales, politiques, purificatrices et contemplatives, mais aussi par la patique des vertus théurgiques. Enfin, le discours de Marinus montre très concrètement, à travers le détail des occupations liées à la pratique de chaque degré de vertus, comment mettre en œuvre, au quotidien, le mode de vie philosophique idéal. C'est pourquoi ce texte fait partie intégrante de notre corpus.

καὶ αἴτιος αὐτοῖς τοῦ εἶναι γενόμενος· παντοδαπῶς γὰρ καὶ τοῦ βίου ἑκάστων ἐπεμελεῖτο. εἰ δέ ποτέ τις τῶν γνωρίμων νόσῳ κατείχετο, πρῶτον μὲν τοὺς θεοὺς λιπαρῶς ἱκέτευεν ὑπὲρ αὐτοῦ ἔργοις τε καὶ ὕμνοις, ἔπειτα τῷ κάμνοντι παρῆν ἐπιμελέστατα καὶ τοὺς ἰατροὺς συνῆγεν, ἐπείγων τὰ ἀπὸ τῆς τέχνης ἀμελλητὶ πράττειν.

6. Damascius, *Histoire philosophique*

Le dernier texte de notre corpus a été écrit par Damascius, dernier diadoque de l'école néoplatonicienne d'Athènes[522], au début du VIe siècle, entre 517 et 526[523]. Dans ce texte, Damascius rapporte non seulement la vie de son maître, Isidore d'Alexandrie[524], mais aussi la vie des intellectuels païens de son temps, offrant ainsi au lecteur un tableau vivant de la philosophie néoplatonicienne de la fin du Ve siècle. L'*Histoire philosophique*, également intitulée *Vie d'Isidore*, se rapproche ainsi du texte d'Eunape de Sardes, proposant, un siècle après les *Vies de philosophes et de sophistes*, une nouvelle série de portraits d'intellectuels païens, parmi lesquels Damascius présente tour à tour philosophes, rhéteurs et médecins[525]. Après avoir fait le point sur l'état fragmentaire du texte et les différentes tentatives de reconstitution de cet ouvrage de Damascius, nous présenterons le double aspect du texte, tout à la fois biographie collective et portrait d'Isidore. A partir des fragments qui nous sont parvenus, nous verrons qu'il est également possible de reconstituer l'image du philosophe idéal construite et véhiculée par Damascius, que ce soit à partir de son portrait d'Isidore, ou à partir des exemples et contre-exemples présentés dans les nombreux fragments qui nous sont parvenus.

---

[522] Sur la vie et l'œuvre de Damascius, voir Ph. Hoffmann, « Damascius », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 2, *op. cit.*, p. 541-593 ; P. Athanassiadi, « Introduction », dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, p. 19-57. La source principale des éléments biographiques concernant Damascius est l'*Histoire philosophique*. Nous reviendrons plus bas, p. 327-328, sur la dimension autobiographique de ce texte.

[523] Sur la date de composition de l'ouvrage de Damascius, voir Ph. Hoffmann, « Damascius », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 2, *op. cit.*, p. 566-567 ; F. Trabattoni, « Per una biografia di Damascio », *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 40, n° 2, 1985, p. 185-187. Selon R. Goulet, cet ouvrage est écrit sous le règne de Théodoric, soit entre 493 et 526. Pour P. Athanassiadi, il est probablement rédigé par Damascius entre 517 et 526, c'est-à-dire après la mort du philosophe Ammonios d'Alexandrie. Sur ces deux hypothèses, voir R. Goulet, « Isidore d'Alexandrie », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 3, *op. cit.*, p. 870 et P. Athanassiadi, « Introduction », dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, p. 42-43.

[524] R. Goulet, « Isidore d'Alexandrie », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 3, *op. cit.*, p. 870-878.

[525] Sur la présence des rhéteurs dans l'*Histoire philosophique*, et la possibilité, pour un rhéteur de profession, d'être considéré également par Damascius comme philosophe, et intégré dans son panorama de la philosophie néoplatonicienne de son temps, voir D. O'Meara, « Bons et mauvais rhéteurs dans la *Vie d'Isidore* de Damascius », dans *Sur les traces de l'absolu. Etudes de philosophie antique*, Paris / Fribourg, Editions du Cerf / Academic Press Fribourg, 2013, p. 225-233 [paru initialement dans E. Amato (ed.), *Approche de la Troisième Sophistique*. *Hommage à Jacques Schamp*, Bruxelles, Latomus, 2006, p. 510-515]. Sur les liens entre philosophie et rhétorique dans le néoplatonisme, voir aussi note 415 p. 292.

6.1 Etat du texte

6.1.1 Deux sources, deux appellations, et un texte fragmentaire

L'*Histoire philosophique* ne nous est parvenue que sous forme fragmentaire, à partir de deux sources distinctes : les *codices* 181 et 242 de la *Bibliothèque* de Photius (plus de 300 fragments), ouvrage du IXe siècle rassemblant les notes de lecture de Photius, patriarche de Constantinople, d'une part, et une série de notices de la *Souda* (à peu près 400 articles), une encyclopédie byzantine datant du Xe siècle, d'autre part. L'existence de deux sources distinctes explique notamment les deux appellations de l'ouvrage de Damascius, et exige de la part des éditeurs un difficile travail de reconstitution du texte original.

Photius, dans la *Bibliothèque*, évoque à deux reprises l'ouvrage de Damascius. Dans le *codex* 181, tout d'abord, Photius analyse, de manière assez critique, le texte de Damascius[526]. On trouve dans ce *codex* une présentation générale de l'ouvrage de Damascius et de l'auteur de ce texte. Photius présente et commente ici la *Vie du philosophe Isidore* (τὸν Ἰσιδώρου τοῦ φιλοσόφου βίον)[527], présentée également quelques lignes plus bas comme biographie d'Isidore (τὴν βιογραφίαν Ἰσιδώρου)[528]. Ces deux expressions sont à l'origine de la première appellation de l'ouvrage de Damascius, le plus souvent cité, dans la littérature contemporaine, comme « Vie d'Isidore »[529].

En ce qui concerne le contenu de l'ouvrage, Photius remarque dans ce *codex* que Damascius ne décrit pas seulement la vie d'Isidore (Ἰσιδώρου βίον), mais celle de nombreux personnages contemporains de ce philosophe ou plus anciens que lui (πολλῶν ἄλλων, τῶν μὲν συνηκμακότων τἀνδρί, τῶν δὲ καὶ προγεγονότων)[530]. L'objet de Damascius est donc multiple, et son discours se focalise, selon Photius, sur les actes (πράξεις) de ces personnages[531]. Photius note également la tendance de Damascius à user de la digression[532]. Dans ce *codex*, Photius présente non seulement le contenu de l'ouvrage de Damascius, dont, en tant que chrétien, il

[526] Photius, *Bibliothèque*, vol. 2, édité et traduit par R. Henry, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1960, p. 189-192.
[527] Photius, *Bibliothèque*, *codex* 181, 125b 30-31.
[528] *Ibid., codex 181*, 126a 4-5.
[529] Sur le titre de l'ouvrage, voir Ph. Hoffmann, « Damascius », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 2, *op. cit.*, 1994, p. 568.
[530] Photius, *Bibliothèque*, *codex* 181, 126a 8-10.
[531] *Ibid.*, *codex* 181, 126a 11.
[532] *Ibid.*, *codex* 181, 126a 12-13.

critique la dimension païenne[533], mais il commente aussi très longuement le style d'écriture et la construction de l'ouvrage. Critiquant la posture d'auteur de Damascius, Photius signale notamment le ton méprisant de Damascius, qui n'hésite pas à juger et à critiquer les personnes dont il écrit la vie, y compris celle d'Isidore, qu'il n'hésite pas à louer et à accabler tout à la fois de blâmes (ἐπαινῶν ἢ ψόγοις περιβάλλων)[534]. Jugeant la philosophie de Damascius comme étant d'un niveau moyen[535], Photius poursuit sa présentation de la *Vie d'Isidore* en décrivant le style (τὴν φράσιν) de Damascius, caractérisé notamment par la clarté (τοῦ σαφοῦς) des termes employés[536]. L'auteur de la *Vie d'Isidore* est critiqué, en revanche, pour l'agencement d'ensemble de son discours (τῇ ὅλῃ τοῦ λόγου οἰκονομίᾳ)[537]. Très critique à l'égard du texte de Damascius, il termine sa présentation de l'ouvrage par une courte biographie de Damascius, mentionnant notamment sa formation, à la fois rhétorique, dialectique, scientifique et philosophique, mentionnant également ses différents professeurs[538].

Les fragments de l'ouvrage de Damascius qui nous sont parvenus nous permettent de confirmer certains éléments énoncés par Photius dans le *codex* 181. Ainsi, nous verrons que l'objet du discours de Damascius est effectivement double, se portant à la fois sur la vie d'Isidore et la vie de nombreux intellectuels païens de son temps. De même, les fragments que nous avons confirment certains éléments concernant le style de Damascius, en particulier sa propension à la digression[539]. En ce qui concerne la construction de l'ouvrage, il est difficile de juger la critique de Photius étant donné l'état fragmentaire du texte de Damascius. Ce qui est confirmé par la lecture des fragments qui nous sont parvenus, en revanche, c'est la tendance de Damascius à mêler critiques et louanges, exemples et contre-exemples lui permettant, comme

---

[533] Ainsi, Photius décrit l'opinion de Damascius sur les choses divines comme étant celle d'un impie radical (ἄκρον δυσσεβής) : *Ibid.*, *codex* 181, 126a 14-15.
[534] *Ibid.*, *codex* 181, 126a 18-31.
[535] *Ibid.*, *codex* 181, 126a 31-40.
[536] *Ibid.*, *codex* 181, 126a 41-126b 8.
[537] *Ibid.*, *codex* 181, 126b 8-32.
[538] *Ibid.*, *codex* 181, 126b 40-127a 14.
[539] Damascius lui-même signale ses digressions à plusieurs reprises : voir, par exemple, Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 6 (5A) ; Epit. 112 (78F) ; Epit.159 (103A) ; Epit. 175 (116A). Selon P. Athanassiadi, cette tendance à la digression s'explique par les différents genres littéraires adoptés par Damascius dans ce texte, non seulement biographique, mais aussi paradoxographique et patriographique (voir plus bas, p. 328-ss). Sur le genre littéraire de ce texte, voir P. Athanassiadi, « Introduction », dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, p. 58-60.
Nous rappelons ici que l'édition de référence de ce texte est celle de C. Zintzen, Hildesheim, Olms, 1967. Cette édition distingue une première série d'extraits de Photius (« Epitoma Photiana », ci-après Epit.), qui se trouve sur la page de gauche, et une deuxième série d'extraits de Photius ainsi que les extraits transmis par la *Souda* (« Fragmenta », ci-après fr.) sur la page de droite. Entre parenthèses, nous avons rajouté la concordance avec l'édition de P. Athanassiadi, dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit*.

nous le verrons plus bas (p. 337-ss), de construire une image du philosophe idéal, distinguant l'ouvrage de Damascius de l'éloge de Proclus écrit par Marinus, ou de la *Vie de Plotin* écrite par Porphyre, mais le rapprochant de la biographie collective d'Eunape de Sardes.
Dans le *codex* 242, Photius cite un certain nombre de fragments de la *Vie du philosophe Isidore* (τοῦ Ἰσιδώρου βίου τοῦ φιλοσόφου)[540], confirmant la première appellation de l'ouvrage de Damascius et fournissant au lecteur de larges extraits de l'ouvrage présenté dans le *codex* 181[541]. Ce sont ces extraits, sélectionnés par Photius sans nécessaire connexion d'un extrait à l'autre, qui nous permettent, aujourd'hui, de connaître une partie de cet ouvrage de Damascius.

La deuxième source permettant de reconstituer l'ouvrage de Damascius est la *Souda*, une encyclopédie byzantine comprenant 31 342 notices, parmi lesquelles un certain nombre de notices biographiques. On y trouve des renseignements sur des écrivains païens et chrétiens qui, sans cette encyclopédie, auraient disparu. C'est le cas de l'ouvrage biographique de Damascius, nommé *Histoire philosophique* (φιλόσοφος ἱστορία)[542] dans la notice de la *Souda* consacrée à Damascius, justifiant la deuxième appellation donnée dans la littérature contemporaine à l'ouvrage de Damascius[543]. C'est cette appellation que nous avons retenue, car elle ne restreint pas l'ouvrage de Damascius à sa dimension biographique, révélant, au contraire, l'objectif plus large de Damascius en écrivant cette série de portraits et en décrivant le milieu social, intellectuel et culturel du paganisme à la fin du Ve siècle. Curieusement, cette notice le présente comme un philosophe stoïcien (Δαμάσκιος, Στωϊκὸς φιλόσοφος), par confusion, probablement, avec Simplicius, qui a écrit un commentaire du *Manuel* d'Epictète, et dont le nom apparaît également dans la notice consacrée à Damascius. L'auteur de la *Souda* cite de nombreux extraits de l'*Histoire philosophique* dans une cinquantaine de notices biographiques et d'entrées lexicographiques. Les extraits transmis par la *Souda* coïncident en partie avec les extraits transmis par Photius, permettant ainsi de comparer les extraits transmis, et de compléter le texte transmis dans le *codex* 242 de la *Bibliothèque* de Photius[544].

---

[540] Photius, *Bibliothèque*, *codex* 242, 335a 21.
[541] Photius, *Bibliothèque*, vol. 6, édité et traduit par R. Henry, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1971, p. 8-56.
[542] *Souda*, s.v. Δαμάσκιος, t. II, 3, 28-4, 2 Adler.
[543] C'est le titre retenu par P. Athanassiadi dans son édition et sa traduction du texte de Damascius. Sur ce choix, voir P. Athanassiadi, « Introduction », dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, p. 39-40 et p. 58-60.
[544] Sur ces deux sources, et la transmission des textes, voir Ph. Hoffmann, « Damascius », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 2, *op. cit.*, p. 567 ; P. Athanassiadi, « Introduction », dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, p. 60-62 ; F. Trabattoni, « Il filosofo platonico secondo Damascio », *art. cit.*, p. 259-260.

6.1.2 Tentatives de reconstitution

Les deux sources qui nous permettent de reconstituer l'ouvrage de Damascius nous offrent des extraits plus ou moins longs, parfois de quelques lignes, parfois de quelques pages, mais la transmission des textes et l'état fragmentaire de ce dernier permettent difficilement de reconstituer l'ordre des fragments qui nous sont parvenus. Il est donc difficile de savoir avec certitude à quoi l'ouvrage de Damascius ressemblait. On a seulement une partie du texte, sous forme de fragments détachés. Ces fragments ont été édités par C. Zintzen, sans que l'éditeur n'ait cherché à reconstituer le texte original, se basant plutôt sur la reconstitution proposée par R. Asmus[545]. Cette édition permet notamment de comparer les extraits transmis à la fois par Photius et par la *Souda*, puisqu'ils sont mis en parallèle. C'est cette édition que nous utilisons dans notre travail pour citer les fragments de l'*Histoire philosophique*.

Néanmoins, plusieurs tentatives de reconstitution du texte de Damascius à partir des fragments transmis ont été faites au XXe siècle[546]. R. Asmus, tout d'abord, en 1910-1911, a proposé une tentative de reconstitution, présentée dans deux articles[547], et a publié une traduction allemande basée sur ce travail préalable de reconstitution[548]. Selon P. Athanassiadi, R. Asmus s'est concentré sur la vie d'Isidore, cherchant ainsi à suivre la structure d'une biographie, malgré la diversité des genres littéraires convoqués par Damascius dans l'écriture de ce texte[549]. C'est pourquoi P. Athanassiadi, mettant en évidence l'ampleur de la tâche entreprise par Damascius, a proposé une nouvelle reconstitution du texte à partir des fragments transmis par Photius et l'auteur de la *Souda*[550]. Suivant en grande partie l'ordre proposé par R. Asmus, comme P.

---

[545] Cl. Zintzen, *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, Hildesheim, G. Olms, 1967. Pour un compte-rendu détaillé de cette édition, voir R. Henry, « Clemens Zintzen, *Damascii Vitae Isidori reliquiae* », *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, vol. 46, 1968, p. 853-858.

[546] Sur les différentes éditions du texte de Damascius, et les tentatives de reconstitution, dès le milieu du 19e siècle, voir Ph. Hoffmann, « Damascius », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 2, *op. cit.*, p. 567 ; P. Athanassiadi, « Introduction », dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, p. 63-69 ; R. Goulet, « Isidore d'Alexandrie », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 3, *op. cit.*, p. 870-871 ; F. Trabattoni, « Il filosofo platonico secondo Damascio », *art. cit.*, p. 259-261.

[547] R. Asmus, « Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidorus », *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 18, 1909, p. 424-480 ; vol. 19, 1910, p. 265-284.

[548] R. Asmus, *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos*, Leipzig, Meiner, 1911.

[549] P. Athanassiadi, « Introduction », dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, p. 63-64. Voir aussi F. Trabattoni, « Il filosofo platonico secondo Damascio », *art. cit.*, p. 259-261.

[550] Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit*. Pour une présentation de cette édition du texte, voir P. Athanassiadi, « Introduction », dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, p. 64-69.

Athanassiadi l'admet elle-même[551], l'édition qu'elle propose se veut moins rigide, proposant notamment une structure moins biographique[552]. P. Athanassiadi propose de structurer 152 fragments transmis par Photius et par l'auteur de la *Souda* en 9 parties distinctes. Si une partie est certes consacrée à la biographie d'Isidore (partie II, §5-38), et une autre partie au récit de la conversion de Damascius et de son voyage avec Isidore jusqu'à Athènes (partie VIII, §132-144), le découpage suggéré par P. Athanassiadi montre que les différentes parties sont généralement centrées autour d'un lieu (que ce soit Alexandrie ou Athènes) et d'une période spécifique (que ce soit les années 470 ou les années 480). Ce découpage permet à P. Athanassiadi de mettre en avant l'ampleur de la tâche entreprise par Damascius, qui mêle au discours biographique des éléments historiographiques et prosopographiques, ce qui lui permet de présenter non seulement la vie de son maître, Isidore, mais de proposer un vaste panorama du milieu intellectuel païen d'Athènes et d'Alexandrie, comme nous le verrons plus bas (p. 325-ss). Nous utiliserons également cette édition de l'*Histoire philosophique*, qui a l'avantage de regrouper certains fragments éloignés les uns des autres chez les précédents éditeurs, ce qui est très pratique lorsque l'on souhaite étudier le portrait d'une personne dans son ensemble. C'est pourquoi nous avons ajouté systématiquement, à la suite de l'édition de C. Zintzen, la référence aux fragments de l'édition de P. Athanassiadi, entre parenthèses.

Dans tous les cas, il nous reste seulement un quart de l'ouvrage de Damascius, selon les estimations de R. Asmus, et l'ordre des fragments reste avant tout lié à celui transmis par Photius, R. Asmus et P. Athanassiadi suivant tous deux l'ordre des fragments transmis par le *codex* 242 de la *Bibliothèque*, et greffant sur cette base les fragments de la *Souda*. Pour notre étude, nous ne prendrons pas en compte la structure de l'ouvrage, nous contentant de citer et de commenter les extraits transmis en étant conscient que le contexte plus large de ces extraits n'est pas toujours connu.

6.2 Objets du texte et genres littéraires

Dans la suite de cette étude, nous aimerions présenter plus précisément le triple objet de ce texte et les différents genres littéraires adoptés par Damascius dans les différents fragments qui nous sont parvenus. A travers le portrait d'Isidore, Damascius s'inscrit dans la lignée des biographies de philosophes néoplatoniciens de notre corpus. A travers le portrait des philosphes, des

[551] *Ibid.*, p. 68-69.

[552] Sur la structure d'ensemble proposée par P. Athanassiadi, voir le résumé qui se trouve à la fin de son introduction à l'édition de l'*Histoire philosophique :* P. Athanassiadi, « Summary », dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, p. 71-73.

rhéteurs et des médecins du milieu intellectuel païen de la fin du Ve siècle, il s'inscrit également dans le genre prosopographique et autobiographique, puisqu'il n'hésite pas à raconter certains épisodes marquants de sa propre vie. Enfin, l'*Histoire philosophique* offre au lecteur un vaste panorama du paganisme philosophique de l'époque, revêtant ainsi une valeur documentaire pour les historiens de la philosophie, mais aussi des religions de l'Antiquité tardive.

6.2.1 Un portrait d'Isidore

Dans les premières lignes de son compte-rendu critique de l'*Histoire philosophique*, Photius nous signale que l'ouvrage de Damascius est dédié à Théodora, une ancienne élève d'Isidore et de Damascius[553]. De plus, Théodora est présentée par Photius comme étant à l'origine de l'écriture de sa biographie d'Isidore (τὴν βιογραφίαν Ἰσιδώρου) :

> Damascius dédie donc sa biographie d'Isidore à cette personne, dont la demande, jointe à d'autres causes concomitantes, fut pour l'écrivain le mobile qui le fit se mettre à la tâche, ainsi qu'il en témoigne lui-même[554].

La description de l'ouvrage par Photius signale d'emblée le premier objet de l'ouvrage de Damascius : Damascius écrit la biographie d'Isidore, à la demande de Théodora, justifiant le titre de l'ouvrage transmis par Photius : la *Vie d'Isidore* (τὸν Ἰσιδώρου βίον). Principale source de connaissance de la vie d'Isidore[555], l'ouvrage de Damascius fournit en effet une biographie d'Isidore, suivant, le plus souvent, les conventions littéraires du genre biographique. Suivant la structure proposée par P. Athanassiadi, la biographie d'Isidore constitue la deuxième partie de l'ouvrage de Damascius[556], à la suite d'une partie introductive dans laquelle Damascius met en évidence le lien étroit entre les rites et les croyances égyptiennes d'une part, et l'hellénisme d'autre part, c'est-à-dire, en d'autres termes, entre la philosophie et la théurgie[557]. Les fragments

---

[553] Photius, *Bibliothèque*, codex 181, 125b 32-126a 8.
[554] *Ibid.*, codex 181, 126a 4-8 : τὴν μὲν οὖν βιογραφίαν Ἰσιδώρου ὁ Δαμάσκιος ταύτῃ προσφωνεῖ, ἧς καὶ ἡ ἀξίωσις, καὶ ἄλλων τινῶν συναιτίων γεγενημένων τῆς προτροπῆς, αἰτία κατέστη τῷ συγγραφεῖ, καθάπερ αὐτὸς ἐπιμαρτύρεται, τῆς σπουδῆς. Edité et traduit par R. Henry, dans Photius, *Bibliothèque*, vol. 2, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1960.
[555] Sur les éléments biographiques transmis jusqu'à nous grâce à l'*Histoire philosophique*, et la difficulté, étant donné le caractère fragmentaire de l'ouvrage, de reconstruire la biographie d'Isidore, voir R. Goulet, « Isidore d'Alexandrie », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 3, *op. cit.*, p. 871-876.
[556] Damascius, *Histoire philosophique*, 5-38 Athanassiadi.
[557] *Ibid.*, 1-4 Athanassiadi. Nous reviendrons plus bas, p. 339-ss, sur la double voie, philosophique et théurgique, illustrée par Damascius à travers les différents portraits présentés, et sa préférence pour la voie philosophique.

suivants, placés par P. Athanassiadi, au début de la partie consacrée à la biographie d'Isidore, précisent l'objectif de Damascius en racontant cette vie :

> Mais la raison pour laquelle nous avons entrepris tout ce discours, il serait temps de la donner et de ramener du même coup à sa démarche notre exposé qui sort de son sujet[558]. Et, dans son vol, elle descend de la voûte céleste s'attacher à la vie terrestre[559].
>
> Mais on pourrait croire que, comme on dit, je « chante des béatitudes », car c'est le moment de demander : pourquoi, mon ami, est-il évident, pourrait dire quelqu'un, que ton philosophe était issu de cette race d'âmes ? A quoi je répondrai non pas sur le ton de la polémique, comme devant un tribunal, mais avec modération et non pas avec ce souci de la discussion où on rivalise pour la plus grande précision, mais le cadre d'une biographie, et n'avançant que ce que je crois vrai et que j'ai entendu de mon maître[560].

Ces trois fragments permettent à Damascius de préciser l'objet et l'objectif de son discours (τὸν λόγον), qu'il décrit également comme étant un exposé ou un récit (τὴν διήγησιν), ainsi qu'une biographie (βιογραφίας). Cet objet, c'est l'âme du philosophe (φιλόσοφος) Isidore, que Damascius, à la suite du mythe d'Er[561], décrit comme une âme divine descendue dans le monde de la génération. Selon Damascius, l'âme d'Isidore fait partie de cette race d'âmes (ἀπὸ τοῦδε τοῦ ἔθνους τῶν ψυχῶν) qui, avant leur vie terrestre (τοῦ χθονίου βίου), c'est-à-dire avant leur incarnation, ont séjourné dans le ciel, ont côtoyé les dieux, et ont pu contempler, au-delà de la voûte céleste (τῆς οὐρανίας ἀψῖδος), les réalités intelligibles. L'objectif de Damascius est de justifier cette opinion, à travers son discours sur la vie d'Isidore. Deux autres passages de l'*Histoire philosophique* confirment cet objectif. Dans le premier passage, Damascius décrit le visage d'Isidore, s'efforçant de montrer la place d'Isidore dans la chaîne d'Hermès[562] :

---

[558] *Ibid.*, Epit. 6 (5A) : ἀλλ' οὗ δὴ ἕνεκα τὸν λόγον ἅπαντα τοῦτον ἠγείραμεν, καιρὸς ἂν εἴη προσαποδοῦναι, καὶ ἅμα ἀνακαλέσασθαι τὴν διήγησιν ἔξω φερομένην τῆς ὑποθέσεως. Sauf mention contraire, nous utilisons la traduction de R. Henry, dans Photius, *Bibliothèque*, vol. 6, codex 242, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1971, p. 8-56. Pour le texte grec, nous utilisons l'édition C. Zintzen, *Damascii vitae Isidori reliquiae*, Hildesheim, Olms, 1967.

[559] Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 7 (5B) : καὶ ἔχεται αὕτη καταπτᾶσα τῆς οὐρανίας ἀψῖδος τοῦ χθονίου βίου.

[560] *Ibid.*, Epit. 8 (6A) : ἀλλὰ τάχα ἄν τις ὑπολάβοι τὸ λεγόμενον ᾄδειν μακαρίας. ἕτοιμον γὰρ εἰς ἐρώτησιν· "πόθεν, ὦ ἑταῖρε, δῆλον", εἴποι τις ἄν, "ὅτι ὁ σὸς φιλόσοφος ἀπὸ τοῦδε τοῦ ἔθνους ὥρμητο τῶν ψυχῶν;" ἐγὼ δὲ πρὸς ταῦτα ἀποκρινοῦμαι οὔτι γε μαχητικῶς ὥσπερ ἐν δικαστηρίῳ, ἀλλὰ πρᾳότερον, οὐδέ γε διὰ σπουδῆς οἵας ἐν διαλέκτῳ πρὸς τὸ ἀκριβέστατον ἁμιλλωμένης, ἀλλ' οἷα μέτρα βιογραφίας, αὐτὰ μόνα, ἅπερ ἀληθῆ εἶναι πιστεύω καὶ τοῦ ἐμοῦ καθηγεμόνος ἀκήκοα, προφερόμενος.

[561] Platon, *Phèdre*, 246-248.

[562] Sur le regroupement, sous la protection d'une divinité, des âmes non descendues dans un corps, voir Proclus, *Commentaire sur le Timée de Platon*, III, 279. Damascius s'inscrit ici dans une perspective clairement néoplatonicienne.

> Isidore avait l'aspect d'un homme sage et âgé, grave aussi, et ferme de caractère. Son visage était un peu carré, sainte image de l'Hermès éloquent ; quant à ses yeux, comment dire la grâce véritable d'Aphrodite qui était en eux et comment faire sentir la souveraine sagesse d'Athéna qu'ils contenaient[563] ?

De la même manière que Proclus appartient, selon Marinus, à la chaîne d'Hermès[564], la forme carrée du visage d'Isidore permet à Damascius d'associer son maître à l'Hermès éloquent (Ἑρμοῦ λογίου). De même, le dernier fragment de l'*Histoire philosophique* met à nouveau en évidence l'objectif de Damascius, à savoir « chercher à classer l'âme d'Isidore dans la chaîne du chœur sans mélange » (ἐπιζητοῦσα τὴν ἐν τῇ σειρᾷ τάξιν τῆς αὐτοῦ ψυχῆς οὐκ ἐν τῷ ἀκηράτῳ χορῷ)[565], c'est-à-dire le chœur des dieux. Le portrait d'Isidore que le discours de Damascius transmet correspond effectivement à celui d'une âme divine descendue dans le monde de la génération[566], Damascius insistant à de nombreuses reprises sur les attributs divins, les songes prémonitoires et, de manière générale, sur le caractère divin de l'âme d'Isidore[567].
Un dernier élément ressort de la lecture du fragment 6A (Athanassiadi), à savoir la mention du genre biographique (βιογραφίας) caractérisant le discours de Damascius, et l'intention explicite de l'auteur de transmettre la vérité (ἀληθῆ), point commun entre les différents textes de notre corpus[568]. L'objectivité affirmée de Damascius vis-à-vis de son maître est accentuée par sa connaissance d'Isidore, dont il a été l'élève, comme Damascius le rappelle en accentuant leur relation maître-disciple. En affirmant transmettre ce qu'il a entendu de son maître (τοῦ ἐμοῦ καθηγεμόνος ἀκήκοα), Damascius renforce sa posture de biographe objectif.
Les fragments de l'*Histoire philosophique* qui nous sont parvenus confirment en partie cette posture de Damascius. En effet, si Damascius reprend un certain nombre de conventions

---

563 Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 16 (13) : ἦν δὲ ἰδεῖν ὁ Ἰσίδωρος ἔμφρων καὶ πρεσβυτικός, ἔτι δ' ἐμβριθὴς καὶ βεβαιότροπος. τὸ μὲν πρόσωπον ὀλίγου τετράγωνον ἦν, Ἑρμοῦ λογίου τύπος ἱερός· οἱ δὲ ὀφθαλμοί, πῶς μὲν ἂν φράσαιμι τὴν ἐν αὐτοῖς ἱδρυμένην χαρίεσσαν ἀληθῶς Ἀφροδίτην, πῶς δ' ἀπαγγείλαιμι τὴν ἐνοῦσαν αὐτοῖς Ἀθηνᾶν σοφωτάτην;
564 Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 28.
565 Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 249, fr. 368 et fr. 369 (152).
566 Sur cette image d'Isidore véhiculée par le portrait de Damascius, voir R. Goulet, « Isidore d'Alexandrie », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 3, *op. cit.*, p. 876-878 ; E. Watts, « Damascius' Isidore : Collective Biography and Perfectly Imperfect Philosophical Exemplar », *art. cit.*, p. 162.
567 Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 10 (9A) ; Epit 11 (9B) ; Epit. 12 (9C) ; fr. 16 (9D) ; Epit. 13 (9E) ; Epit. 14 (9F) ; fr 171 (10A) ; fr. 11 (10B) ; fr. 7 (11) ; Epit. 15 (12A) ; fr. 75 (12B) ; fr. 12 (12C) ; Epit. 16 (13) ; fr. 24 (26B) ; Epit. 25 (27).
568 Voir aussi Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes,* I, 5 (1, 19 – 2, 5) ; X, 17 (69, 18-19) et XXIII, 1-2 (96, 10-18) ; Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 1, 25-28 ; 1, 33-37 et 23, 1-17.

littéraires propres au genre biographique[569], il s'éloigne de l'éloge traditionnel tel qu'on le retrouve dans la vie de Proclus écrite par Marinus[570]. L'extrait suivant permet de se rendre compte de l'objectivité partielle de Damascius vis-à-vis d'Isidore :

> Perspicace et attentif, il montrait pourtant quelque naïveté. Ceux qui prétendent être indulgents auraient pu facilement le tromper, puisqu'il n'aurait pas enquêté scrupuleusement sur ces personnes, ne mettant pas en doute leur bonté. Mais celui qui méritait d'avance le soupçon n'aurait pu réussir à lui dissimuler qu'il lui tendait un piège ou manigançait des ruses contre lui[571].

Cet extrait concernant l'attitude de Damascius face à ses interlocuteurs montre la posture critique de Damascius, qui contraste avec l'éloge de Proclus par Marinus. Le portrait d'Isidore transmis par Damascius n'omet pas les défauts d'Isidore, le biographe insistant ici, par exemple, sur la naïveté (εὐπαράγωγον) de son maître. Parmi les défauts d'Isidore mis en évidence par Damascius dans la biographie de son maître, on trouve, notamment, outre sa naïveté, un défaut d'imagination et de mémoire[572], le fait qu'il se mette facilement en colère[573], son manque de compétences linguistiques[574], et son manque de connaissance théorique[575]. Les motifs d'éloge,

---

[569] Voir, par exemple, la description des origines et de la famille d'Asclépiodote d'Alexandrie, qui reprend les *topoi* du discours biographique : Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 119, fr. 185 (83A). De même, les éléments biographiques permettant à Damascius de construire l'image d'un homme divin permet de nombreux parallèles entre les différents textes de notre corpus, comme l'étude de S. L. Karren le montre parfaitement à travers de nombreux exemples : S. L. Karren, « The Neoplatonic Hero in Late Pagan Hagiography », dans *Near Eastern Culture and Hellenic* Paideia *in Damascius'* Life of Isidore, Ann Arbor Michigan, University Microfilms International, 1985, chapitre 2, p. 51-101, en particulier p. 99-100.

[570] Sur l'inscription de l'*Histoire philosophique* dans la tradition biographique, et l'insuffisance de cette tradition pour décrire la richesse de l'ouvrage de Damascius, voir P. Athanassiadi, « Introduction », dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, p. 58 ; E. Watts, « Damascius' Isidore : Collective Biography and Perfectly Imperfect Philosophical Exemplar », *art. cit.*, p. 159-168, en particulier p. 159-160 ; F. Trabattoni, « Il filosofo platonico secondo Damascio », *art. cit.*, p. 260-262.

[571] Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 21 (17) : ἀγχίνους δὲ ὢν καὶ ἐπιστρεφὴς ὅμως τι καὶ εὐπαράγωγον ἐπεδείκνυτο. Τῶν μὲν γὰρ ἐπιεικῶν εἶναι <προσ>ποιουμένων ῥᾳδίως ἄν τις αὐτὸν παρήγαγεν, ἅτε οὐκ ἐπιφέροντα ἐπὶ τοῦτον ἀκριβῆ ἐξέτασιν διὰ τὸ τῆς ἐπιεικείας ἀνύποπτον· ὁ δὲ τῆς προλαμβανούσης ὑποψίας ἄξιος οὐκ ἂν αὐτὸν ἔλαθεν ἐνεδρεύων οὐδὲ πλέκων δόλους. Traduction de R. Henry modifiée. Le terme ἀγχίνους est traduit par « perspicace » et non « intelligent ». Mais surtout, la construction de la deuxième phrase est reprise, suivant les traductions anglaise et italienne, évitant ainsi un contresens : Damascius, *The Philosophical History*, traduit par P. Athanassiadi, *op. cit.*, p. 95 ; Fozio, *Biblioteca*, édité et traduit par N. Bianchi et C. Schiano, Pise, Edizioni della Normale, 2016, p. 586-587.

[572] Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 17, fr. 14 (14).

[573] *Ibid.*, Epit. 18, fr. 15 (15A) ; Epit. 30 (32B).

[574] *Ibid.*, fr. 85, fr. 85^{a} (37D).

[575] *Ibid.*, Epit. 40, fr. 86.87 (37E) ; Epit. 61, fr. 112-113 (48A) ; fr. 160, fr. 162, fr. 267 (71B). Bien qu'il ait étudié sous la direction de plusieurs maîtres, Isidore n'usait pas de son érudition mais révélait la

concernant, ici, le caractère perspicace et attentif (ἀγχίνους καὶ ἐπιστρεφὴς) d'Isidore, ou concernant ses nombreux attributs divins[576], côtoient les avis critiques de Damascius. Néanmoins, comme l'a bien remarqué E. Watts, la posture critique de Damascius n'est pas aussi forte que le décrit Photius dans son compte-rendu de l'*Histoire philosophique* [577], en particulier en ce qui concerne son maître[578]. Même imparfaite, la figure d'Isidore n'en demeure pas moins exemplaire, comme nous le verrons plus bas (p. 336-ss), et les défauts de son maître sont non seulement justifiés par Damascius, mais également compensés par la description de vertus plus hautes[579]. Ainsi, dans l'extrait cité, la naïveté de Damascius est modérée par la dernière phrase du fragment, et surtout par les deux adjectifs (perspicace et attentif) par lesquels Damascius débute sa description d'Isidore.

De fait, si Damascius n'hésite pas à mentionner les défauts d'Isidore, s'éloignant ainsi, du point de vue du genre littéraire, de l'éloge funèbre écrit par Marinus, le portrait qu'il fournit au lecteur est plutôt positif, les défauts décrits étant le plus souvent compensés par des qualités plus hautes, comme le montre l'extrait suivant, toujours à propos d'Isidore :

> D'ailleurs, dans ses commentaires, il parlait trop peu pour expliquer suffisamment ses opinions. Pourtant, dans ce domaine-là non plus, il ne manquait ni de dons naturels ni de pratique ; mais il mettait tous ses soins à la poursuite de la clarté et, laissant à d'autres les heureux agencements de mots, il s'attachait à mettre les faits en relief et, le plus souvent, ce n'étaient pas des phrases qu'il faisait entendre mais des pensées et même encore moins des pensées que les essences mêmes des choses qu'il mettait en lumière[580].

---

vérité à la façon d'un devin. C'est pourquoi il donnait l'impression, selon Damascius, de ne pas être très fort en théorie.

[576] Voir, plus haut, p. 321-322, les passages cités en référence à la qualité divine de l'âme d'Isidore.

[577] Photius, *Bibliothèque*, *codex* 181, 126a 18-31.

[578] E. Watts, « Damascius' Isidore: Collective Biography and Perfectly Imperfect Philosophical Exemplar », *art. cit.*, p. 159-168. De même, D. O'Meara juge que la critique n'est pas systématique chez Damascius mais dépend simplement de la conformité de tel ou tel philosophe, y compris Isidore, avec le modèle de perfection que Damascius a en tête en écrivant son texte : D. O'Meara, « Patterns of Perfection in Damascius' « Life of Isidore » », *art. cit.*, p. 74-90, en particulier p. 88. Dans la même perspective, F. Trabattoni estime que le jugement de Photius a largement influencé la recherche sur la posture critique de Damascius, et que celle-ci ne s'explique pas seulement par la nature hypercritique et colérique de Damascius, mais plutôt par un objectif particulier dont nous reparlerons plus bas, p. 331-ss, à savoir légitimer sa fonction de diadoque à Athènes et la tradition philosophique qui découle d'Isidore, ce qu'il fait notamment en montrant la décadence de la tradition philosophique néoplatonicienne depuis la mort de Proclus : F. Trabattoni, « Il filosofo platonico secondo Damascio », *art. cit.*, p. 262-264.

[579] E. Watts, « Damascius' Isidore: Collective Biography and Perfectly Imperfect Philosophical Exemplar », *art. cit.*, p. 161-162.

[580] Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 85, fr. 85^{a} (37D) : καὶ μὴν καὶ ἐν ταῖς ἐξηγήσεσιν ἐνδεέστερος τῷ λόγῳ ἢ ὥστε ἑρμηνεύειν τὰ δοκοῦντα ἀποχρώντως. Οὐ μὴν οὐδ' ἐνταῦθα ἀβοήθητος ἦν ὑπὸ τῆς φύσεως καὶ τῆς ἄλλης μελέτης, ἀλλὰ κατεβάλλετο μὲν σπουδὴν πρὸς τὴν σαφήνειαν, τὴν δὲ ὀνομάτων

Dans ce passage, Damascius met en évidence le manque de compétences linguistiques (ἐνδεέστερος τῷ λόγῳ) d'Isidore au moment de faire cours et en particulier au moment de commenter les textes (ἐν ταῖς ἐξηγήσεσιν). Ce défaut est justifié, dans la suite du texte, par l'attachement d'Isidore à la clarté (τὴν σαφήνειαν) de ses propos, par opposition au bel agencement des mots, c'est-à-dire aux compétences linguistiques ou rhétoriques. Ce passage fait également écho à l'attachement de Plotin au sens des mots plutôt qu'à la lettre[581], ce que confirme la dernière phrase de ce passage : Isidore, dans ses commentaires, met en lumière (φῶς) les concepts (νοήσεις) plutôt que les mots (λόγους). Plus encore, il révèle, par son discours, l'essence des choses dont il parle (τὰς οὐσίας αὐτῶν τῶν πραγμάτων). Ainsi, comme dans le cas de Plotin, la négligence, volontaire, d'Isidore vis-à-vis du langage utilisé pour commenter les textes, s'explique philosophiquement par l'intérêt porté aux choses elles-mêmes plutôt qu'aux mots.

Si Damascius, dans son portrait d'Isidore, s'éloigne du ton systématiquement élogieux de Marinus vis-à-vis de Proclus, il se rapproche davantage de la posture de Porphyre, n'hésitant pas à mentionner certains défauts d'Isidore. Néanmoins, comme Porphyre avant lui, les défauts de son maître sont généralement justifiés par la possession de qualités plus hautes, et ne ternissent pas l'image positive que Damascius souhaite donner d'Isidore. Ainsi, l'*Histoire philosophique*, à travers les pages consacrées au maître de Damascius, adopte les conventions littéraires du genre biographique, et s'inscrit dans la continuité des biographies néoplatoniciennes que nous avons déjà présentées. Néanmoins, Damascius ne se contente pas de répondre à la demande de Théodora d'écrire la biographie d'Isidore, et va présenter toute une série de portraits, offrant ainsi au lecteur un vaste panorama du milieu intellectuel païen de la fin du Ve siècle.

6.2.2 Une série de portraits

Cette biographie collective permet non seulement à Damascius de raconter la vie de son maître, Isidore, mais aussi de proposer une série de portraits permettant de rendre compte du milieu intellectuel et philosophique à Athènes et Alexandrie à la fin du Ve siècle, rapprochant ainsi cet ouvrage de la biographie collective écrite par Eunape de Sardes un siècle plus tôt.

εὐρυθμίαν ἀφιεὶς ἑτέροις πρὸς ἐπίδειξιν εἴχετο τῶν πραγμάτων, οὐ λόγους τὸ πλέον ἢ νοήσεις φθεγγόμενος, οὐδὲ νοήσεις μᾶλλον ἢ τὰς οὐσίας αὐτῶν τῶν πραγμάτων ἄγων εἰς φῶς.

[581] Porphyre, *Vie de Plotin*, 7, 49 – 8, 8.

Damascius, né vers 460, suivit une première formation rhétorique à Alexandrie dans les années 470, avant d'aller enseigner la rhétorique à Athènes pendant neuf années, dans les années 480. Au début des années 490, sous l'impulsion d'Isidore, il se convertit à la philosophie et abandonne sa carrière de professeur de rhétorique. S'il fréquentait déjà auparavant les cercles néoplatoniciens d'Athènes et d'Alexandrie, il se focalise dès lors sur l'étude de la philosophie, et deviendra finalement diadoque de l'école d'Athènes au début du VIe siècle[582]. Que ce soit à Athènes ou à Alexandrie, Damascius est donc en contact étroit avec les cercles néoplatoniciens, et il connaît bien, de ce fait, les milieux de l'élite païenne d'Athènes et d'Alexandrie[583]. Damascius, à travers cette série de portraits d'intellectuels païens nous propose ainsi l'histoire d'une époque particulière et d'un milieu social et intellectuel particulier[584]. Comme Eunape avant lui, Damascius n'hésite pas à faire le portrait de rhéteurs[585], mais aussi de médecins[586], confirmant ainsi que l'objet de son ouvrage biographique est plus large que le cercle des philosophes néoplatoniciens d'Athènes et d'Alexandrie. Comme le suggère D. O'Meara, cette série de portraits offre donc « un vaste panorama des cercles d'intellectuels païens vivant dans la partie orientale de l'Empire romain vers la fin du Ve siècle »[587].

---

[582] Voir, au début de cette partie, les références concernant la biographie de Damascius, en particulier Ph. Hoffmann, « Damascius », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 2, *op. cit.*, p. 542-564.

[583] Sur cet objet de la biographie collective de Damascius, voir F. Trabattoni, « Il filosofo platonico secondo Damascio », *art. cit.*, p. 260-262.

[584] Pour E. Watts, le texte de Damascius est une biographie collective qui combine éloge traditionnel d'un précédent scholarque (nous avons vu, plus haut, en effet, les éléments d'éloge présents dans le texte à propos de la figure d'Isidore) et histoire intellectuelle sur un temps plus long : E. Watts, « Damascius' Isidore : Collective Biography and Perfectly Imperfect Philosophical Exemplar », *art. cit.*, p. 160. De même, P. Athanassiadi insiste sur le fait que dans l'*Histoire philosophique*, Damascius fait le portrait d'un groupe d'hommes, héritiers d'une doctrine métaphysique remontant à Platon et Pythagore. Au-delà des frontières géographiques ou des appartenances religieuses, Damascius fait ici l'histoire du platonisme tardo-antique, de la mort de Proclus, en 485, jusqu'au moment où il écrit cette *Histoire philosophique :* P. Athanassiadi, « Introduction », dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, p. 40-41.

[585] C'est le cas, notamment, de Théon (Epit. 62, fr. 115 (49)), Salustius (Epit. 81-82, fr. 138, fr. 138$^{\alpha}$ (60)), Superianus (Epit. 83, fr. 140 (61)), Lacharès d'Athènes (Epit. 84-85, fr. 140 (62A-B)), Severianus de Damas (Epit. 165, fr. 278, fr. 278 α, fr. 279-280, fr. 280, fr. 282, fr. 304-305 (108)), Nomus (fr. 284 (109)) et Agapius (fr. 331-332, fr. 329 (127A-C)). Sur les rhéteurs, voir surtout D. O'Meara, « Bons et mauvais rhéteurs dans la *Vie d'Isidore* de Damascius », *art. cit.*, p. 225-233. D. O'Meara distingue les mauvais rhéteurs, dont le discours est orienté vers l'extérieur, le corporel, et les bons et très bons rhéteurs, dont le discours est orienté vers l'intérieur, c'est-à-dire le soin de l'âme (p. 230-232). Le bon rhéteur est caractérisé par sa vertu. Ce sont les qualités morales et philosophiques qui distinguent le bon rhéteur du mauvais rhéteur, et non ses qualités techniques.

[586] Parmi les médecins dont Damascius fait le portrait, notons celui de Jacques et d'Asclépiodote d'Alexandrie : Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 190 (84A) ; Epit. 120 (84B) ; Epit. 121 (84C) ; Epit. 122 (84D) ; fr. 191 (84E) ; fr. 193 (84F) ; Epit. 123 (84G) ; fr. 196 (84H) ; Epit. 124 (84I) ; Epit. 125 (84J) ; Epit. 128 (85D) ; Epit. 129, fr. 201 (85E).

[587] D. O'Meara, « Bons et mauvais rhéteurs dans la *Vie d'Isidore* de Damascius », *art. cit.*, p. 225.

La série de portraits présentée par Damascius à travers l'*Histoire philosophique* comprend également le portait de l'auteur par lui-même. De même que la *Vie de Plotin*, les *Vies de philosophes et de sophistes* et *Proclus ou sur le bonheur* nous apportent certains éléments biographiques sur les vies de Porphyre, Eunape et Marinus, de même, l'*Histoire philosophique* nous renseigne sur la vie de Damascius, grâce à différents passages proches de l'autobiographie[588]. Plusieurs fragments de l'*Histoire philosophique* nous renseignent en particulier sur la conversion de Damascius à la philosophie[589], et sur son voyage vers Athènes avec Isidore[590]. Le récit de sa conversion de la rhétorique à la philosophie, qui fait écho à la conversion de Proclus[591], est particulièrement frappant :

> Car l'étude de l'art oratoire m'était dure : elle concentrait toute mon attention sur ma bouche et sur ma langue et elle la détournait de mon âme et des enseignements bienheureux et divins qui la purifient. Ces réflexions, dit l'auteur, m'arrachaient de temps à autre aux commentaires des rhéteurs. Neuf de mes années se passèrent ainsi[592].

Ce passage offre un témoignage autobiographique sur la prise de conscience par Damascius de l'insuffisance de la rhétorique, dont il a pourtant fait son métier pendant neuf années, et de la nécessité de consacrer sa vie à la philosophie, c'est-à-dire, comme Damascius le précise ici, au soin de l'âme, dont l'étude de la rhétorique (ἡ ἀσχολία τοῦ ῥητορεύειν) le détourne (ἀποστρέφουσα δὲ τῆς ψυχῆς). Plutôt que d'acquérir de nouvelles compétences linguistiques, Damascius prend conscience, au contact d'Isidore, avec qui il voyage pendant huit mois[593], de l'importance des enseignements de la philosophie, dont le but est la purification de l'âme (τῶν ἀποκαθαιρόντων αὐτὴν ἀκουσμάτων).

Source principale d'information sur la vie de Damascius et de nombreux philosophes, rhéteurs et médecins contemporains de l'auteur, ou l'ayant précédé de quelques années, l'*Histoire*

---

[588] Sur les éléments autobiographiques permettant d'écrire la biographie de Damascius, voir F. Trabattoni, « Per una biografia di Damascio », *art. cit.*, p. 182-193 ; P. Athanassiadi, « Introduction », dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, p. 19-57.

[589] Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 321 (122A) ; Epit. 187 (122B) ; fr. 233 (122C) ; fr. 323 (122D) ; Epit. 201 (137B).

[590] *Ibid.*, 132-144 Athanassiadi.

[591] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 8, 1-9, 15.

[592] Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 201 (137B) : ὡς ἡ ἀσχολία τοῦ ῥητορεύειν δεινή, στρέφουσα μὲν περὶ στόμα καὶ γλῶτταν τὴν ὅλην μου σπουδήν, ἀποστρέφουσα δὲ τῆς ψυχῆς καὶ τῶν ἀποκαθαιρόντων αὐτὴν μακαρίων τε καὶ θεοφιλῶν ἀκουσμάτων. ταῦτα δὲ ἐννοῶν, φησὶν ὁ συγγραφεύς, ἐνίοτε διεκοπτόμην τῶν ῥητορικῶν ἐξηγήσεων. ἔνατον ἔτος οὕτω μοι διεληλύθει.

[593] *Ibid.*, Epit. 202 (137D).

philosophique revêt donc une dimension biographique et autobiographique, mais également documentaire, comme nous allons le voir à présent.

6.2.3 Un panorama du paganisme philosophique à la fin du Ve siècle

Au-delà du genre biographique et autobiographique adopté par Damascius dans cette série de portraits, l'auteur de l'*Histoire philosophique* multiplie les genres littéraires[594], empruntant notamment la description des intellectuels païens au genre prosopographique[595], la description de certains cultes, de certaines villes et de certains monuments au genre des *patria*[596], et le récit de certains mythes et autres récits merveilleux au genre des *paradoxa*[597].

Les *patria* sont des récits décrivant les éléments de la culture populaire généralement associés à un lieu particulier : on y trouve récits de mythes, descriptions de monuments, de coutumes et de traditions locales. On trouve de nombreux fragments proches du genre patriographique dans l'*Histoire philosophique*. Parmi ceux-ci, notons la description d'une statue en l'honneur d'Aphrodite et de sa dédicace[598], le récit du voyage de Dorus à Bostra, en Arabie[599], la

---

[594] Sur le genre littéraire de l'*Histoire philosophique*, voir P. Athanassiadi, « Introduction », dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, p. 58-60. P. Athanassiadi met en évidence la dimension prosopographique et historique de l'ouvrage de Damascius, insistant en particulier sur les liens étroits avec le genre des *patria* et des *paradoxa*.

[595] P. Athanassiadi décrit en ces termes l'ouvrage de Damascius, à savoir « a late antique prosopography » : P. Athanassiadi, « Preface », dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, p. 11. Pour une étude prosopographique des philosophes néoplatoniciens décrits par Damascius dans l'*Histoire philosophique*, voir la thèse de l'historien S. L. Karren, « A Prosopographical Sketch of Six Alexandrinian Neoplatonists », dans *Near Eastern Culture and Hellenic* Paideia *in Damascius'* Life of Isidore, *op. cit.*, chapitre 1, p. 1-50. L'auteur rassemble dans ce chapitre les éléments transmis par l'*Histoire philosophique* sur la famille, l'origine géographique, les activités professionnelles, les écrits et les relations sociales des philosophes néoplatoniciens décrits par Damascius, mettant ainsi en évidence leur identité culturelle, leur éducation et leur place dans la société. L'auteur met particulièrement l'emphase sur les liens de famille entre les différents néoplatoniciens décrits, ainsi que leur lien avec la religion et les rituels égyptiens. Se focalisant sur Horapollon de Phénébythis, Asclépiade, Héraiscus, Horapollon le jeune, Ammonius et Isidore, l'auteur conclut à l'attachement de ces philosophes alexandrins à la culture gréco-romaine. Grammairiens et philosophes de profession, ils ont une éducation et une identité culturelle grecque fortement marquée. Appartenant à un milieu social élevé, leur permettant de voyager, ils se distinguent également par leur acceptation de formes religieuses traditionnellement rejetées par les philosophes, ce que montre, notamment, leur intérêt pour la divination et les pratiques théurgiques.

[596] Sur les *patria* concernant la ville de Constantinople, et la caractérisation du genre patriographique, voir G. Dagron, *Constantinople imaginaire. Etudes sur le recueil des* Patria, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.

[597] Sur les écrits paradoxographiques (*paradoxographoi*), voir O. Wenskus et L. Daston, « Paradoxographoi », dans H. Cancik et H. Schneider (eds.), *Brill's New Pauly, Antiquity volumes*, mis en ligne en 2006, consulté le 23 septembre 2020, URL : http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e907630

[598] Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 87 (63A).

[599] *Ibid.*, Epit. 196 (134B) ; Epit. 197 (134C) ; Epit. 198 (134D).

description très précise de l'eau du Styx arabe[600], le portrait de Dusares, un dieu nabatéen, et la description de Damascène, ville d'origine de Damascius[601]. Le genre patriographique est particulièrement présent dans le récit du voyage de Damascius avec Isidore, qui correspond à la partie VIII (§132-144) du découpage de l'*Histoire philosophique* proposé par P. Athanassiadi.

Les *paradoxa* sont des textes construits autour des récits de miracles et d'histoires merveilleuses. Selon Photius, Damascius serait lui-même l'auteur d'un ouvrage paradoxographique présentant 572 histoires merveilleuses[602]. Il n'est donc pas étonnant de voir Damascius avoir recours à ce genre de récits dans l'*Histoire philosophique*[603], comme en témoigne, par exemple, le récit des phénomènes extraordinaires vus par Asclépiade d'Alexandrie[604], le récit des pouvoirs surnaturels d'Asclépiodote d'Alexandrie[605], la description d'une pierre sacrée et le comportement merveilleux de son détenteur, Eusèbe de Myndes[606], ou encore le récit de la naissance du dieu Eshmoun[607]. Cet intérêt de Damascius pour les récits de miracles et autres histoires merveilleuses est confirmé par l'auteur lui-même, justifiant, en quelque sorte, la présence de *paradoxa* par l'attention accordée par Isidore aux récits merveilleux (πρὸς τοὺς μύθους τοὺς ἱεροὺς) que lui rapporte Damascius au cours de leur voyage : « Et moi, je rapportai le fait à Isidore qui accordait toujours aux fables sacrées une attention sage et inspirée »[608].

La diversité des objets de ce récit justifie ainsi le mélange des genres et l'intérêt des historiens pour ce texte, dont le caractère documentaire est important, non seulement pour l'histoire du platonisme tardo-antique[609], mais aussi pour l'histoire des religions et de la société de la fin de

---

[600] *Ibid.*, Epit. 195 (135A) ; Epit. 199 (135B).
[601] *Ibid.*, fr. 342 (136A) ; Epit. 200 (136B).
[602] Photius, *Bibliothèque*, codex 130. Sur ce recueil de *paradoxa*, voir Ph. Hoffmann, « Damascius », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 2, *op. cit.*, p. 565-566.
[603] Pour une liste des passages de l'*Histoire philosophique* relatifs au merveilleux, voir R. Asmus, « Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidorus », *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 18, 1909, p. 430-432 ; R. Asmus, *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos*, Leipzig, Meiner, 1911, p. 211-212.
[604] Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 93 (72E) ; Epit. 94 (72F).
[605] *Ibid.*, Epit. 116 (81) ; Epit. 117 (82A).
[606] *Ibid.*, Epit. 203 (138).
[607] *Ibid.*, Epit. 212, fr. 348 (142B).
[608] *Ibid.*, Epit. 213 (142C) : καὶ ἐγὼ ταῦτα ἀπήγγειλα τῷ Ἰσιδώρῳ σοφήν τε καὶ ἔνθεον ἀεὶ προτείνοντι πρὸς τοὺς μύθους τοὺς ἱεροὺς ἀκοήν.
[609] Sur l'histoire du platonisme tardo-antique véhiculée par Damascius dans l'*Histoire philosophique*, voir P. Athanassiadi, « Introduction », dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, p. 41-47.

l'Antiquité[610]. L'ouvrage de Damascius nous apprend effectivement beaucoup sur le rapport des philosophes néoplatoniciens avec les chrétiens, par exemple[611]. Sans nous arrêter sur chacun de ces éléments, nous renvoyons simplement ici aux différentes études sur le sujet, afin de montrer l'intérêt historique et documentaire de l'ouvrage de Damascius, au-delà du seul intérêt biographique. Damascius offre ainsi au lecteur un véritable panorama du paganisme philosophique à la fin du Ve siècle, permettant également de replacer la vie des philosophes néoplatoniciens dans un contexte social, culturel et historique plus large.

6.3 La dimension polémique et paradigmatique de l'*Histoire philosophique*

Si les objets de l'*Histoire philosophique* sont multiples, qu'en est-il de l'objectif de ce texte ? En répondant à la demande de Théodora de raconter la vie d'Isidore, le philosophe atteint l'objectif biographique qu'il s'était fixé. Mais Damascius ne se contente pas de cet unique portrait, proposant plutôt une série de portraits, à travers laquelle il poursuit non seulement un objectif biographique, mais aussi prosopographique, permettant au lecteur de mieux connaître le milieu intellectuel païen de la fin du Ve siècle. Enfin, Damascius complète le panorama de ce milieu intellectuel par la description de certains lieux, de certains rites et autres récits

---

[610] Sur l'intérêt de l'*Histoire philosophique* pour l'histoire des religions et de la société à la fin de l'Antiquité, voir, notamment, les études de M. Tardieu et de J. Aliquot, ainsi que la thèse de S. L. Karren : M. Tardieu, *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain-Paris, Peeters, 1990 ; J. Aliquot, « Dans les pas de Damascius et des néoplatoniciens au Proche-Orient : cultes et légendes de la Damascène », *Revue des Etudes Anciennes*, vol. 112, n° 2, 2010, p. 363-374 ; J. Aliquot, « Au pays des Bétyles : l'excursion du philosophe Damascius à Émèse et à Héliopolis du Liban », *Cahiers Du Centre Gustave Glotz*, vol. 21, 2010, p. 305-328 ; S. L. Karren, « The Transmission of Priestly Science in Later Neoplatonism », dans *Near Eastern Culture and Hellenic* Paideia *in Damascius'* Life of Isidore, *op. cit.*, chapitre 3, p. 102-152. Les études de M. Tardieu et J. Aliquot concernent les cultes pratiqués en Syrie du Sud d'une part, dans la Damascène, ainsi que dans la région d'Emèse et Héliopolis. S. L. Karren, quant à lui, examine les liens des philosophes néoplatoniciens avec les cultes égyptiens et les rituels théurgiques, mettant particulièrment l'accent sur les pratiques religieuses et la transmission des connaissances des rites et des cultes à mystères, à savoir une transmission avant tout familiale. Sur cette transmission des connaissances, voir p. 129-141, ainsi que les tableaux situés en annexe de la thèse, p. 156-158.

[611] Sur le rapport des philosophes néoplatoniciens de la fin de l'Antiquité avec les chrétiens, le plus souvent conflictuel, voir Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 95, fr. 97 (42F) ; fr. 102, fr. 105 (43E) ; fr. 106 (45B) ; Epit. 71 (53B) ; Epit. 72 (53C) ; Epit. 73 (53D) ; Epit. 77, fr. 126 (58A) ; fr. 167 (75A) ; fr. 168 (175B) ; fr. 169 (175C) ; fr. 170 (75D) ; Epit. 103 (75E) ; Epit. 105 (75F) ; Epit. 108 (77A) ; fr. 194 (78C) ; Epit. 118 (82B) ; Epit. 165, fr. 278, fr. 278α, fr. 279, fr. 280, fr. 282, fr. 304-305 (108) ; fr. 303 (115A) ; Epit. 178 (118A) ; fr. 317 (120B) ; Epit. 190 (126B) ; fr. 285 (126D) ; fr. 219 (126E) ; Epit. 192 (131A) ; Epit. 193 (131B) ; Epit. 204, fr. 344 (139) ; Epit. 221 (145A). Sur cet aspect antichrétien de l'ouvrage de Damascius, voir aussi Ph. Hoffmann, « Damascius », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 2, *op. cit.*, p. 568 ; P. Athanassiadi, « Introduction », dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, p. 27-32 ; Ph. Hoffmann, « Les âges de l'Humanité et la critique du christianisme selon Damascius », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 234, n° 4, 2017, p. 737-775.

merveilleux, permettant ainsi au lecteur de mieux connaître le milieu culturel et religieux de l'époque et de la région.

Au-delà de ces différents objectifs, étroitement liés à la diversité des objets de l'*Histoire philosophique*, un autre objectif se dessine, en lien avec le contexte éditorial de l'ouvrage. Récemment nommé diadoque de l'école d'Athènes, Damascius souhaite légitimer sa place, ce qu'il fait en montrant la décadence de l'école néoplatonicienne d'Athènes depuis la mort de Proclus et en valorisant la tradition philosophique issue d'Isidore et de l'école d'Alexandrie, par opposition à la tradition athénienne, issue de Proclus et privilégiant la voie théurgique. Nous verrons dans cette sous-partie la dimension polémique de l'*Histoire philosophique*, ainsi que la fonction d'*exemplum* de ce récit. En effet, dans une époque marquée par la décadence de l'école néoplatonicienne, Damascius met néanmoins en évidence la présence de philosophes exemplaires, à partir du portrait d'Isidore d'une part, et à partir des exemples et contre-exemples proposés tout au long du récit d'autre part.

6.3.1 La dimension polémique de l'Histoire philosophique : la décadence de la philosophie platonicienne

Comme nous l'avons vu à travers le portrait d'Isidore, Damascius adopte régulièrement un ton critique. Il n'hésite pas, dans les vies qu'il raconte, à mettre en évidence les défauts des uns et des autres[612]. Tandis que l'éloge avait une place très importante dans les biographies de Plotin, Pythagore et Proclus, la posture et le ton adoptés par Damascius sont très différents : Damascius se rapproche davantage d'Eunape de Sardes, qui n'hésite pas, lui non plus, à mettre en évidence les défauts des philosophes, des sophistes et des médecins dont il fait le portrait. Comment expliquer cette différence de ton dans le discours biographique de Damascius ? Et qu'est-ce que cette posture nous apprend sur l'objectif poursuivi par Damascius en écrivant ce texte ?

Contre l'opinion de Photius lui-même sur la nature agressive et critique de Damascius, qui expliquerait la posture et le ton critiques de l'ouvrage[613], F. Trabattoni propose de lire le texte de Damascius « comme un manifeste apologétique et programmatique destiné aux païens d'Athènes, et dans lequel s'exprimerait la politique de Damascius – renforcer l'Académie grâce à des forces nouvelles venues, comme lui, d'Alexandrie et renouer avec la tradition spéculative

[612] Parmi les portraits particulièrement critiques, citons ceux de Domninus, de Grégoire, d'Hégias d'Athènes, et d'Eupeithius d'Athènes : Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 134, fr. 218, fr. 227 (89A) ; Epit. 75, fr. 123 (55) ; fr. 351 (145B) ; Epit. 222-223, fr. 351-354 (146A).
[613] Photius, *Bibliothèque*, *codex* 181, 126a 18-31.

de l'Ecole, contre le christianisme et contre les empiétements de la tendance théurgique »[614]. En effet, l'un des objectifs de Damascius semble être de légitimer sa position de diadoque de l'école néoplatonicienne d'Athènes, bien qu'il soit originaire d'Alexandrie et malgré sa préférence pour la voie philosophique par rapport à la voie théurgique. Le ton critique visant à montrer la décadence de la tradition philosophique athénienne depuis la mort de Proclus participerait à cette auto-légitimation, la médiocrité des philosophes athéniens nécessitant de faire appel aux philosophes issues de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie (en premier lieu, Isidore et Damascius lui-même).

Comparant, tout au long du texte, un groupe d'hommes et de femmes issus d'un même milieu social et intellectuel, Damascius met en relief l'évolution de ce groupe, depuis la génération de Proclus jusqu'à celle de Damascius lui-même, en passant par celle de Marinus et Isidore (Proclus → Marinus/Isidore → Damascius)[615]. En focalisant son récit sur un groupe de philosophes, et en mettant en évidence leurs défauts, Damascius peut montrer la décadence progressive de la philosophie néoplatonicienne. Pour Damascius, en effet, la décadence de la philosophie fut causée de l'intérieur, certains philosophes n'étant pas capables de préserver et d'honorer le mode de vie philosophique dans leur propre existence[616]. Selon les mots d'Isidore, repris ici par Damascius, la philosophie est loin d'être à son apogée, mais semble être plutôt sur le déclin :

> Et si c'est, comme tu l'affirmes, Hégias, disait Isidore, une chose divine que la pratique de la théurgie, je le dis moi aussi ; mais il faut que ceux qui seront des dieux soient d'abord des hommes. C'est pourquoi Platon disait, lui aussi, que, chez les hommes, il n'était pas advenu de bien plus grand que la philosophie. Mais il se fait maintenant que ce bien n'est plus à son moment critique mais dans son extrême vieillesse[617].

---

[614] Ph. Hoffmann, « Damascius », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 2, *op. cit.*, p. 567, à propos de l'article de F. Trabattoni, « Per una biographia di Damascio », *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 40, n° 2, 1985, p. 179-201. Sur cette hypothèse concernant la succession platonicienne dans l'école d'Athènes et l'intention de Damascius en écrivant l'*Histoire philosophique*, voir aussi P. Athanassiadi, « Introduction », dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, p. 42-48 ; D. O'Meara, « Patterns of Perfection in Damascius' "Life of Isidore" », *art. cit.*, p. 88-89 ; F. Trabattoni, « Il filosofo platonico secondo Damascio », *art. cit.*, p. 263-264.

[615] P. Athanassiadi, « Introduction », dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, p. 40-41.

[616] Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 355, fr. 358 (146E). L'exemple de Diomède, incapable de maintenir un comportement rationnel et corrompu par de multiples passions, recherchant la flatterie et le plaisir, est ici l'occasion d'une remarque plus générale de Damascius sur la décadence de la philosophie.

[617] *Ibid.*, Epit. 227 (150) : εἰ δὲ θειότερον χρῆμα, ὡς σὺ φῂς ὦ Ἡγία, ἔλεγε πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰσίδωρος, ἡ ἱερατικὴ πραγματεία, φημὶ μὲν τοῦτο κἀγώ· ἀλλὰ πρῶτον ἀνθρώπους γενέσθαι τοὺς ἐσομένους θεοὺς

Dans cet extrait, Isidore défend l'importance de la philosophie (φιλοσοφίας) par rapport à la pratique de la théurgie (ἡ ἱερατικὴ πραγματεία). Nous reviendrons plus bas sur cette opinion d'Isidore, reprise et accentuée par Damascius, concernant la voie philosophique et théurgique (p. 339-ss). On peut simplement noter qu'Isidore prend la défense de la voie philosophique face à la voie théurgique, sans pour autant contester l'excellence de la théurgie, qu'il décrit comme un bien plus divin (θειότερον χρῆμα). Mais ce qui nous intéresse pour le moment, c'est l'opinion d'Isidore sur l'état présent de la philosophie, qu'il exprime de manière imagée : la philosophie se trouve non pas sur le fil du rasoir (ἐπὶ ξυροῦ οὐ τῆς ἀκμῆς), mais plutôt sur celui de l'extrême vieillesse (τοῦ ἐσχάτου γήρως). Cette opinion générale concernant le déclin de la philosophie est mentionnée à nouveau par Isidore dans l'extrait suivant : « Isidore fortifiait Syrianus et Hégias dans l'idée qu'il était urgent de restaurer la philosophie en décadence (φιλοσοφίαν ὑπορρέουσαν) »[618]. Apparaît ici l'objectif politique de Damascius qui, à la suite de son maître, souhaite restaurer la philosophie, dont il déplore l'état présent. L'insistance de Damascius sur la succession de Proclus à la tête de l'école d'Athènes s'inscrit dans ce contexte, et explique notamment sa critique des successeurs de Proclus, Marinus et Hégias d'Athènes en tête[619]. En effet, Damascius met clairement en évidence la faiblesse physique et intellectuelle de Marinus, le successeur de Proclus à la tête de l'école d'Athènes, rappelant, par exemple, son incapacité à contempler la véritable nature des êtres (θεάματα τῆς τῶν ὄντων φύσεως)[620]. Il en est de même pour Hégias, dont le portrait fourni par Damascius est particulièrement critique : malgré des qualités naturelles innées telles que l'amour d'apprendre, la piété et la générosité, il s'éloigna de la vie philosophique, attiré par les richesses[621]. Faisant écho à la décadence de la philosophie, Damascius décrit ainsi le temps passé sous le diadoquat d'Hégias : « Car, aussi loin que remontent nos souvenirs, nous n'avons jamais vu mépriser la philosophie à Athènes

---

δεῖ. διὰ τοῦτο καὶ ὁ Πλάτων ἔφη μὴ ἐλθεῖν εἰς ἀνθρώπους μεῖζον ἀγαθὸν φιλοσοφίας ἀλλὰ τοῦτο συμβέβηκε νῦν ἐπὶ ξυροῦ ἑστάναι οὐ τῆς ἀκμῆς, τοῦ δὲ ἐσχάτου γήρως ὡς ἀληθῶς.

[618] *Ibid.*, Epit. 230 (151E) : παρῄνει δὲ Συριανὸν καὶ Ἡγίαν ὁ Ἰσίδωρος ὡς χρεὼν εἴη φιλοσοφίαν ὑπορρέουσαν ἀνασώσασθαι.

[619] Sur la succession de Proclus à la tête de l'école d'Athènes, voir Ph. Hoffmann, « Damascius », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 2, *op. cit.*, p. 555-556 ; P. Athanassiadi, « Introduction », dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, p. 42-48.

[620] Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 144 (97F). Sur Marinus : *Ibid.*, Epit. 141 (97A) ; fr. 238 (97B) ; Epit. 142, fr. 240 (97C) ; fr. 241 (97D) ; Epit. 143 (97E) ; Epit. 144 (97F) ; Epit. 145 (97G) ; Epit. 146, fr. 242 (97H) ; fr. 244 (97I) ; fr. 245 (97J) ; Epit. 147 (97K). Nous reviendrons en détail sur le portrait de Marinus dans le chapitre suivant : voir plus bas, p. 424-425.

[621] *Ibid.*, fr. 351 (145B).

comme nous l'avons vu déshonorer sous Hégias »[622]. Par contraste, les portraits d'Isidore, dont Damascius fut l'élève, et de Sarapion, maître spirituel d'Isidore, permettent à Damascius de s'inscrire dans un mouvement de restauration de la philosophie, sous l'impulsion de deux figures originaires d'Alexandrie. En insistant sur la décadence de la philosophie, et la moindre valeur de ses prédécesseurs, Damascius peut légitimer son diadoque d'une part, et l'héritage philosophique de son maître d'autre part.

Par ailleurs, l'opinion de Damascius concernant la décadence de la philosophie platonicienne s'inscrit dans une vision plus large de l'histoire de l'humanité, que Damascius n'hésite pas à convoquer pour accentuer la dimension polémique de son récit. Ph. Hoffmann a montré, en effet, que la distinction de Damascius entre les trois âges de l'histoire de l'humanité était reliée à la politique de Damascius à la tête de l'école néoplatonicienne d'Athènes[623]. Suivant le schéma de dégradation présent dans les *Travaux* d'Hésiode et la *République* de Platon, et repris par Proclus dans son *Commentaire sur la République*, Damascius distingue trois âges de l'histoire de l'humanité, caractérisés par trois types d'âmes et par trois types de régime politique[624] : « un temps – mythique – de la Raison (λόγος), correspondant à l'âge d'or d'Hésiode ; un temps – héroïque et proprement historique – du principe Irascible (θυμός) et des activités guerrières, qui est, en termes platoniciens, le temps du courage (ἀνδρεία) et de la recherche des honneurs (φιλοτιμία) et qui correspond à l'histoire de la Grèce ancienne et de la Rome païenne jusqu'au IVe siècle ; et enfin un temps présent (νῦν) dominé par le principe Concupuscible, et où s'exprime toute la détestation de Damascius pour le régime politique byzantin et la société corrompue qui l'entoure »[625]. L'*Histoire philosophique* s'inscrit ainsi dans une histoire de la décadence morale et politique de l'humanité. Suivant un cadre ontologique proprement néoplatonicien, l'âge d'or correspond à la vie intellective, tandis que le temps présent correspond au monde de la génération[626], dans lequel, précisément, l'âme

---

[622] *Ibid.*, Epit. 221 (145A) : εἰς τοσοῦτον γὰρ ἀκηκόαμεν φιλοσοφίαν καταφρονηθεῖσαν οὐδὲ πώποτε Ἀθήνησιν, ὅσον ἑωράκαμεν ἀτιμαζομένην ἐπὶ Ἡγίου.

[623] Ph. Hoffmann, « Les âges de l'Humanité et la critique du christianisme selon Damascius », *art. cit.* Voir aussi Ph. Hoffmann, « Un grief anti-chrétien chez Proclus : l'ignorance en théologie », dans A. Perrot (ed.), *Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris, Editions Rue d'Ulm, 2012, p. 162-163.

[624] Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 22, fr. 30, fr. 30α (18).

[625] Ph. Hoffmann, « Les âges de l'Humanité et la critique du christianisme selon Damascius », *art. cit.*, p. 742-743.

[626] Sur cette articulation entre la philosophie de l'histoire de Damascius et le système néoplatonicien : ., p. 765-768.

divine d'Isidore est descendue pour servir de modèle à ses contemporains[627]. Cette philosophie de l'histoire défendue par Damascius montre l'opposition du philosophe à la politique des empereurs chrétiens d'une part[628], mais aussi l'effort de restauration de la philosophie contre le christianisme et contre l'invasion de la théurgie dans la philosophie platonicienne. Au sein d'un monde corrompu, Damascius entend démontrer qu'il est néanmoins possible de vivre comme au temps de Cronos, c'est-à-dire celui de l'âge d'or[629]. Cette possibilité, qui justifie l'entreprise politique et philosophique de Damascius à la tête de l'école néoplatonicienne d'Athènes, est liée à la structure mixte de chacun des âges de l'humanité, caractérisé, certes, par telle ou telle prédominance (raison, colère ou désir), mais n'empêchant pas l'existence, au sein de chaque âge, de philosophes vivant selon la raison[630]. Selon des propos d'Isidore lui-même, Sarapion est l'un de ces philosophes, et fait ainsi figure de modèle (παράδειγμα) pour l'humanité (τοῖς ἀνθρώποις) :

> Il méprisait tellement les honneurs des hommes que son nom même n'était pas connu dans la ville. Il n'aurait pas non plus été connu par la suite si un dieu n'avait pas voulu gratifier l'humanité d'un modèle de l'âge d'or de Cronos, afin que cette expression ne soit pas considérée comme une légende, n'étant pas confirmée par une preuve historique[631].

Isidore et son maître, Sarapion, sont deux exemples de cette possibilité de vivre en philosophe, et apparaissent en effet, dans le discours biographique de Damascius, comme deux figures exemplaires, capables d'une vie intellective malgré la corruption du temps présent[632]. Ainsi, la mise en évidence de la décadence de la philosophie et de la corruption de la société actuelle

---

[627] Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 6 (5A) ; Epit. 7 (5B) ; Epit. 8 (6A) : passages cités et commentés plus haut.

[628] Sur le caractère documentaire de l'*Histoire philosophique* concernant les relations entre païens et chrétiens à la fin du Ve siècle, voir, plus haut, note 611 p. 330.

[629] Sur l'exil en Perse comme mise en acte de la philosophie de l'histoire exposée dans l'*Histoire philosophique*, et l'exemple vivant de Sarapion, capable de vivre, au temps de Damascius, de la vie de l'Intellect, voir Ph. Hoffmann, « Les âges de l'Humanité et la critique du christianisme selon Damascius », *art. cit.*, p. 768-773.

[630] *Ibid.*, p. 753-754.

[631] Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 167, fr. 33-34, fr. 39, fr. 41, fr. 287 (111) : οὕτω δὲ ἠμέλει τιμῆς τῆς παρὰ ἀνθρώπων, ὥστε οὐδὲ ὄνομα αὐτοῦ ἦν ἐν τῇ πόλει. οὐδ' ἂν ἐγνώσθη μετὰ ταῦτα, εἰ μὴ θεῶν τις ἠβουλήθη παράδειγμα τοῖς ἀνθρώποις χαρίσασθαι τοῦ Κρονίου βίου, ἵνα μὴ δοκῇ μῦθος εἶναι ὁ λόγος, μὴ ἔχων ἐπιμαρτυροῦσαν τὴν ἱστορίαν. Notre traduction.

[632] Voir, plus bas, p. 416-417, notre commentaire de Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 16 (13), passage dans lequel Damascius met en évidence l'origine divine de l'âme d'Isidore, appartenant à la chaîne d'Hermès. De même, Sarapion mène une vie semblable à celle des dieux : *Ibid.*, Epit. 167, fr. 33-34, fr. 39, fr. 41, fr. 287 (111).

permet à Damascius de justifier son entreprise de restauration de la philosophie platonicienne. De même, le portrait exemplaire d'Isidore (et de son maître, Sarapion) permettrait à Damascius de soutenir la tradition philosophique qui découle d'Isidore, participant ainsi à sa légitimation et mettant un frein à la prédominance de la théurgie dans le mode de vie des philosophes néoplatoniciens.

6.3.2 La dimension paradigmatique de l'Histoire philosophique : une image du philosophe idéal

La dimension polémique de l'*Histoire philosophique* explique l'insistance de Damascius sur la décadence de la philosophie et sur les défauts des intellectuels païens dont il présente le portrait. Néanmoins, la volonté de Damascius de restaurer la tradition philosophique platonicienne explique également l'intérêt de Damascius à construire et véhiculer une image du philosophe idéal cohérente avec la tradition philosophique à laquelle il appartient et qu'il défend. A la dimension polémique s'ajoute alors une dimension paradigmatique[633] : diadoque de l'école d'Athènes, Damascius propose en effet, à travers cette série de portraits, un type idéal de philosophe, à travers les figures exemplaires dont il fait l'éloge (c'est particulièrement le cas d'Isidore et de Sarapion) et les contre-modèles dont il critique le mode de vie. En outre, les portraits contrastés, mêlant louanges et critiques, permettent également de reconstruire le mode de vie idéal véhiculé par Damascius.

6.3.2.1 Isidore, philosophe exemplaire

La série de portraits présentée par Damascius dans l'*Histoire philosophique* permet au philosophe de construire l'image du philosophe idéal. En continuité avec les biographies de Plotin et de Proclus, Damascius présente au lecteur une image du philosophe idéal à travers un certain nombre de figures exemplaires, dont celle d'Isidore.

Isidore, malgré certains défauts, apparaît en effet comme une figure exemplaire du mode de vie philosophique, à l'image de Sarapion[634]. F. Trabattoni et E. Watts, en se focalisant sur le portrait d'Isidore, ont bien montré que le philosophe alexandrin était au-dessus des autres intellectuels

---

[633] Sur le caractère paradigmatique de l'ouvrage, voir S. L. Karren, « The Neoplatonic Hero in Late Pagan Hagiography », dans *Near Eastern Culture and Hellenic* Paideia *in Damascius'* Life of Isidore, *op. cit.*, chapitre 2, p. 51-101 ; P. Athanassiadi, « Introduction », dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, p. 26-29 et p. 38 ; D. O'Meara, « Patterns of Perfection in Damascius' "Life of Isidore" », *art. cit.*, p. 74-90 ; E. Watts, « Damascius' Isidore : Collective biography and perfectly imperfect philosophical exemplar », *art. cit.*, p. 159-168 ; F. Trabattoni, « Il filosofo platonico secondo Damascio », *art. cit*.

[634] Sur la figure exemplaire de Sarapion, voir Ph. Hoffmann, « Les âges de l'Humanité et la critique du christianisme selon Damascius », *art. cit.*, p. 770-773.

païens décrits par Damascius, malgré ses imperfections personnelles[635]. L'admiration de Proclus à l'égard d'Isidore reflète parfaitement l'admiration de Damascius à l'égard de son maître : « Car Proclus, de son côté, admirait le visage d'Isidore comme s'il était inspiré par le dieu et plein de la vie philosophique »[636]. La description du visage d'Isidore par Damascius rappelle également son orgine divine, et son inscription dans la chaîne d'Hermès[637]. Caractérisé par l'usage de la raison et un certain nombre de privilèges surnaturels, le mode de vie d'Isidore fait de lui un philosophe exemplaire. Plus encore, il fait de lui un homme divin. Isidore s'inscrit en effet dans la lignée des hommes divins dont les textes de notre corpus font le portrait. C'est dans cette perspective que Damascius compare Isidore à Pythagore, modèle de l'homme divin pour les néoplatoniciens[638].

Exemplaire dans son rapport au divin, Isidore l'est aussi dans la vie quotidienne. En effet, parmi les qualités d'Isidore mises en avant par Damascius, F. Trabattoni a également mis en évidence un certain nombre de qualités humaines, liées à la vie quotidienne, et néanmoins importantes dans la description du mode de vie philosophique idéal[639] : que ce soit par sa générosité dans le rapport à l'autre, sa justice et sa piété dans le rapport au corps ou son engagement dans la vie publique, l'exemple d'Isidore montre l'effet de l'assimilation au divin sur la vie quotidienne du philosophe. L'exemple du rapport au corps, que nous étudierons plus précisément dans le prochain chapitre, montre également cette exemplarité d'Isidore dans les occupations de la vie quotidienne.

6.3.2.2 Exemples et contre-exemples du philosophe idéal

Si les figures exemplaires d'Isidore et de Sarapion sont importantes pour comprendre la dimension paradigmatique du texte de Damascius, la construction d'un type de philosophe idéal

---

[635] E. Watts, « Damascius' Isidore: Collective Biography and Perfectly Imperfect Philosophical Exemplar », *art. cit.*, p. 159-168 ; F. Trabattoni, « Il filosofo platonico secondo Damascio », *art. cit.*, p. 264-274.

[636] Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 249 (59A) : ἐπεὶ καὶ ὁ Πρόκλος ἐθαύμαζε τοῦ Ἰσιδώρου τὸ εἶδος ὡς ἔνθεον καὶ πλῆρες εἴσω φιλοσόφου ζωῆς. Notre traduction.

[637] *Ibid.*, Epit. 16 (13) : passage cité et commenté bas, p. 416-417.

[638] *Ibid.*, fr. 24 (26B). Sur le modèle pythagoricien, voir notre présentation des biographies de Pythagore par Porphyre et Jamblique. S. L. Karren, dans sa thèse de doctorat, a également montré comment Damascius construit, dans l'*Histoire philosophique*, une image de l'homme divin païen, à travers la description d'un certain nombre de traits de divinisation : S. L. Karren, « The Neoplatonic Hero in Late Pagan Hagiography », dans *Near Eastern Culture and Hellenic* Paideia *in Damascius'* Life of Isidore, *op. cit.*, chapitre 2, p. 51-101, en particulier p. 59-100. L'auteur fait une liste très complète des traits de divinisation que l'on retrouve dans les différentes biographies de l'Antiquité tardive.

[639] F. Trabattoni, « Il filosofo platonico secondo Damascio », *art. cit.*, p. 269.

ne passe pas seulement par l'idéalisation d'une vie singulière, mais aussi par la multiplication d'exemples et de contre-exemples permise par la succession de portraits.

Pour D. O'Meara, l'objectif de l'ouvrage de Damascius serait d'illustrer le progrès spirituel du philosophe néoplatonicien sur l'échelle des vertus[640]. La diversité des portraits proposés par Damascius permettrait en effet de montrer les différents aspects du mode de vie idéal. Si peu de personnes, parmi les contemporains de Damascius, ont atteint le sommet de la perfection, en raison du déclin de la philosophie que l'auteur déplore, Damascius propose néanmoins un panorama assez large des différents degrés de vertu que le philosophe peut atteindre, ainsi que l'idéal de perfection que ses lecteurs doivent poursuivre[641]. Parmi les philosophes possédant les six degrés de vertus de l'échelle néoplatonicienne des vertus, apparaissent Sarapion et Isidore, ainsi que le prêtre Heraïscus, reconnu comme étant supérieur à Proclus lui-même[642]. On retrouve effectivement dans le portrait d'Heraïscus le même ton élogieux que l'on trouve chez Porphyre, Jamblique et Marinus. A l'instar d'Isidore et de Sarapion, dont nous avons déjà mentionné le caractère exemplaire, Heraïscus apparaît également comme un homme divin. Il est capable de prédire l'avenir et doté de pouvoirs de perception extraordinaires. En outre, le récit de sa naissance le rapproche des divinités égyptiennes Horus et Helios. De même, à sa mort, apparaissent des signes que son âme est désormais avec les dieux.
Mais si la figure du philosophe idéal se dégage en grande partie des fragments consacrés à Isidore, Sarapion et Heraïscus, elle est également présente dans les autres portraits présentés par Damascius[643]. La lecture des différents portraits permet ainsi de compléter la figure du philosophe idéal, les qualités repérées par Damascius chez les uns et chez les autres confirmant

---

[640] D. O'Meara, « Patterns of Perfection in Damascius' "Life of Isidore" », *art. cit.*, p. 74-90. Pour une description de ce cheminement spirituel ou cette élévation de l'âme, dont le but est l'union au divin ou la possession par le divin, et qui passe par un détachement du corps et du monde de la génération d'une part, et de la pensée rationnelle d'autre part, voir Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 15, fr. 75, fr. 12 (12A-C) ; fr. 32 (19) ; fr. 40 (22) ; Epit. 167, fr. 33-34, fr. 39, fr. 41, fr. 287 (111) ; Epit. 177 (116D).
[641] Pour avoir un aperçu des différents degrés de vertus atteints ou non par les principaux philosophes décrits par Damascius dans l'*Histoire philosophique*, D. O'Meara propose un tableau récapitulatif à la fin de son article : D. O'Meara, « Patterns of Perfection in Damascius' "Life of Isidore" », *art. cit.*, p. 90.
[642] Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 172 (76A) ; Epit. 104 (76B) ; fr. 173 (76C) ; fr. 182 (76D) ; Epit. 106-107, fr. 174 (76E). Sur cette hypothèse concernant Heraïscus et pour un commentaire de ces fragments, voir D. O'Meara, « Patterns of Perfection in Damascius' "Life of Isidore" », *art. cit.*, p. 86.
[643] Cette analyse de D. O'Meara concernant l'objectif de la biographie collective de Damascius est partagée par P. Athanassiadi, « Introduction », dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, p. 26-29 et p. 38 ; E. Watts, « Damascius' Isidore: Collective Biography and Perfectly Imperfect Philosophical Exemplar », *art. cit.*, p. 168 ; F. Trabattoni, « Il filosofo platonico secondo Damascio », *art. cit.*, p. 268.

les louanges adressées à Isidore[644], et les nombreux contre-modèles devant permettre, en contrepoint, de faire apparaître un mode de vie idéal[645], parfois nommé le mode de vie des anciens[646]. C'est à partir de ce mode de vie idéal que Damascius juge et critique le mode de vie de ses contemporains et des générations qui le précèdent, incitant le lecteur à effectuer un travail de reconstitution : reconstruire le mode de vie idéal à partir des qualités et des défauts que Damascius met en valeur dans cette série de portraits. C'est précisément ce travail que nous ferons dans le chapitre suivant à propos des occupations des philosophes néoplatoniciens liées au corps. Pour notre travail, nous lirons donc les fragments à disposition en essayant de reconstruire ce mode de vie idéal, à partir des qualités, des vertus, et des bonnes pratiques mises en avant par Damascius, bien sûr, mais aussi à partir des défauts, des vices et des mauvaises pratiques critiquées par Damascius chez les uns et les autres et qui révèlent, par contraste, l'idéal philosophique défendu par l'auteur.

6.3.2.3 Philosophe et théurge : la double dimension du mode de vie idéal

Malgré la préférence de Damascius pour la voie philosophique, qui apparaît à plusieurs reprises dans l'*Histoire philosophique*[647], les figures exemplaires d'Isidore et de Sarapion ne confirment pas cette opinion de manière claire. Au contraire, la diversité des portraits présentés par

---

[644] Voir, par exemple, Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 26, fr. 56 (28A) ; fr. 44 (28B). Dans ce portrait, Damascius met en évidence la vertu de justice d'Epidaure, que le philosophe Isidore ne cessait de louer. Bien qu'Epidaure ne possède pas toutes les vertus du philosophe idéal, comme dans le cas d'Isidore ou de Sarapion, les louanges d'Isidore, reprises par Damascius, montrent l'importance de la vertu de justice dans le mode de vie philosophique.

[645] Voir, par exemple, *Ibid.*, fr. 222-223 (91A) ; fr. 224 (91B). Dans ce portrait, Damascius met en évidence l'attrait d'Hilarius pour les plaisirs sexuels (τὰς ὑπογαστρίους ἡδονάς), incompatibles avec le mode de vie philosophique. Pour cette raison, nous dit encore Damascius, Proclus refusa de le prendre auprès de lui comme élève. Par contraste, ce portrait montre la modération (σωφροσύνην) nécessaire au mode de vie philosophique.

[646] Ce qui va dans le sens de l'analyse de P. Athanassiadi : Damascius voulant montrer la décadence du mode de vie des philosophes néoplatoniciens, se réfère à plusieurs reprises au mode de vie bienheureux des anciens. Voir, par exemple, *Ibid.*, fr. 294 (113C). De même, Eunape, dans un autre contexte, et pour les qualités littéraires des personnes dont il fait le portrait, valorise le style des anciens (voir, par exemple, son éloge des qualités stylistiques de Libanius et d'Acace dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, XVI 3 (86, 14-16) et XVII, 1 (90, 3-5)).

[647] Sur cette préférence de Damascius pour la voie philosophique, et sa critique de la prédominance de la théurgie dans l'école néoplatonicienne d'Athènes, à la suite de Proclus, voir P. Athanassiadi, « Introduction », dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, p. 53-57. Selon P. Athanassiadi, Damascius préfère la voie philosophique à la voie théurgique. Cependant, l'idéal réside dans la fusion des deux, comme le montre, précisément, la figure exemplaire d'Isidore, et différents passages de l'*Histoire philosophique*. Sur la position de Damascius concernant la théurgie d'une part, et la voie philosophique ou rationnelle d'autre part, voir aussi F. Trabattoni, « Filosofia e dialettica in Damascio », dans M. Barbanti, G. Giardina et P. Manganaro (eds.), *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania, CUECM, 2002, p. 477-494.

Damascius suggère que le philosophe idéal est à la fois philosophe et théurge, et que le mode de vie idéal réside dans la fusion de ces deux voies possibles pour atteindre le divin.

Comme nous l'avons vu, Isidore ne rejette pas la théurgie, qui concerne le domaine des dieux, bien qu'il rappelle l'importance de la voie philosophique, qui concerne le domaine des hommes[648]. Néanmoins, le portrait de son maître transmis par Damascius ne permet pas de décrire clairement la position d'Isidore vis-à-vis de la théurgie. D'un côté, un certain nombre d'éléments biographiques rapportés par Damascius vont dans le sens d'une préférence d'Isidore pour la voie philosophique. Ainsi, Isidore ne souhaitait pas lui-même rendre de culte aux statues des dieux, mais préférait se rapprocher du divin en lui, les propos de Damascius faisant ici écho à la *Vie de Plotin*[649] :

> On voyait bien qu'il n'aimait pas les idées de son temps et qu'il ne voulait pas adorer les statues des dieux, mais il allait d'emblée vers les dieux eux-mêmes qui sont cachés "au-dedans" et non pas dans les lieux réservés des sanctuaires mais dans le secret même, quel qu'il soit, du mystère absolu[650].

Cet extrait montre tout d'abord l'opinion négative d'Isidore vis-à-vis des idées de son temps (τὰ παρόντα), expression qui désigne, ici, l'interdiction des cultes païens par les chrétiens[651]. Mais malgré cette opposition à la politique répressive des empereurs chrétiens vis-à-vis des cultes païens, Isidore ne souhaite pas participer à l'adoration des statues des dieux (οὔτε τὰ ἀγάλματα προσκυνεῖν ἐθέλων). Son attitude, qui résonne avec celle de Plotin, témoigne d'une préférence pour la voie philosophique, par opposition à la voie théurgique, qui implique la pratique de certains rites.

Néanmoins, la séparation assez nette entre philosophe et théurge semble être due à Damascius lui-même plutôt qu'à son maître, Isidore, dont les activités reflètent davantage la complémentarité de la voie philosophique et de la voie théurgique. Damascius, en effet,

---

[648] Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 227 (150) : passage cité et commenté plus haut, p. 332-ss.

[649] Sur le refus de Plotin de participer aux sacrifices traditionnels, voir Porphyre, *Vie de Plotin*, 10, 33-36. Sur l'effort de Plotin en direction du divin qui se trouve en lui, voir *Ibid.*, 2, 23-34 ; 10, 28-30. Sur la place du divin en nous, voir aussi Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 180 (78A) ; Epit. 167, fr. 33-34, fr. 39, fr. 41, fr. 287 (111).

[650] *Ibid.*, Epit. 38 (36A) : δῆλος δ' ἦν οὐκ ἀγαπῶν τὰ παρόντα οὔτε τὰ ἀγάλματα προσκυνεῖν ἐθέλων, ἀλλ' ἤδη ἐπ' αὐτοὺς τοὺς θεοὺς ἱέμενος εἴσω κρυπτομένους, οὐκ ἐν ἀδύτοις, ἀλλ' ἐν αὐτῷ τῷ ἀπορρήτῳ, ὅτι ποτέ ἐστι, τῆς παντελοῦς ἀγνωσίας.

[651] Sur le sens de ce terme, voir P. Athanassiadi, dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, note 77, p. 115.

distingue à plusieurs reprises la théurgie et la philosophie (ἱερατικὴ καὶ φιλοσοφία), rappelant leur différence fondamentale, et critiquant ceux qui veulent être à la fois prêtres (τῶν ἱερέων) et philosophes (τῶν φιλοσόφων)[652] :

> Il ne convient pas à un philosophe de faire profession ni de cultiver la divination ou tout autre partie de la science théurgique. Autre est le domaine des philosophes, autre celui des prêtres ; ils sont aussi séparés que « les territoires des Mysiens et ceux des Phrygiens », comme on dit. Cependant Patricius osa, en enfreignant la règle philosophique, se lancer dans l'autre domaine[653].

Ce passage exprime très clairement l'opinion de Damascius concernant la séparation entre philosophie et théurgie, qui contraste fortement avec le portrait de nombreux philosophes présentés dans l'*Histoire philosophique*. Les propos d'Isidore lui-même à propos de la charge de diadoque de l'école d'Athènes, qu'il compare à la prêtrise (τῆς ἱερωσύνης), confirme que l'opinion de Damascius est loin d'être partagée par tous[654]. Les philosophes néoplatoniciens apparaissent en effet comme des figures religieuses importantes, leur mode de vie revêtant, le plus souvent, une double dimension, philosophique et religieuse[655].

Si les fragments du portrait d'Isidore qui nous sont parvenus nous donnent peu d'indications concernant la pratique de rituels théurgiques par Isidore lui-même[656], un fragment rapportant l'opinion d'Isidore concernant le cursus de formation du philosophe suggère la complémentarité de la voie philosophique et de la voie théurgique :

> Isidore disait que ce qui convient à un jeune homme venant de s'engager dans l'étude de la philosophie, c'est le zèle pour la philosophie ; tandis que l'ardeur religieuse et

---

[652] Sur la distinction entre philosophie et théurgie, voir aussi Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 3, fr. 3α (4A).

[653] *Ibid.*, Epit. 132, fr. 213 (88A) : φιλοσοφοῦντος οὐκ ἔστι μαντικὴν ἐπαγγέλλεσθαι καὶ προφέρειν οὐδὲ τὴν ἄλλην ἱερατικὴν ἐπιστήμην· χωρὶς γὰρ τὰ τῶν φιλοσόφων καὶ τὰ τῶν ἱερέων ὁρίσματα, οὐδὲν ἧττον ἢ τὰ λεγόμενα Μυσῶν καὶ Φρυγῶν. ἀλλ' ὅμως ὁ Πατρίκιος ἐτόλμησε, παρὰ νόμον τὸν φιλοσοφίας ἐπὶ ταῦτα ῥυείς. Traduit par R. Henry. Notre traduction pour la première phrase.

[654] *Ibid.*, Epit. 150, fr. 250-252 (98C).

[655] Sur la double dimension, philosophique et religieuse, du mode de vie des néoplatoniciens dont Damascius fait le portrait, voir S. L. Karren, *Near Eastern Culture and Hellenic* Paideia *in Damascius'* Life of Isidore, *op. cit.*, p. 141-152. L'auteur insiste sur le fait que les néoplatoniciens décrits par Damascius sont, la plupart du temps, à la fois prêtres et philosophes. Il relève également l'ambiguïté du terme « philosophie » chez Damascius, désignant parfois la philosophie grecque, rationnelle, par opposition la théurgie, et désignant ailleurs la philosophie dans un sens plus large, dans sa double dimension rationnelle et religieuse, incluant prêtres et philosophes grecs.

[656] Nous savons seulement qu'Isidore participait à certains rituels d'origine chaldaïque : Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 200 (59F).

pieuse convient davantage à ceux qui sont déjà avancés et ont déjà fait un long chemin, que ce soit en nombre d'années, ou sur le chemin de la philosophie[657].

Cet extrait, dans lequel Damascius rapporte l'opinion d'Isidore concernant la philosophie rationnelle (λόγων φιλοσόφων), décrit celle-ci comme étant un préalable nécessaire à la vie pieuse et tournée vers les dieux (εὐσεβῆ καὶ φιλόθεον). Tandis que la première exige davantage l'usage de la raison et l'étude des discours (λόγων), la deuxième voie est caractérisée par la piété et le zèle religieux (τὴν εὐσεβῆ προθυμίαν καὶ φιλόθεον). Faisant écho au fragment 150 (Athanassiadi)[658], dans lequel Isidore distinguait la voie philosophique et la voie théurgique, Isidore confirme, une nouvelle fois, l'existence d'une double dimension caractérisant le mode de vie philosophique, la voie philosophique étant première (d'un point de vue chronologique) par rapport à la voie théurgique.

Ainsi, malgré la préférence de Damascius pour la voie philosophique, il semble que Damascius était conscient de cette double voie et reconnaissait leur complémentarité[659]. Bien que son mode de vie surpasse celui des autres, à l'exception d'Isidore lui-même, comme le précise Damascius au début de son portrait, le portrait de Sarapion ne mentionne aucun rituel théurgique à proprement parler. Damascius décrit pourtant un mode de vie contemplatif, tourné vers le divin et vers l'intérieur, rythmé par les prières, les hymnes et la méditation[660]. Peu intéressé par les subtilités de la philosophie rationnelle, il était essentiellement tourné vers le divin, laissant à Isidore le soin de lui enseigner la théologie. Le portrait d'Heraïscus montre quant à lui toute l'étendue des pratiques théurgiques du prêtre-philosophe[661] : peu enclin à rechercher la vérité de manière rationnelle, il était en revanche capable de prédire l'avenir ; doué de pouvoirs de perception extraordinaires, il possédait naturellement le don de distinguer, parmi les statues

---

[657] *Ibid.*, fr. 136 (59D) : Ἰσίδωρος ἔφη τὴν μὲν ἐν φιλοσοφίᾳ σπουδὴν ἀνδρὶ νεωτέρῳ καὶ ἄρτι λόγων ἁπτομένῳ φιλοσόφων εἶναι πρεπωδεστέραν, τὴν δὲ εὐσεβῆ προθυμίαν καὶ φιλόθεον προσήκειν μάλιστα τοῖς ἤδη προβεβηκόσι καὶ πόρρωθεν ἐλαύνουσι τοῦτο μὲν ἡλικίας, τοῦτο δὲ φιλοσοφίας. Notre traduction.

[658] *Ibid.*, Epit. 227 (150) : passage cité et commenté plus haut, p. 332-ss.

[659] Sur ce point, nous rejoignons P. Athanassiadi, qui cite, de manière convaincante, un extrait du *Commentaire sur le* Phédon *de Platon* (Damascius, *In Phaedonem* I 172), dans lequel Damascius réconcilie les philosophes, dont font partie Porphyre et Plotin notamment, et les théurges, dont font partie Jamblique, Syrianus et Proclus notamment. Philosophes et théurges se rejoignent en effet dans la figure de Bacchus, c'est-à-dire, suivant Platon (*Phédon*, 69c), la figure du vrai philosophe. A noter qu'Heraïscus est décrit comme étant un Bacchus par Damascius, et apparaît de ce fait dans la liste des philosophes ayant atteint le sommet de l'échelle des vertus néoplatoniciennes, à côté d'Isidore et de Sarapion : Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 172 (76A).

[660] *Ibid.*, Epit. 167, fr. 33-34, fr. 39, fr. 41, fr. 287 (111).

[661] *Ibid.*, fr. 172 (76A) ; Epit. 104 (76B) ; fr. 173 (76C) ; fr. 182 (76D) ; Epit. 106-107, fr. 174 (76E).

sacrées, celles qui sont animées ou inanimées. De même, le portrait d'Archiadas montre la récurrence des philosophes n'ayant pas reçu de formation philosophique à proprement parler, mais poursuivant un mode de vie saint (ἱερὰν ζωὴν)[662]. Enfin, le portrait de Proclus, pour qui, contrairement à Damascius, les rituels ont une importance plus grande que la vie vertueuse ou philosophique[663], montre la complémentarité des deux voies décrites par Damascius à travers cette série de portraits. Philosophes, prêtres-philosophes et théurges aux qualités philosophiques moins développées se succèdent ainsi tout au long de l'*Histoire philosophique*. A travers cette série de portraits, Damascius présente au lecteur une pluralité d'exemples et de contre-exemples reflétant la diversité des modes de vie poursuivis par les intellectuels païens de la fin du Ve siècle, et véhicule un mode de vie idéal caractérisé par sa double dimension, philosophique et religieuse.

Conclusion

Vie d'Isidore ou *Histoire philosophique* ? L'étude du texte de Damascius, dont l'état fragmentaire rend difficile la reconstitution, a montré que les objets de ce texte sont multiples, et justifient la seconde appellation donnée à ce texte, sans pour autant contredire la pertinence de la première. Certes, Damascius rapporte en détail la vie de son maître, Isidore, mais son attention se porte également sur les intellectuels païens de la fin du Ve siècle. Plus encore, l'intérêt de Damascius pour les cultes païens, les monuments religieux et les récits merveilleux des religions païennes enrichit ce texte biographique d'éléments prosopographiques et historiques intéressant aujourd'hui encore les historiens de l'Antiquité tardive. Bien que l'état fragmentaire du texte de Damascius ne permette pas de se prononcer sur le genre littéraire de ce texte, nous avons mis en évidence la présence d'éléments appartenant à différents genres littéraires, que ce soit le genre biographique (portrait d'Isidore, passages autobiographiques et biographie collective constituant la plus grande partie des fragments conservés), le genre paradoxographique ou encore patriographique. Enfin, l'étude du contexte éditorial de ce texte nous a permis de rappeler le caractère polémique et paradigmatique de l'*Histoire philosophique*. Ainsi, à travers le portrait particulièrement critique des philosophes néoplatoniciens de la génération suivant celle de Proclus, Damascius met en évidence la décadence des philosophes de l'Académie à la fin du Ve siècle, et justifie par la même occasion sa nouvelle position de diadoque de l'école d'Athènes. En louant Isidore et son maître, Sarapion, et en critiquant les

[662] *Ibid.*, Epit. 222-223, fr. 351-354 (146A).
[663] Sur cette opinion de Proclus, voir *Ibid.*, fr. 134 (59E).

autres traditions philosophiques de son temps, il loue en fait la tradition philosophique dans laquelle il s'inscrit[664]. Les qualités de philosophe et de théurge des figures exemplaires révèlent notamment la double dimension, philosophique et religieuse, du mode de vie idéal, tandis que les qualités et les défauts mis en évidence par Damascius dans chaque portrait permettent au lecteur de reconstruire la figure du philosophe idéal véhiculée par Damascius, et les différents degrés de vertus atteints par les uns et les autres. Les vies exemplaires d'Isidore, de Sarapion, ou du prêtre Heraïscus, proches des figures exemplaires décrites par Porphyre, Jamblique et Marinus, sont complétées par les exemples et contre-exemples des multiples portraits rapportés par Damascius, à l'image de la biographie collective d'Eunape de Sardes.

[664] Cette dimension polémique était déjà présente dans la biographie de Plotin, Porphyre souhaitant défendre le mode de vie philosophique de Plotin contre la tradition philosophique issue de Jamblique, en particulier concernant le rapport à la théurgie. Sur ce point, voir, plus haut, p. 218.

Conclusion

A travers l'étude des textes biographiques néoplatoniciens, nous avons mis en évidence les différents objectifs propres à chacun de ces textes et la variété des genres littéraires et des types de discours adoptés par leurs auteurs respectifs. De même, l'étude du contexte éditorial de chacun de ces textes nous a permis de mieux comprendre les différences de ton et de posture de l'auteur d'un texte à l'autre. Enfin, ce chapitre nous a permis de délimiter notre corpus de textes. En effet, l'absence d'éléments biographiques directement liés au néoplatonisme nous a permis d'exclure la *Vie de Pythagore* écrite par Porphyre de notre corpus de textes. Le mode de vie présenté par Porphyre à partir de l'exemple de Pythagore n'est pas spécifiquement néoplatonicien et ne fournit donc pas d'éléments biographiques pertinents pour reconstruire le mode de vie néoplatonicien idéal et les occupations en faisant partie. Le texte de Jamblique, au contraire, ne se contente pas de reproduire les textes médio-platoniciens sur la figure de Pythagore. Jamblique construit son discours comme une introduction au pythagorisme et à la philosophie comme manière de vivre. De nombreux éléments biographiques liés à la figure de Pythagore, à ses disciples et au mode de vie pythagoricien décrit dans le texte de Jamblique se retrouvent en effet dans le mode de vie néoplatonicien, justifiant ainsi l'insertion de ce texte dans notre corpus.

Ce chapitre nous a également permis de mettre en évidence et de confirmer certaines caractéristiques communes aux textes biographiques néoplatoniciens : 1) la dimension paradigmatique des textes biographiques néoplatoniciens ; 2) la dimension pratique du mode de vie idéal ; et 3) le caractère protreptique du discours biographique néoplatonicien.

Tout d'abord, parmi les objectifs communs aux différents textes de notre corpus, on retrouve le caractère exemplaire des vies racontées par le biographe, dont le but est généralement de transmettre au lecteur un mode de vie idéal à imiter dans sa propre vie. Bien que cet objectif soit plus ou moins explicite, l'ensemble des textes de notre corpus a pour objectif de présenter au lecteur un idéal de vie philosophique. Tandis que Porphyre et Marinus véhiculent ce mode de vie idéal à travers l'exemple d'une seule vie (celle de Plotin et de Proclus), Eunape, Damascius et Jamblique le font à travers une série de portraits (quoique les portraits de Chrysanthe, d'Isidore et de Pythagore occupent chez chacun de ces auteurs une place importante et soient particulièrement exemplaires). Qu'elle prenne la forme d'une vie exemplaire ou d'une série d'exemples et de contre-exemples, la dimension paradigmatique de ces textes est donc bien présente. A travers la description des vies de philosophes se dessine un mode de vie idéal, justifiant ainsi la prise en compte des textes biographiques dans l'étude du

discours philosophique sur le sage. Le lien qui peut être fait avec le modèle néoplatonicien de l'échelle des vertus, plus ou moins visible selon les textes étudiés, renforce le caractère paradigmatique de ces textes biographiques.

En outre, chacun des textes confirme la pertinence de la définition de la philosophie comme manière de vivre, le fait d'être philosophe ayant une forte incidence sur le mode de vie de celui-ci. Plus encore, la dimension pratique du mode de vie néoplatonicien apparaît clairement, à travers les exemples concrets et vivants du mode de vie philosophique. L'intérêt pratique et non seulement théorique de ces vies exemplaires, dont l'objectif est la mise en œuvre par le lecteur dans sa propre vie, est accentué par le caractère très concret des portraits décrits.

Troisièmement, ce chapitre montre également le caractère protreptique de ces textes, dont l'objectif principal est non seulement de décrire le mode de vie idéal, mais d'exhorter le lecteur à adopter ce mode de vie, confirmant ainsi la fonction d'*exemplum* et le caractère normatif du discours biographique, qui offre au lecteur un modèle à imiter. Explicite dans le texte d'Eunape, de Jamblique et de Marinus, la portée morale du discours biographique est plus implicite chez Porphyre et Damascius, mais néanmoins présente. Les exemples et contre-exemples de mise en pratique du mode de vie idéal, à travers la pratique des différents degrés de vertus notamment, permet au lecteur de visualiser le mode de vie idéal véhiculé par ces textes, afin de le mettre en pratique à son tour. De ce point de vue, les textes biographiques néoplatoniciens jouent un rôle important dans la diffusion de la philosophie comme manière de vivre et dans l'apprentissage du mode de vie philosophique.

L'étude du contexte éditorial propre à chaque texte nous a permis de mettre en évidence les différents objectifs de ces textes. Ces objectifs sont multiples, et s'ajoutent aux caractéristiques communes que nous venons de décrire, et en particulier au caractère paradigmatique et protreptique de ces textes : ainsi, la *Vie de Plotin* a pour objectif de promouvoir une œuvre, dont le biographe est également l'éditeur, et de défendre une doctrine philosophique ; de manière similaire, *Sur le mode de vie pythagoricien* sert d'introduction à la doctrine pythagoricienne ; et tandis que Marinus a pour but de faire l'éloge de son maître, Proclus, dont il est le successeur à la tête de l'école d'Athènes, Eunape de Sardes et Damascius ont tous deux pour objectif d'offrir au lecteur un vaste panorama du milieu intellectuel, social et religieux de leur époque et des générations les précédant. La mise en évidence de ces différents objectifs nous a permis de mieux comprendre l'insistance des biographes sur tel ou tel élément biographique, ainsi que le ton adopté par l'auteur. Celui-ci peut être élogieux (comme dans le cas de Marinus vis-à-vis de Proclus) ou critique (comme dans le cas de Damascius vis-à-vis de

Marinus et d'Hégias), ou bien encore objectif, la posture du biographe lui permettant de décrire à la fois les qualités et les défauts des philosophes dont il raconte la vie (c'est le cas, dans une certaine mesure, d'Eunape de Sardes et de Damascius). Ces objectifs permettent également de comprendre la posture du biographe, que celui-ci soit disciple, éditeur, diadoque de l'école d'Athènes ou concurrent philosophique.

La diversité des objectifs poursuivis par les textes de notre corpus explique également la diversité des genres littéraires convoqués par les auteurs, que ce soit l'introduction à une œuvre philosophique (*Vie de Plotin*) ou la présentation d'une philosophie (*Sur le mode de vie pythagoricien*, premier livre de la série d'ouvrages *Sur le pythagorisme*), l'éloge funèbre, proche de l'hagiographie (*Proclus ou sur le bonheur*), ou bien l'histoire intellectuelle d'un groupe de personnes appartenant au même milieu social (c'est le cas des biographies collectives d'Eunape et de Damascius). La diversité des genres littéraires s'explique également par les multiples objets de ces textes biographiques : non seulement la vie d'une ou de plusieurs personnes, mais aussi l'œuvre et la doctrine de cette personne (*Vie de Plotin* ; *Sur le mode de vie pythagoricien*), les pratiques religieuses, les monuments et les récits légendaires propres à un milieu intellectuel et social (*Histoire philosophique*).

La présentation, souvent trop rapide, du mode de vie idéal défendu par l'auteur des textes de notre corpus, nous a permis de mettre en évidence un certain nombre de points communs entre ces différents modes de vie. Sans entrer dans le détail du mode de vie idéal véhiculé par chacun des textes, nous pouvons distinguer un objectif commun au mode de vie idéal des philosophes néoplatoniciens : l'assimilation au divin apparaît en effet comme finalité dans l'ensemble des textes étudiés, et justifie notamment la description des philosophes décrits comme hommes divins. De même, la pratique des vertus, différenciées, le plus souvent, selon les degrés de l'échelle néoplatonicienne des vertus, apparaît comme la voie d'accès privilégiée au divin. Néanmoins, cette voie d'accès au divin est au moins double, les différents modes de vie décrits par les biographes montrant la double voie (philosophique et théurgique) permettant de s'unir au divin. Ainsi, tandis que la voie philosophique est défendue par Porphyre et Damascius, la voie théurgique est particulièrement présente dans le texte de Marinus. Les biographies collectives d'Eunape et de Damascius montrent, quant à elles, la diversité des voies d'accès au divin. De manière générale, on peut noter l'intérêt de prendre en compte les différents textes biographiques néoplatoniciens, qui, pris ensemble, reflètent la diversité du mode de vie philosophique dans le néoplatonisme. Les séries de portraits transmises par Eunape de Sardes et Damascius sont particulièrement intéressantes pour montrer les différentes manières de vivre

en philosophe dans le néoplatonisme et la progression possible sur l'échelle des vertus. Il sera important de garder cela en tête dans le prochain chapitre, lorsque nous étudierons les occupations des philosophes néoplatoniciens liées au corps.

Pour conclure, les textes biographiques néoplatoniciens qui forment notre corpus sont une source d'information importante pour l'étude du mode de vie des philosophes néoplatoniciens. La lecture de ces textes permet de reconstruire le mode de vie idéal défendu par les philosophes néoplatoniciens, que ce soit à partir du récit de la vie d'une figure exemplaire ou bien à travers les séries de portraits transmises par Eunape de Sardes et Damascius. Ce chapitre justifie la prise en compte des textes biographiques de notre corpus dans l'étude du mode de vie philosophique et dans l'étude des occupations (*epitêdeumata*) liées à ce mode de vie, objet du prochain chapitre. Complémentaire à l'étude des textes théoriques concernant le mode de vie philosophique, les textes biographiques ont l'avantage de décrire de manière très concrète les différents éléments du mode de vie philosophique.

Chapitre 3 : L'ambivalence du rapport au corps dans le discours biographique néoplatonicien : détachement et soin du corps

Introduction

Dans l'introduction de ce travail, nous questionnions la présence d'une éthique de l'âme descendue dans le néoplatonisme, c'est-à-dire une éthique qui répondrait aux préoccupations liées à la présence de l'âme dans le monde sensible. En d'autres termes, nous posions la question de l'attention accordée par les philosophes néoplatoniciens aux réalités de la vie quotidienne. Dans le premier chapitre, nous avons justifié la focalisation de notre étude sur les *epitêdeumata*, en montrant leur importance dans le mode de vie philosophique, répondant déjà en partie de manière positive à la question posée. Résultats d'un choix délibéré, les occupations des philosophes néoplatoniciens font partie intégrante du mode de vie philosophique et témoignent de l'intérêt porté par les philosophes à la vie quotidienne, dans laquelle ces occupations prennent place. Dans ce troisième et dernier chapitre, consacré aux occupations des philosophes néoplatoniciens liées au corps, nous poursuivons notre interrogation autour du mode de vie néoplatonicien à partir d'un nombre d'occupations certes restreint, mais directement liées à la condition de l'âme incarnée. Les pratiques du corps sont un exemple frappant de l'intérêt des philosophes néoplatoniciens pour la vie quotidienne et de l'attention qu'ils accordent aux conditions d'existence de l'âme incarnée. Ces occupations quotidiennes liées au corps du philosophe font entièrement partie du mode de vie philosophique, aussi paradoxal que cela puisse paraître dans le cas du néoplatonisme : non seulement pour se détacher du corps, mais aussi pour en prendre soin. Les occupations des philosophes néoplatoniciens liées au corps confirment très clairement la double orientation du philosophe idéal vers le monde sensible et le corps, d'une part, dont il doit prendre soin étant donné sa condition d'âme incarnée ou descendue, et vers le monde intelligible d'autre part, vers lequel le philosophe idéal est constamment tourné.

Que nous indiquent les pratiques du corps des philosophes néoplatoniciens par rapport à l'attention qu'ils accordent aux réalités de la vie quotidienne ? En quoi ces occupations sont-elles le reflet d'un certain investissement dans le monde sensible ? Et comment se concrétise, dans la vie de tous les jours, cet investissement ? Afin de répondre à ces questions, nous nous intéresserons, dans ce chapitre, aux différentes représentations du corps et aux occupations (*epitêdeumata*) liées au corps dans la tradition philosophique néoplatonicienne : pratiques

sportives, alimentaires, sexuelles et médicales font en effet partie du quotidien des philosophes néoplatoniciens[1]. Quelle est l'attitude idéale des philosophes néoplatoniciens face à la maladie, face à la mort, lorsqu'ils sont au lit, à table, au gymnase ou aux bains ? Quels sont les comportements exemplaires qui se dégagent de la lecture des textes biographiques de notre corpus ?

Plus précisément, nous verrons dans ce chapitre le lien étroit qui existe entre soin de l'âme et du corps, deux aspects complémentaires du souci de soi néoplatonicien. Les textes biographiques de notre corpus permettent en effet de reconstituer de manière très concrète l'ensemble des occupations liées, d'une part, à la fuite ou au détachement du corps, en lien avec la purification de l'âme et l'ascension de celle-ci vers le divin ; et d'autre part, les occupations liées au soin du corps, étroitement liées, elles aussi, au devenir de l'âme. Mais si l'attention des philosophes néoplatoniciens est dirigée à la fois vers le monde sensible et vers le monde intelligible, en quoi l'attention au corps est-elle compatible avec l'attention à soi et au devenir de l'âme ?

Nous verrons également en quoi ces occupations, présentes dans l'ensemble des textes de notre corpus, reflètent particulièrement bien l'ambivalence des représentations (néo)platoniciennes du corps et l'ambivalence de son lien avec l'âme dans les textes théoriques (néo)platoniciens. En quoi les occupations liées au corps des philosophes néoplatoniciens sont-elles le reflet du discours sur le corps des philosophes néoplatoniciens ? En d'autres termes, la dimension pratique du mode de vie néoplatonicien fait-elle l'objet d'une justification théorique ?

Les objectifs de ce chapitre sont nombreux. Notre présentation des occupations liées au corps a pour but 1) d'interroger l'attention accordée par les philosophes néoplatoniciens aux nécessités de la vie quotidienne de l'âme incarnée ; 2) de confirmer la dimension pratique du mode de vie néoplatonicien et son lien étroit avec le discours philosophique portant sur le corps ; 3) de questionner la variété des attitudes et l'apparente contradiction des occupations liées au corps dans le mode de vie néoplatonicien.

A propos de ce troisième objectif, qui porte plus précisément sur le rapport au corps du philosophe néoplatonicien idéal, il s'agit de montrer, premièrement, comment les philosophes néoplatoniciens, dans leur vie quotidienne, peuvent réconcilier deux aspects apparemment

[1] Les premiers résultats de cette enquête sur le rapport au corps des philosophes néoplatoniciens ont été publiés dans un article : M. Goarzin, « Le corps du philosophe dans les biographies néoplatoniciennes : représentations du corps et exercices spirituels (IIIe-Ve siècles) », *art. cit*. Ce chapitre poursuit l'analyse initiée dans l'article cité et apporte des réponses souvent plus nuancées aux questions posées.

contradictoires du rapport au corps, et de montrer, deuxièmement, comment le rapport au corps est toujours étroitement lié au soin de l'âme, quelle que soit l'attitude adoptée vis-à-vis du corps. Enfin, cet objectif sera l'occasion de nous questionner sur les différents modes de vie proposés comme modèles par les textes de notre corpus. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 2, le mode de vie idéal qui se dégage de la lecture des textes biographiques néoplatoniciens est caractérisé par l'existence d'une double voie (philosophique et théurgique) permettant, par la pratique des vertus et par les activités théurgiques, de s'assimiler au divin. Cette double voie se retrouve-t-elle dans la description des occupations liées au corps ? Les occupations liées au corps reflètent-elles la diversité des choix de vie poursuivis par les philosophes néoplatoniciens ?

Afin de répondre à l'ensemble de ces questions, nous avons divisé ce chapitre en trois parties distinctes. Tout d'abord, pour comprendre les attitudes apparemment contradictoires des philosophes néoplatoniciens face au corps, il convient de rappeler l'arrière-plan doctrinal du mode de vie néoplatonicien, et en particulier l'ambivalence du rapport au corps dans les dialogues platoniciens, que l'on retrouve également chez les auteurs stoïciens de l'époque impériale. Ensuite, à partir de l'exemple de Plotin présenté par Porphyre dans son introduction aux *Ennéades*, nous verrons les attitudes divergentes des philosophes néoplatoniciens face au corps : la fuite du corps et la purification de l'âme d'une part ; le corps comme reflet et instrument de l'âme d'autre part, dont il faut prendre soin en vue de la santé de l'âme et source d'information au sujet de celle-ci. La lecture comparée des textes de notre corpus nous permettra enfin de montrer la présence de ces deux représentations du corps dans le quotidien des philosophes néoplatoniciens. Les extraits analysés permettront de montrer la double image du corps présente dans les textes de notre corpus et de présenter les occupations qui concrétisent ces différentes représentations du corps dans la vie quotidienne.

1. La place du corps chez Platon

Chez Platon, le rapport au corps est envisagé de deux manières[2] : à la fois de manière négative, comme prison, cage ou tombeau de l'âme et obstacle à la contemplation[3], et à la fois de manière positive, comme signe[4], image ou reflet de l'âme et du monde intelligible[5], et point de départ vers la contemplation[6]. Nous présentons dans un premier temps cette ambivalence, avant d'en expliquer, dans un deuxième temps, la présence chez Platon.

Tout d'abord, en continuité avec la première série d'images mentionnées, l'âme est souvent décrite par Platon comme étant collée ou clouée au corps, en particulier dans le *Phédon*[7]. Liée au corps tout au long de sa vie sur terre, seule la mort naturelle peut permettre à l'âme d'être totalement séparée du corps. Néanmoins, l'âme peut s'en détacher dans une certaine mesure durant sa vie dans le monde sensible : comme Socrate le rappelle à ses disciples au moment de mourir, l'âme humaine, en se séparant de tout ce qui l'attache au corps[8], peut non seulement saisir les vérités immuables par la pensée[9], mais aussi se préparer à quitter le corps lorsque la mort viendra la délivrer[10]. Dans cette perspective, la philosophie consiste à apprendre à mourir et comporte un processus de purification de tout ce qui relie l'âme au corps, et en particulier les désirs et les passions de l'âme[11]. En outre, la vraie vie de l'âme est la vie séparée du corps[12]. Le corps occupe alors, dans la vie du philosophe platonicien, le moins de place possible et le soin

---

[2] Sur cette ambivalence du corps dans la philosophie platonicienne, voir M. Labrune, « Etats d'âme. Le corps dans la philosophie de Platon », dans J.-C. Goddard, M. Labrune et R. Barbaras (eds.), *Le corps*, Paris, Vrin, 1992, p. 27-47 ; S. Roux, « Le statut du corps dans la philosophie platonicienne », dans J.-C. Goddard (ed.), *Le corps*, Paris, Vrin, 2005, p. 11-42 ; F. Fauquier, « Le corps platonicien, preuve et épreuve de la transcendance », Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires, 14, 2015, mis en ligne le 26 octobre 2015, consulté le 09 mars 2017, URL : http://cerri.revues.org/1470 ; R. Wagoner, « Two Views of the Body in Plato's Dialogues », *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 13, n. 1, 2019, p. 74-99.

[3] Platon, *Phédon*, 62b, 81e, 82c-e, 83b-c ; *Cratyle*, 400b-c ; *Gorgias*, 493a-b ; *Timée*, 44a-b. Sur l'utilisation de ces métaphores par Platon et leur reprise par les philosophes ultérieurs, voir P. Courcelle, « L'âme fixée au corps », dans « *Connais-toi toi-même », de Socrate à saint Bernard*, vol. 2, chapitre XIII, Paris, Etudes Augustinienne, 1975, p. 325-393.

[4] Platon, *Cratyle*, 400c.

[5] Platon, *Timée*, 87e-89d.

[6] Platon, *Banquet*, 210a-b et 211c ; *Phèdre*, 249b-252a.

[7] Platon, *Phédon*, 82e et 83d.

[8] *Ibid.*, 64e-65a.

[9] *Ibid.*, 65b-67b.

[10] *Ibid.*, 63e-64a, 67d-e, 80e-81a.

[11] *Ibid.*, 65a-d, 83b-d et 84a-b. Sur l'idéal ascétique comme moyen de se libérer du monde sensible, voir aussi *Gorgias*, 492c.

[12] Platon, *République*, X, 611d.

du corps devient secondaire. Le danger, pour l'âme, consiste en effet à être trop attachée au corps et au monde sensible, allant jusqu'à oublier ce qu'elle est et d'où elle vient[13].

Tandis que cette première représentation du corps insiste très clairement sur le dualisme âme/corps, et l'obstacle que peut représenter le corps pour l'âme qui souhaite s'élever vers le monde intelligible, la deuxième représentation du corps présente chez Platon met en valeur la continuité qui existe entre le monde des Idées et le monde sensible d'une part, et entre l'âme et le corps d'autre part[14]. En effet, en tant que reflet ou image du monde intelligible, le corps n'est plus un obstacle à la recherche de la vérité, mais un signe de la réalité intelligible[15]. Comme Platon le met en évidence dans le *Timée*, le monde sensible, créé par le Démiurge sur le modèle des Formes intelligibles, est le plus beau et le plus parfait possible[16]. De même le corps manifeste une certaine forme et c'est en cela qu'il est, pour Platon, un point de départ possible pour l'ascension de l'âme vers la contemplation des Idées[17]. Dans le *Timée*, Platon met également en évidence le lien étroit existant entre le corps (que ce soit celui d'une femme, d'un homme, d'un animal ou d'une plante) et l'âme qui s'y incarne[18]. Le corps, dans ce cadre, est le signe ou le reflet de la qualité ou de l'état de l'âme, et ne peut, de ce fait, être totalement méprisé[19].

Pour Platon, le corps est donc ce qui cloue l'âme au monde sensible lorsque l'âme s'y attache de manière excessive, et il est décrit dans cette perspective de manière négative. Mais, en tant

---

[13] L'oubli des réalités contemplées par l'âme humaine avant son incarnation est caractéristique de l'âme incarnée, en particulier lorsqu'elle s'est tournée vers l'injustice (Platon, *Phèdre*, 248c et 250a). Par opposition, la perfection de l'âme humaine consiste à saisir les réalités véritables à partir du monde sensible par la réminiscence des réalités contemplées avant son incarnation : par le souvenir de ce qu'elle a déjà vu (car toute âme humaine a déjà contemplé l'être), l'âme humaine a la possibilité de se remémorer la vraie beauté (*Ibid.*, 249b-250a).

[14] Voir F. Fauquier, « Le corps platonicien, preuve et épreuve de la transcendance », *art. cit*. Selon l'auteur, l'ambivalence du corps dans la philosophie platonicienne découle de la contradiction métaphysique entre dualisme (âme/corps et monde sensible/monde intelligible) et principialité. Voir, en particulier, §3 et §15.

[15] Platon, *Cratyle*, 400c.

[16] Platon, *Timée*, 30a-c.

[17] Platon, *Banquet*, 209d-212a ; *Phèdre*, 253c-257a. Dans ces deux dialogues, la contemplation et l'amour de la beauté physique conduit l'âme humaine vers l'amour et la contemplation de la beauté véritable, dont le beau corps est le reflet sensible, image amoindrie de la beauté intelligible. Sur la continuité entre le corps et le monde intelligible, voir F. Fauquier, « Le corps platonicien, preuve et épreuve de la transcendance », *art. cit.*, §25-30.

[18] Platon, *Timée*, 90e-92c. Passage commenté dans L. Brisson, *Platon*, Paris, Les Editions du Cerf, 2017, p. 205-211.

[19] L. Brisson, *Platon*, *op. cit.*, p. 205-211 : « Le corps, dans lequel se trouve une âme, illustre donc la qualité de l'activité intellectuelle de cette âme ; bref, le corps est un "état d'âme" » (p. 205). Contre l'idée selon laquelle il y aurait chez Platon un mépris du corps, L. Brisson met en évidence le refus du suicide mis en évidence par le *Phédon* (61c-62c), ainsi que l'exigence du végétarisme, qui découle de la dignité du corps dans lequel se trouve une âme (p. 210-211).

que manifestation sensible des Formes intelligibles et signe de la qualité de l'âme, il est décrit de manière positive. Comment concilier ces deux perspectives, et les deux attitudes du philosophe platonicien qui en découlent, à savoir la fuite du monde sensible et de tout ce qui est corporel d'une part, illustré en particulier par le *Phédon*, et l'éducation, le soin et l'amour du corps d'autre part, illustré notamment par le *Timée*, la *République*, les *Lois*, le *Phèdre* et le *Banquet* ?

Pour comprendre comment Platon parvient à concilier ces deux perspectives, il est important de rappeler le statut ontologique du corps, clairement inférieur à l'âme. Comme le rappelle Socrate dans l'*Alcibiade*, je suis une âme, et non un corps, ni même un composé âme-corps[20]. Le corps, en ce sens, est seulement un instrument de l'âme[21], et ne doit pas empêcher celle-ci d'exercer pleinement ses fonctions, en particulier la pensée, qui permet à l'âme de se tourner vers les réalités véritables et de se connaître elle-même[22]. Mais en tant qu'image du monde intelligible, le corps ne peut pas être mauvais en soi. Ainsi, le corps platonicien n'est pas responsable des maux de l'âme. C'est à l'âme, au contraire, de bien user de son corps, et de ne pas s'y attacher de manière excessive, tout en prenant soin de celui-ci en tant que reflet de l'intelligible[23]. C'est l'usage du corps qui peut être bon ou mauvais, en cas d'attachement excessif notamment, et non le corps lui-même, qui, dans cette perspective, peut être dit moralement neutre[24].

---

[20] Platon, *Alcibiade*, 130c. Malgré le caractère apocryphe de ce dialogue, les néoplatoniciens le considéraient comme authentique et commençaient l'apprentissage de la philosophie platonicienne par la lecture et le commentaire de celui-ci. Sur le cractère apocryphe de l'*Alcibiade*, et son usage scolaire par les philosophes néoplatoniciens, voir J.-F. Pradeau, « Introduction », dans Platon, *Alcibiade*, Introduction, notes, bibliographie et index par J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2000 [2e édition corrigée], p. 22-29.

[21] Platon, *Alcibiade*, 129c-131d. Sur l'interprétation de ce passage de l'*Alcibiade* par Damascius, et sur l'âme qui use du corps comme d'un instrument chez Damascius et Simplicius, voir I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin : Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1978, p. 158-160.

[22] Platon, *Phédon*, 66b-67b.

[23] M. Labrune, « Etats d'âme. Le corps dans la philosophie de Platon », *art. cit*. Sur le soin du corps par le philosophe platonicien, voir C. Joubaud, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*, Paris, Vrin, 1991, p. 193-243. Pour I. Hadot, on trouve chez Platon une critique du souci exagéré du corps (Platon, *République*, III, 407c). Le souci de soi, pour Platon, doit prendre en compte en premier lieu le soin de l'âme et un soin exagéré du corps peut être un frein à la vertu : I. Hadot, *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014, p. 48.

[24] S. Roux, « Le statut du corps dans la philosophie platonicienne », *art. cit.*, p. 42. Sur la neutralité du corps comme signe, voir aussi L. Brisson, « Le corps selon Platon », dans C. Joubaud, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*, *op. cit.*, p. 16.

Par opposition au rejet total du corps généralement associé à la représentation du corps-obstacle, le philosophe platonicien appelle davantage à un changement de priorité ou d'orientation : Socrate, dans le *Phédon*, rappelle ainsi à ses disciples que le soin de l'âme est plus important que le soin du corps, et c'est pourquoi l'âme qui est trop attachée au corps et au monde sensible doit s'en détacher[25]. Mais c'est l'attachement excessif au corps qu'il faut rejeter, et non le corps lui-même, dont le philosophe doit également prendre soin. D'un point de vue éthique et pratique, la représentation du corps-obstacle implique, de la part du philosophe, un certain détachement du corps, la maîtrise des passions et le contrôle des désirs. Quant à la représentation du corps comme signe, elle implique l'amour des beaux corps décrit dans le *Banquet* et dans le *Phèdre*. En tant que reflet du monde intelligible, la beauté du corps peut être objet de contemplation et voie d'accès au monde intelligible. De plus, cette représentation du corps encourage le philosophe à prendre soin du corps à travers, notamment, une certaine éducation physique, comme celle décrite par Platon dans la *République* et dans les *Lois*[26]. Etroitement liée à l'éducation de l'âme, l'éducation du corps apporte en effet au philosophe santé physique et vertu morale. Signe de la qualité de l'âme et de sa contemplation des réalités intelligibles, le corps possède également une certaine valeur qu'il s'agit de prendre en compte.

Après Platon, les stoïciens de l'époque impériale, que liront les philosophes néoplatoniciens de notre corpus, vont également défendre l'intérêt de l'éducation physique du philosophe et son lien étroit avec la santé de l'âme[27]. Pour les stoïciens de l'époque impériale, le corps fait certes partie des choses qui ne dépendent pas de nous, comme le rappelle Arrien au début du *Manuel*[28]. Mais le soin du corps ne doit pas être négligé pour autant. Car pour Epictète, pureté de l'âme et propreté du corps vont de pair, et le soin du corps, reflet de l'âme, doit également faire l'objet

---

[25] S. Roux, « Le statut du corps dans la philosophie platonicienne », *art. cit.*, p. 41-42.

[26] Platon, *République*, III, 403c-412b ; *Lois*, VII, 788d-796d. Sur le lien entre pratique sportive et acquisition des vertus dans la philosophie antique, voir M. Goarzin, « Sport et philosophie antique : Platon, Aristote et les stoïciens étaient-ils de grands sportifs ? », *Comment vivre au quotidien ?*, mis en ligne le 5 août 2016, consulté le 6 août 2016, URL : http://biospraktikos.hypotheses.org/2822.

[27] Sur l'éducation physique chez les stoïciens, voir *Ibid.* ; « Pureté de l'âme et du corps dans le stoïcisme : conseils pratiques pour être propre ! », *Comment vivre au quotidien ?*, mis en ligne le 17 janvier 2014, consulté le 9 mars 2021, URL : https://biospraktikos.hypotheses.org/1190 ; J.-C. Courtil, « Quelles activités physiques le philosophe doit-il pratiquer ? Quelques éléments de réponse dans la Lettre 15 à Lucilius de Sénèque », *Revue des Etudes Latines*, vol. 95, 2018, p.147-166.

[28] Epictète, *Manuel*, 1, 1. Distinct des trois activités de l'âme qui, seules, sont sous notre contrôle (à savoir nos jugements, nos désirs et nos impulsions à agir), le corps et la santé de ce dernier ne font pas partie des choses qui dépendent de nous.

de l'attention du philosophe[29]. Le soin du corps fait même partie des devoirs du philosophe stoïcien, et occupe de ce fait une place importante dans la vie quotidienne du philosophe. Ainsi, pour Sénèque, il convient de prendre soin du corps comme quelque chose d'extérieur à nous[30], dont il faut prendre soin comme l'étranger de passage prend soin du mobilier de l'auberge dans laquelle il passe la nuit[31]. Comme pour Platon, l'exercice physique, pour Epictète, n'est pas seulement utile à la santé du corps, mais aussi et surtout à l'exercice de la vigueur morale, c'est-à-dire à la santé de l'âme[32]. De même, pour Sénèque, l'exercice physique est utile à la santé du corps et à l'activité intellectuelle du philosophe s'il est naturel et modéré d'une part, et s'il n'inverse pas la hiérarchie existante entre soin de l'âme et soin du corps[33].

---

[29] Epictète, *Entretiens*, IV, 11, 1-4. A la pureté ou propreté de l'âme, qui rapproche l'homme des dieux, doit correspondre également la pureté ou propreté du corps, qui distingue l'homme de l'animal. Sur la pureté de l'âme, voir *Ibid.*, IV, 11, 5-8. Sur la pureté du corps, voir *Ibid.,* IV, 11, 9-13. Epictète part de l'impureté naturellement présente en l'homme étant donnée sa situation dans la matière (voir aussi *Ibid.*, IV, 11, 4), pour détailler les différentes façons de purifier le corps. A chaque situation, naturelle, d'impureté, Epictète précise en effet les moyens que possède l'être humain pour se débarrasser de cette impureté et demeurer propre (l'eau et la brosse à dent par exemple). Sur la propreté du corps comme reflet de la pureté de l'âme, voir *Ibid.,* IV, 11, 22-23. Ainsi, pour Epictète, il convient que l'absence de troubles transparaisse sur le visage du philosophe.

[30] Sénèque, *De la vie heureuse*, 8, 2. Utile au soin du corps, mais aussi de l'âme, les activités physiques doivent être mesurées. En effet, les qualités physiques naturelles, entretenues par des exercices physiques réguliers, ne feront partie d'une vie heureuse ou selon la nature que dans la mesure où le soin du corps n'est pas premier, mais subordonné au soin de l'âme.

[31] Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 102, 24.

[32] Epictète, *Entretiens*, III, 12, 16. L'exercice physique est utile à l'âme lorsqu'il est aussi un moyen d'exercer ses facultés morales. Supporter la douleur d'un exercice d'endurance tel que la course à pied permettra, par exemple, à celui qui pratique cette activité, d'améliorer sa maîtrise de soi. Mais si l'exercice physique vise un autre but que le soin de l'âme, si ce but est, par exemple, de se mettre en évidence, de parader devant la foule, cet exercice perd sa valeur et son intérêt philosophique.

[33] Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 15, et son commentaire par J.-C. Courtil, « Quelles activités physiques le philosophe doit-il pratiquer ? Quelques éléments de réponse dans la Lettre 15 à Lucilius de Sénèque », *art. cit*. Dans cette lettre, Sénèque délimite un cadre précis, raisonnable et naturel, dans lequel doit prendre place toute activité physique. Comme chez Epictète, le sport-spectacle est condamné, de même que l'activité physique qui aurait sa fin en elle-même. L'éthique stoïcienne du sport que propose J.-C. Courtil à la lecture de la lettre 15 de Sénèque à Lucilius se caractérise ainsi par une pratique physique naturelle, loin de tout excès, et par un maintien de la hiérarchie âme-corps, la santé de l'âme étant toujours prioritaire par rapport à la santé du corps. En d'autres termes, Sénèque ne rejette pas l'activité physique, conçue au contraire comme un complément important de l'activité intellectuelle, mais seulement celle qui nuirait à l'activité intellectuelle du philosophe.

2. La place du corps chez les néoplatoniciens

Comment justifier l'attention accordée au corps et au monde sensible par les philosophes néoplatoniciens ? Après Platon et les stoïciens, quelle est la place du corps dans le néoplatonisme ? Quelles sont les attitudes des philosophes néoplatoniciens face au corps ? Avant d'examiner les occupations des philosophes néoplatoniciens liées au corps, nous souhaitons rappeler la justification philosophique de cette attention des philosophes au quotidien d'une part, et de cette attention accordée au corps d'autre part.

2.1 L'attention des philosophes au quotidien

Qu'est-ce qui justifie cet intérêt pour la vie quotidienne des philosophes néoplatoniciens ? Quel intérêt portent-ils aux petites choses du quotidien ? Quelle valeur accorder au monde sensible lorsque le désir du monde intelligible et du divin est si fort ? A partir de quelques extraits de Porphyre, Plotin, Jamblique et Damascius, nous souhaitons présenter la justification philosophique de l'attention accordée par les philosophes néoplatoniciens au quotidien, dont l'attention au corps est un exemple frappant.

Dans son traité *De l'abstinence*, reprenant les arguments épicuriens en faveur de l'abstinence de viande, Porphyre met en évidence, précisément, cette attention du philosophe aux nécessités de la vie dans le monde sensible :

> Il ne faut pas, disent-ils, s'assurer d'abord du nécessaire puis recourir accessoirement à l'aide de la philosophie ; il faut au contraire procurer d'abord à l'âme l'assurance authentique, et s'occuper ensuite des besoins quotidiens. Nous confions nos affaires à un mauvais intendant si nous nous privons de l'aide de la philosophie pour évaluer la quantité des denrées nécessaires à la nature, et pour les préparer. Pourvoir à ces nécessités doit donc être aussi un acte de philosophie, et ne doit pas dépasser la mesure accordée par ces philosophes, pour qui ce problème fait l'objet d'un vif souci. Mais dans la mesure où certains biens sont interdits par eux, parce qu'ils ne peuvent garantir l'assurance parfaite, il ne faut pas les admettre lorsqu'on se prépare des richesses et des nourritures. C'est donc avec l'aide de la philosophie qu'il faut toucher aux richesses et aux nourritures, et l'on trouvera très vite qu'il est infiniment préférable d'y rechercher

la plus faible quantité, la simplicité et la légèreté. Car très faible est le désagrément que peut causer une quantité très faible[34].

Sans entrer dans le détail de l'argumentation épicurienne en faveur d'un régime alimentaire simple et végétarien, reprise ici par Porphyre, il est intéressant de noter que cet extrait met en évidence la dimension existentielle de la philosophie, que ce soit pour assurer le salut de l'âme (τὸ θαρρεῖν τῇ ψυχῇ γνησίως), dont le soin est toujours prioritaire, ou bien pour s'occuper des nécessités (τὰ ἀναγκαῖα) ou des besoins de la vie quotidienne (τῶν καθ' ἡμέραν), qui doivent également faire l'objet d'un vif souci (ἔντονος ἐπιμέλεια). Pour déterminer la quantité de nourriture à prendre, ou pour guider la gestion de ses richesses, le philosophe devrait également recourir à l'aide de la philosophie (προσθήκῃ τῇ φιλοσοφίᾳ χρῆσθαι ; σὺν φιλοσοφίᾳ τοίνυν ἁπτέον τούτων). Il n'y a donc pas, pour Porphyre, de dichotomie entre la vie quotidienne du philosophe et la vie philosophique. Au contraire, la vie quotidienne du philosophe doit être guidée par la philosophie.

Porphyre n'est pas le seul philosophe néoplatonicien à justifier ainsi le soin accordé aux biens extérieurs et, de manière générale, au monde sensible. Plotin, par exemple, s'oppose clairement aux gnostiques, dont il critique le mépris à l'égard du monde sensible :

> Ainsi, celui qui méprise le monde ne sait pas ce qu'il fait, ni jusqu'où son impudence le mène. C'est qu'ils ne connaissent pas l'ordre dans lequel se succèdent les choses qui viennent en premier lieu, en deuxième lieu, en troisième lieu et ainsi de suite jusqu'aux dernières, et qu'ils ignorent qu'il ne faut pas injurier celles qui sont inférieures aux premières, mais accepter toutes choses avec douceur : on doit soi-même s'élancer vers les réalités premières et en finir avec ces redoutables péripéties tragiques qui se déroulent, croient-ils, dans les sphères du monde[35].

---

[34] Porphyre, *De l'abstinence*, I, 50 : δεῖ δέ, φασίν, οὐχ ἑτοιμασάμενον τὰ ἀναγκαῖα προσθήκῃ τῇ φιλοσοφίᾳ χρῆσθαι, ἀλλὰ παρασκευασάμενον τὸ θαρρεῖν τῇ ψυχῇ γνησίως, οὕτως ἀντέχεσθαι τῶν καθ' ἡμέραν. κακῷ γὰρ φροντιστῇ τὰ καθ' ἑαυτοὺς ἐπιτρέψομεν, ἄνευ φιλοσοφίας τὸ ἀναγκαῖον συμμετρούμενοι τῆς φύσεως καὶ παρασκευάζοντες. διὸ φιλοσοφοῦντα δεῖ καὶ τούτων προνοεῖν καὶ ἐφ' ὅσον ἂν ἡ παρ' ἐκείνοις ἔντονος ἐπιμέλεια παραδιδῷ. ἐφ' ὅσον δὲ ἐκεῖθέν τι ἀφαιρεῖται, ὃ μὴ κυριεύσει τῆς τελέας ἐκθαρρήσεως, μὴ προσίεσθαι πρὸς τὴν χρημάτων τε καὶ τροφῶν παρασκευήν. σὺν φιλοσοφίᾳ τοίνυν ἁπτέον τούτων, καὶ εὐθὺς προσπεσεῖται ὅτι πολλῷ κρεῖττον τὸ ἐν αὐτοῖς μεταδιώκειν ἐλάχιστόν τε καὶ λιτὸν καὶ κοῦφον· ἐλάχιστον γὰρ καὶ τὸ ὀχληρὸν ἐκ τοῦ ἐλαχίστου. Edité et traduit par J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris, Les Belles, Lettres, Collection des Universités de France, 1977.

[35] Plotin, *Ennéades* II 9 [33], 13, 1-8 : Ὁ ἄρα μεμφόμενος τῇ τοῦ κόσμου φύσει οὐκ οἶδεν ὅ τι ποιεῖ, οὐδ' ὅπου τὸ θράσος αὐτοῦ τοῦτο χωρεῖ. Τοῦτο δέ, ὅτι οὐκ ἴσασι τάξιν τῶν ἐφεξῆς πρώτων καὶ δευτέρων καὶ τρίτων καὶ ἀεὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων, καὶ ὡς οὐ λοιδορητέον τοῖς χείροσι τῶν πρώτων, ἀλλὰ πράως συγχωρητέον τῇ πάντων φύσει αὐτὸν θέοντα πρὸς τὰ πρῶτα παυσάμενον τῆς τραγῳδίας τῶν φοβερῶν, ὡς οἴονται, ἐν ταῖς τοῦ κόσμου σφαίραις, αἳ δὴ πάντα μείλιχα τεύχουσιν αὐτοῖς· Traduit par

Pour Plotin, la connaissance de l'ordre des choses, et la connaissance, en particulier, de la structure hiérarchique de la réalité du monde sensible et intelligible (Un - Intellect - Âme - réalités inférieures), doit conduire le sage à accepter ce qui arrive, et à l'accepter avec douceur (πράως). La continuité entre les différents degrés de la réalité, qui s'oppose à l'idée gnostique selon laquelle le monde sensible serait séparé du monde intelligible, revalorise le monde sensible, et justifie l'attention accordée par le sage aux réalités inférieures. La manière de vivre de Plotin rapportée par Porphyre dans l'introduction aux *Ennéades*, confirme cette attitude de Plotin vis-à-vis du monde sensible, qui se concrétise notamment par la bienveillance et la douceur de Plotin à l'égard d'autrui :

> Et bien qu'il déchargeât tant de personnes des soucis et des soins de la vie, jamais il ne relâchait, à l'état de veille, sa tension vers l'intellect. En outre il était doux, à la disposition de tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, se sont trouvés en relation avec lui[36].

Dans cet extrait de la *Vie de Plotin*, que nous aurons l'occasion de commenter en détail au cours de notre travail, la douceur (πρᾶος) de Plotin à l'égard des autres fait écho à la douceur du sage plotinien à l'égard des événements du monde, et s'oppose au mépris[37], à l'arrogance[38], à l'égoïsme[39], et à la supériorité[40] des gnostiques critiqués par Plotin dans les *Ennéades*. Or, cette douceur et cette bienveillance, mentionnées à plusieurs reprises par Porphyre dans la biographie de son maître[41], se concrétisent, au quotidien, par une prise en charge des soins et des soucis de la vie (τὰς εἰς τὸν βίον φροντίδας τε καὶ ἐπιμελείας) des personnes de son entourage. Il y a donc un véritable engagement du philosophe originaire d'Alexandrie dans le monde sensible. Et pourtant, cet engagement et cette attention à l'autre ne l'empêchent pas d'être constamment

---

R. Dufour, Paris, Flammarion, 2006, légèrement modifiée. Nous avons traduit le terme πράως par « douceur » au lieu de « mansuétude ».

[36] Porphyre, *Vie de Plotin*, 9, 16-20 : Καὶ ὅμως τοσούτοις ἐπαρκῶν τὰς εἰς τὸν βίον φροντίδας τε καὶ ἐπιμελείας τὴν πρὸς τὸν νοῦν τάσιν οὐδέποτ' ἂν ἐγρηγορότως ἐχάλασεν. Ἦν δὲ καὶ πρᾶος καὶ πᾶσιν ἐκκείμενος τοῖς ὁπωσοῦν πρὸς αὐτὸν συνήθειαν ἐσχηκόσι.

[37] Plotin, *Ennéades* II 9 [33], 5.

[38] *Ibid.,* II 9 [33], 9 et 14.

[39] *Ibid.,* II 9 [33], 15, 4-21.

[40] *Ibid.,* II 9 [33], 9 et 16, 34-49.

[41] Voir aussi Porphyre, *Vie de Plotin*, 13, 5-10 ; 23, 1-3. Dans le premier cas, Porphyre mentionne sa douceur (πραότης) et sa bienveillance (προσηνὲς). Dans le deuxième extrait, Porphyre insiste sur le fait que Plotin était aimable (ἀγανὸς), bienveillant (ἤπιος), et surtout qu'il était doux (πρᾶός) et agréable (μείλιχος).

tendu vers l'intellect (τὴν πρὸς τὸν νοῦν τάσιν). Car, comme le rappelait également Porphyre dans son traité *De l'abstinence*, les besoins du quotidien ne sont pas prioritaires, et sont toujours subordonnés à l'attention du philosophe aux réalités supérieures.

De même, pour Jamblique, la délivrance du monde créé (ἡ ἀπὸ γενέσεως λύσις), c'est-à-dire la remontée des âmes vers le divin (τῆς ἀναγωγῆς ; αἱ ἄνοδοι), prévue par les dieux depuis l'origine, s'accorde avec le souci du monde créé (τῇ περὶ γένεσιν αὐτῶν ἐπιμελείᾳ συμφωνεῖ) :

> Dans ce cas, rien ne s'accomplit qui soit contraire à la loi religieuse donnée dès l'origine, comme si les dieux se repentaient en vertu de l'action rituelle survenue ensuite, mais c'est depuis leur première descente ici-bas que le dieu a envoyé les âmes afin que de nouveau elles remontent vers lui. Il n'y a donc aucun changement [dans la volonté divine] du fait de cette remontée, ni de conflit entre les descentes et les remontées des âmes. En effet, de même que, dans le Tout, le monde créé, c'est-à-dire le monde d'ici-bas, dépend de l'essence intellective, de même aussi, dans la classe des âmes, la délivrance du monde créé s'accorde avec le souci qu'elles prennent de ce monde créé[42].

Dans cet extrait, Jamblique rappelle, comme Plotin avant lui, la dépendance (συνήρτηται) du monde créé (ἡ γένεσις) vis-à-vis du monde intelligible (τῇ νοερᾷ οὐσίᾳ), établissant un parallèle entre la relation métaphysique du monde sensible avec le monde intelligible et la relation entre descente de l'âme dans le monde sensible et remontée de l'âme vers le monde intelligible (αἱ κάθοδοι τῶν ψυχῶν καὶ αἱ ἄνοδοι). Se plaçant du point de vue de la classe des âmes (ἐν τῇ τῶν ψυχῶν διακοσμήσει), et non plus du Tout, Jamblique affirme, en effet, la compatibilité entre la fuite du monde sensible et le souci du monde sensible (τῇ περὶ γένεσιν αὐτῶν ἐπιμελείᾳ συμφωνεῖ καὶ ἡ ἀπὸ γενέσεως λύσις). Si le but de la vie philosophique est de remonter vers le dieu (ἵνα πάλιν εἰς αὐτὸν ἐπανέλθωσιν), cet objectif n'est pas incompatible avec le souci du monde créé et justifie l'attention accordée par le philosophe néoplatonicien à « la vie de tous les jours » (τὸν ἐν ποσὶ βίον)[43].

---

[42] Jamblique, *Réponse à Porphyre*, p. 201, 12-23 : καὶ οὐ παρὰ τὸν ἐξ ἀρχῆς τι θεσμὸν ἐπιτελεῖται ἐν τῷ τοιῷδε, ἵνα μεταστραφῶσιν οἱ θεοὶ κατὰ τὴν εἰς ὕστερον γιγνομένην ἱερουργίαν, ἀλλ' ἀπὸ τῆς πρώτης καθόδου ἐπὶ τούτῳ κατέπεμψεν ὁ θεὸς τὰς ψυχάς, ἵνα πάλιν εἰς αὐτὸν ἐπανέλθωσιν. Οὔτε οὖν μεταβολή τις γίγνεται διὰ τῆς τοιαύτης ἀναγωγῆς οὔτε μάχονται αἱ κάθοδοι τῶν ψυχῶν καὶ αἱ ἄνοδοι. Ὥσπερ γὰρ καὶ ἐν τῷ παντὶ τῇ νοερᾷ οὐσίᾳ ἡ γένεσις καὶ τὸ πᾶν τόδε συνήρτηται, οὕτω καὶ ἐν τῇ τῶν ψυχῶν διακοσμήσει τῇ περὶ γένεσιν αὐτῶν ἐπιμελείᾳ συμφωνεῖ καὶ ἡ ἀπὸ γενέσεως λύσις. Texte édité et traduit par H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, avec la collaboration de A. Lecerf, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

[43] Jamblique, *Réponse à Porphyre*, p. 139, 20. L'expression désigne la vie dans le monde sensible, par opposition à la vie des dieux. Cette expression se retrouve chez Platon, *Théétète*, 175b6, et désigne là aussi la vie quotidienne, dans le monde sensible. Mais tandis que la caricature du philosophe ignore tout

Or, cette attention portée à la vie quotidienne par les philosophes néoplatoniciens se concrétise par un certain nombre d'occupations liées à la vie de tous les jours. Pour notre travail, nous avons fait le choix de nous focaliser sur les occupations des philosophes néoplatoniciens liées au corps. Mais les occupations en lien avec la vie dans le monde sensible sont nombreuses, et concernent aussi, par exemple, l'attention à l'autre, et l'engagement politique des philosophes. Dans tous les cas, le choix de vie philosophique exige de passer à l'action, que celle-ci soit dirigée vers le corps, les biens extérieurs, ou vers les autres et la société, comme ce fragment de l'*Histoire philosophique* le rappelle :

> Les hommes donnent naturellement volontiers un renom de vertu à la vie qui fuit l'action alors que, selon moi du moins, elle ne le mérite pas. Car la vertu qui se débat en pleine vie publique dans l'action et les discours politiques exerce l'âme à acquérir plus de force et affermit par l'expérience ce qu'elle a de sain et d'accompli ; et tout ce qui se cache de faux et d'artificiel dans les existences humaines est tout entier révélé et mis sur la voie du redressement. Et combien n'y a-t-il pas d'occasions, dans les affaires publiques, d'agir dans le sens du bon et de l'utile ? Et combien n'y faut-il pas d'assurance et de fermeté ? C'est pourquoi les doctes qui restent assis dans leur coin à philosopher gravement et longuement sur la justice et la sagesse, quand ils sont forcés d'en venir à l'action, font piètre figure. Ainsi, tout discours apparaît vain et futile lorsque les actions font défaut[44].

L'état fragmentaire du texte de Damascius ne nous permet pas de savoir qui énonce cette position, mais elle est représentative, nous semble-t-il, de l'opinion néoplatonicienne concernant l'action politique et, de manière générale, sur le fait que l'action (τὰ ἔργα) est un

---

de la vie quotidienne, comme l'illustre l'épisode de Thalès qui, absorbé par la contemplation des étoiles, tombe dans un puits (*Théétète*, 174a), le véritable philosophe platonicien s'intéresse également à cette vie quotidienne, et y prend part activement, à travers un certain nombre d'occupations.

[44] Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 325 (124) : πεφύκασι γὰρ οἱ ἄνθρωποι τῇ μισοπράγμονι ζωῇ τὴν ἀρετὴν ἐπιφημίζειν, οὐχ οὕτως ἔχον κατά γε τὴν ἐμὴν κρίσιν. ἡ γὰρ ἐν μέσῃ τῇ πολιτείᾳ διὰ τῶν πολιτικῶν ἔργων τε καὶ λόγων ἀναστρεφομένη ἀρετὴ γυμνάζει τε τὴν ψυχὴν πρὸς τὸ ἐρρωμενέστερον καὶ βεβαιοῦται μᾶλλον ἐπὶ τῆς πείρας, ὅσον αὐτῆς ὑγιές τε καὶ ὁλόκληρον, ὅσον δὲ κίβδηλον καὶ ἐπίπλαστον ἐμφωλεύει ταῖς ἀνθρωπίναις ζωαῖς, τοῦτο πᾶν διελέγχεται καὶ ἑτοιμότερον καθίσταται πρὸς διόρθωσιν. τὸ δὲ ἀγαθοεργόν τε καὶ ὠφελητικὸν ὅσον ἐστὶν ἐν τοῖς πολιτεύμασιν; τὸ δὲ θαρραλέον καὶ βέβαιον ἡλίκον; τοιγαροῦν οἱ ἐν γωνίᾳ καθήμενοι λόγιοι καὶ πολλὰ φιλοσοφοῦντες εὖ μάλα σεμνῶς περὶ δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης, ἐκβαίνειν ἐπὶ τὰς πράξεις ἀναγκαζόμενοι δεινὰ ἀσχημονοῦσιν. ὡς ἅπας λόγος, ἂν ἀπῇ τὰ ἔργα, μάταιόν τι φαίνεται καὶ κενόν. Notre traduction pour la dernière phrase.

complément nécessaire au discours philosophique (λόγος)[45]. Par opposition à l'image du philosophe qui se contente du discours philosophique et mène une vie qui fuit l'action (τῇ μισοπράγμονι ζωῇ), Damascius défend ici l'engagement politique du philosophe[46] et, de manière générale, une vie d'action propice à l'acquisition et à la pratique des vertus.

Que ce soit Plotin, Porphyre, Jamblique ou Damascius, on trouve dans les extraits cités une justification philosophique de l'attention portée par le philosophe au monde sensible.

2.2 L'attention des philosophes au corps : l'exemple de Plotin

L'ambivalence du statut du corps présente chez Platon se retrouve également dans la philosophie néoplatonicienne[47]. Pour décrire le rapport au corps des philosophes néoplatoniciens, il faut donc prendre en compte ces différentes perspectives possibles sur le corps, et leurs attitudes apparemment contradictoires vis-à-vis du corps. Afin de présenter l'ambivalence du rapport aux corps des philosophes néoplatoniciens, nous prendrons l'exemple du premier chapitre de la *Vie de Plotin*, lu en parallèle avec quelques passages des *Ennéades* et avec les *Sentences* de Porphyre. L'exemple de Plotin est particulièrement intéressant car il est régulièrement interprété comme le témoin du rapport négatif du philosophe néoplatonicien vis-à-vis du corps, ce qui n'est pas aussi simple, comme nous allons le voir.

---

[45] Voir aussi, par exemple, Porphyre, *De l'abstinence,* I, 57, 1 : « S'il faut parler sans réticences et en toute franchise, il n'y a pas d'autre moyen pour atteindre le but que de se clouer, si je puis dire, à Dieu et de se déclouer du corps et de la sensualité qu'il fait naître dans l'âme. (Car le salut s'obtient par des actes et non par des discours.) » εἰ γὰρ δεῖ μηδὲν ὑποστειλάμενον μετὰ παρρησίας εἰπεῖν, οὐκ ἔστιν ἄλλως τυχεῖν τοῦ τέλους ἢ προσηλωθέντα μέν, εἰ χρὴ φάναι, τῷ θεῷ, ἀφηλωθέντα δὲ ἐκ τοῦ σώματος καὶ τῶν διὰ τούτου τῆς ψυχῆς ἡδυπαθειῶν, δι' ἔργων ἡμῖν τῆς σωτηρίας, οὐ δι' ἀκροάσεως λόγων ψιλῆς γιγνομένης.
Ce texte de Porphyre confirme l'importance des actes dans le mode de vie philosophique, par rapport au discours, nécessaire mais insuffisant pour mener une vie philosophique. Tandis que le texte de Damascius concerne l'action politique des philosophes, le texte de Porphyre concerne le soin du corps et de l'âme, qui se concrétise, au quotidien, par une certaine manière de se nourrir, végétarienne.

[46] Comme le rappelle P. Athanassiadi, ce passage fait écho au dialogue de Platon *Gorgias* (Platon, *Gorgias*, 485d), au cours duquel Calliclès exhorte Socrate à embrasser une carrière politique.

[47] Sur le rapport prudent au corps des philosophes néoplatoniciens, voir F. Fauquier, « Ascèse et lectures néoplatoniciennes du *Phédon »*, dans B. Pérez-Jean (ed.), *Les Dialectiques de l'ascèse. Rencontres, 18*, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 57-65 ; S. Roux, « Rendre raison du corps : Plotin et le problème de la corporéité », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 100, n° 1, 2016, p. 9-25 ; Th. Vidart, « "Il faut s'enfuir d'ici" : la relation de l'homme au monde », *Etudes platoniciennes*, , vol. 3, 2006, mis en ligne le 01 septembre 2016, consulté le 21 novembre 2016, URL : http://etudesplatoniciennes.revues.org/988 ; A. Smith, « Soul's Connection with the Body » et « Separation of Soul from Body », dans *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition,* chapitres 1 et 2, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, p. 1-19 et p. 20-39 ; J. Dillon, « Shadows on the Soul: Plotinian Approaches to a Solution of the Mind-Body Problem », dans F. Karfik et E. Song (eds.), *Plato revived: Essays in Honour of Dominic O'Meara*, Berlin / Boston, de Gruyter, 2013, p. 73-84.

Le premier chapitre de la *Vie de Plotin* est un très bon exemple du rapport ambivalent des philosophes néoplatoniciens avec le corps et avec le monde sensible dans lequel ils vivent en tant qu'âmes incarnées. L'introduction de Porphyre aux *Ennéades* commence en effet par la description de l'attitude de Plotin à l'égard de son corps :

> Plotin, notre professeur de philosophie, semblait avoir honte d'être dans un corps. C'est en vertu d'une telle disposition (διάθεσις) qu'il se retenait de parler de sa famille, de ses parents et de sa patrie[48].

Ici, le terme διάθεσις décrit une disposition de Plotin vis-à-vis du corps, disposition qui se concrétise tout d'abord par un certain nombre de refus, parmi lesquels le refus de raconter ses origines (περὶ τοῦ γένους), mais aussi le refus de laisser faire un portrait de lui-même, comme Porphyre l'indique dans la suite du texte[49]. Porphyre explique ce comportement de Plotin par une appréciation subjective de l'attitude de Plotin, qui « donnait l'impression » d'avoir honte d'être dans un corps (ἐῴκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἴη). Par opposition aux données factuelles que Porphyre présente (le double refus déjà mentionné), le verbe ἐῴκει (avoir l'air de, sembler, paraître) n'exprime pas réellement la cause de ce comportement, mais décrit plutôt un comportement extérieur, une apparence, interprétée par Porphyre comme la honte d'être dans un corps[50]. Nous verrons avec la suite du texte à quel point cette première impression du lecteur sur la personne de Plotin peut être nuancée. Il serait trop simple de tirer de ces propos

---

[48] Porphyre, *Vie de Plotin*, 1, 1-4 : Πλωτῖνος ὁ καθ' ἡμᾶς γεγονὼς φιλόσοφος ἐῴκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἴη. Ἀπὸ δὲ τῆς τοιαύτης διαθέσεως οὔτε περὶ τοῦ γένους αὐτοῦ διηγεῖσθαι ἠνείχετο οὔτε περὶ τῶν γονέων οὔτε περὶ τῆς πατρίδος.

[49] *Ibid.*, 1, 4-9. Sur l'importance du portrait des hommes illustres dans l'Antiquité tardive, voir P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, *op. cit.*, p. 39-51. Sur la représentation de l'intelligible dans l'Antiquité tardive, voir A. Grabar, « La représentation de l'intelligible dans l'art byzantin du Moyen-Age », Actes du Vie Congrès International d'Études Byzantines (Paris, 27 juillet-2 août 1948), vol. 1, Paris, Ecole des Hautes Etudes, 1951, p. 127-143 [repris dans *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*, vol. 1, Paris, Collège de France, 1968, p. 51-63 et dans *Les origines de l'esthétique médiévale*, Paris, Macula, 1992, p. 89-121]. Sur le portrait des philosophes dans l'art romain, voir A. Urbano, « The Philosopher Type in Late Roman Art: Problematizing Cultural Appropriation in Light of Cultural Competition », dans N. DesRosiers et L. C. Vuong (eds.), *Religious Competition in the Greco-Roman World. Writings from the Greco-Roman world Supplement series, 10,* Atlanta, Society of Biblical Literature Press, 2016, p. 27-40 ; R. R. R. Smith, « Late Roman Philosopher Portraits from Aphrodisias », *Journal of Roman Studies,* vol. 80, 1990, p. 127-155.

[50] Sur la distinction entre Plotin et Porphyre concernant le rapport au corps, et l'attitude plus radicale de l'élève vis-à-vis du corps par rapport à son maître, voir E. Song, « Ashamed of Being in the Body ? Plotinus versus Porphyry », dans F. Karfik et E. Song (eds), *Plato Revived: Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic O'Meara*, Berlin, De Gruyter, 2013, p. 96-116.

de Porphyre la conclusion hâtive selon laquelle Plotin méprisait son corps. L'épisode du portrait apporte à ce mépris du corps une première nuance[51].

Contrairement à la première phrase du texte, dans laquelle Porphyre décrit une impression personnelle tirée de l'attitude extérieure de Plotin vis-à-vis du corps, l'épisode du portrait décrit par Porphyre a l'avantage de citer une parole de Plotin lui-même, qui fait écho à certains passages des *Ennéades*[52] :

> Souffrir de poser devant un peintre ou un sculpteur lui paraissait indigne si bien que, quand Amélius le pria d'accepter que l'on fît un portrait de lui, il répondit : « ne suffit-il donc pas de porter comme un vêtement cette image dont la nature nous a revêtus ; faut-il de surcroît consentir à laisser derrière nous une image d'une image qui vaille de durer plus longtemps que la première comme si c'était, parmi d'autres, une œuvre digne d'être contemplée[53] ? »

Pour Plotin, le corps n'est que le reflet de nous-mêmes (ὃ ἡ φύσις εἴδωλον ἡμῖν περιτέθεικεν), de ce que nous sommes vraiment, c'est-à-dire de notre âme, et c'est pourquoi il n'est pas digne (ἀπηξίου) d'être représenté sous la forme d'un portrait (εἰκόνα). En effet, si le corps est une image ou un reflet, le portrait peut être décrit comme une image d'une image (εἰδώλου

---

[51] C'est aussi l'opinion de P. Hadot (*Plotin ou la simplicité du regard*, *op. cit.*, p. 127-140), reprise par S. Roux, « Rendre raison du corps : Plotin et le problème de la corporéité », *art. cit.*, p. 10-11. Pour une interprétation nuancée de la honte de Plotin vis-à-vis du corps, voir aussi l'analyse de ce passage, remis dans le contexte plus large des *Ennéades*, par L.-A. D. Williams (« Beautiful Bodies and Shameful Embodiement in Plotinus' *Enneads* », dans J. E. H. Smith (ed.), *Embodiment. A History*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 69-86 (en particulier p. 81-85 pour une analyse du passage en question de la *Vie de Plotin*) et par M. R. Miles, *Plotinus on Body and Beauty. Society, Philosophy, and Religion in Third-century Rome*, Oxford / Malden, Blackwell, 1999, p. 83-110 (en particulier p. 89-93 pour une analyse du passage en question de la *Vie de Plotin*). En outre, le rapport au corps de Porphyre lui-même, qui semble plus strict que le rapport au corps de Plotin, pourrait expliquer cette surinterprétation par Porphyre du comportement de Plotin. Sur ce dernier point, voir A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition, op. cit.*, p. 36. Sur ce point, voir aussi E. Song, « Ashamed of Being in the Body ? Plotinus versus Porphyry », *art. cit*., p. 96-116.

[52] Sur l'épisode du portrait de Plotin, voir J. Pépin, « L'épisode du portrait de Plotin (*VP* 1.4-9) », dans L. Brisson et al., *Porphyre, La Vie de Plotin*, vol. 2, *op. cit.*, p. 301-304 ; M. J. Edwards, « A Portrait of Plotinus », *Classical Quarterly* 43, 1993, p. 480-490 ; S. Stern-Gillet, « Plotinus and His Portrait », *The British Journal of Aesthetics*, vol. 37, 1997, p. 211-225. Sur l'existence encore débattue d'un portrait de Plotin, voir la section « Iconographie » de la notice sur Plotin rédigée par Jörn Lang dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 5a, *op. cit.*, p. 1068-1070.

[53] Porphyre, *Vie de Plotin*, 1, 4-9 : Ζωγράφου δὲ ἀνασχέσθαι ἢ πλάστου τοσοῦτον ἀπηξίου ὥστε καὶ λέγειν πρὸς Ἀμέλιον δεόμενον εἰκόνα αὐτοῦ γενέσθαι ἐπιτρέψαι·οὐ γὰρ ἀρκεῖ φέρειν ὃ ἡ φύσις εἴδωλον ἡμῖν περιτέθεικεν, ἀλλὰ καὶ εἰδώλου εἴδωλον συγχωρεῖν αὐτὸν ἀξιοῦν πολυ χρονιώτερον καταλιπεῖν ὡς δή τι τῶν ἀξιοθεάτων ἔργων;

εἴδωλον), et le portrait d'un individu possède donc une moindre valeur que l'individu lui-même d'une part, et que son corps, image déjà amoindrie de lui-même, d'autre part. Et ceci explique le refus de Plotin de laisser faire son portrait, dès lors que cette image du corps permet de rendre plus durable (χρονιώτερον) ce qui n'a pas vocation à l'être, à savoir le corps, et manque, de ce fait, ce que nous sommes vraiment[54].

Cette explication philosophique de l'attitude de Plotin face au corps et son refus de laisser faire un portrait font écho, premièrement, à certains passages de Platon, en particulier sa définition du peintre comme imitateur (μιμητὴς) et de la peinture comme imitation (μιμητὴς). Dans la *République* notamment, Platon définit l'œuvre du peintre comme étant l'image d'une image, venant en troisième position (τρίτος) par rapport à la vérité[55]. L'épisode du portrait de Plotin fait également écho au début du *Timée*, et la mise en évidence, par Platon, de la beauté du monde sensible comme image (εἰκόνα) d'un modèle intelligible contemplé par le démiurge[56]. Dans les *Ennéades*, Plotin lui-même fait référence au corps comme reflet (εἴδωλον) de l'âme[57]. De même, l'esthétique de Plotin confirme le statut inférieur de l'image sensible par rapport au

---

[54] Sur la question de l'identité chez Plotin, voir, notamment, Plotin, *Ennéades* I 1 [53] et son commentaire par G. Aubry dans Plotin, *Traité 53 (I, 1)*, *op. cit*. Voir aussi G. Aubry, « Un moi sans identité ? Le *hêmeis* plotinien », *art. cit*. Pour Plotin, l'identité du sujet, ou plutôt ce que « nous » sommes, est instable, dynamique, car directement liée aux puissances de l'âme que nous nous approprions. Comme le précise G. Aubry, « l'identité entre l'homme et l'âme n'est plus présentée comme une donnée ontologique, mais comme une exigence, et le résultat d'un choix du sujet par lui-même : il dépend de nous, ou du nous, du *hêmeis*, de choisir parmi les différentes puissances qui le constituent et valent comme autant d'identités possibles, celle qui le définit » (G. Aubry, « Conscience, pensée et connaissance de soi selon Plotin : le double héritage de l'*Alcibiade* et du *Charmide* », *art. cit*., §3).

[55] Platon, *République*, X, 596d-598d. Voir aussi *Sophiste*, 235e-236, ou encore *Lois*, X, 889c-d, repris par Plotin dans *Ennéades* IV 3 [27], 10, 17-20. Sur ce point, voir les « Notes sur la Vie de Plotin », dans L. Brisson et al., Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 2, *op. cit*., p. 193, ainsi que l'excellente étude de J. Pépin, « L'épisode du portrait de Plotin », *art. cit.*, p. 301-304. Sur le portrait comme imitation de la vérité, voir aussi Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 3, 28-43.

[56] Platon, *Timée*, 29a-b.

[57] Plotin, *Ennéades* III 6 [27], 7, 24-25. Le corps, en tant qu'apparence, est mis en parallèle par Plotin avec les images qui apparaissent dans le miroir (ἐν κατόπτρῳ). Sur ce point, voir F. Fauquier, « La matière comme miroir : pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 37, no. 1, 2003, p. 65-87 et Plotin, *Ennéades* III 6 [26], en particulier chapitre 13, lignes 49-ss. Voir également la note de J. Laurent à cet endroit : J. Laurent, note 187, dans Plotin, *Traités 22-26*, Paris, GF, 2004, p. 233.

modèle que l'image représente d'une part[58], mais aussi la capacité de cette image sensible à refléter son modèle, tel un miroir[59].

Cette parole de Plotin, en continuité avec les *Ennéades*, tempère ainsi le mépris du corps apparent qui ouvrait le récit de Porphyre, en insistant simplement sur la moindre valeur de l'image par rapport au modèle, sans mépriser pour autant cette image. Certes, celle-ci ne fait pas partie des choses dignes d'être contemplées (τῶν ἀξιοθεάτων ἔργων), et cela suggère qu'il y a quelque chose d'autre vers quoi porter son attention ou tourner son regard. Mais cette image fait néanmoins référence à la réalité plus élevée dont elle est l'image et ne doit donc pas être méprisée. Le soin accordé au corps par Plotin, même s'il est minimal, confirme cette absence de mépris, comme nous le verrons dans le prochain chapitre (voir, notamment, p. 362-370)[60].

Entre la première phrase du texte, qui mettait en exergue la honte de Plotin d'être dans un corps, et l'explication philosophique de ce refus par Plotin, il y a donc une nette différence : sembler ou donner l'impression d'avoir honte d'être dans un corps d'une part, et refuser de donner une trop grande valeur à une image d'une image d'autre part, en sachant qu'il y a autre chose de plus digne, de plus beau, vers quoi porter son regard. La prise en compte de cette différence laisse ouverte une deuxième attitude vis-à-vis du corps, plus positive que le mépris du corps mis en exergue par Porphyre dans la première phrase de l'introduction aux *Ennéades*. L'insistance de Porphyre, dans la suite du texte, sur la beauté de Plotin enseignant la philosophie est un bon exemple de cette valorisation du corps également présente dans la *Vie de Plotin*, et donc de l'attitude ambivalente du philosophe néoplatonicien vis-à-vis du corps[61].

---

[58] Voir, en particulier, le chapitre 3 du traité de Plotin sur le Beau, dont la conclusion rappelle le statut d'images ou d'ombres (εἴδωλα καὶ σκιαὶ) des beautés sensibles (τῶν ἐν αἰσθήσει καλῶν) par rapport aux beautés intelligibles. Plotin, *Ennéades* I 6 [1], 3, 33-36 : « En voilà assez à propos des beautés qui relèvent de la sensation. Elles ne sont que des images et des ombres ; au mieux, elles courent vers la matière pour la mettre en ordre par leur venue même, et elles nous troublent par leur apparition. » Καὶ περὶ μὲν τῶν ἐν αἰσθήσει καλῶν, ἃ δὴ εἴδωλα καὶ σκιαὶ οἷον ἐκδραμοῦσαι εἰς ὕλην ἐλθοῦσαι ἐκόσμησάν τε καὶ διεπτόησαν φανεῖσαι, τοσαῦτα.

[59] Plotin, *Ennéades* IV 3 [27], 11, 1-8. Dans ce passage, l'œuvre d'art est définie comme un miroir (ὥσπερ κάτοπτρον), capable, par imitation (μιμηθέν), de représenter ou d'» attrapper » les formes intelligibles (ἁρπάσαι εἶδός τι δυνάμενον). Sur le lien entre le principe et l'image de ce principe dans la philosophie de Plotin, voir J.-F. Pradeau, *L'imitation du principe. Plotin et la participation*, Paris, Vrin, 2003, p. 69-71. Sur l'esthétique de Plotin, voir A. Grabar, « Plotin et les origines de l'esthétique médiévale », *Cahiers d'archéologie*, vol. 1, 1945, p. 15-34 [repris dans *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*, vol. 1, Paris, Collège de France, 1968, p. 15-31 et dans *Les origines de l'esthétique médiévale*, Paris, Macula, 1992, p. 32-46].

[60] Sur la négligence du corps sur laquelle Plotin lui-même insiste dans les *Ennéades*, et le but pédagogique de cette négligence, voir A. Schniewind, *L'éthique du sage chez Plotin, op. cit.*, p. 161-163.

[61] Porphyre, *Vie de Plotin*, 13, 5-10. Nous commenterons ce passage plus bas, p. 413, dans la section consacrée à la deuxième perspective néoplatonicienne sur le corps.

Dans la *Vie de Plotin* comme dans les *Ennéades*, on retrouve donc cette même ambivalence vis-à-vis du corps et du monde sensible déjà présente chez Platon. Tantôt, en continuité avec le *Phédon*, le corps est perçu comme un obstacle dont il faut se méfier et se détacher par les vertus purificatrices[62] ; tantôt le corps et le monde sensible sont considérés comme le nécessaire aboutissement du monde, en continuité avec le *Timée*. Pour Plotin, en effet, la perfection de l'univers nécessite la création du monde et la descente de l'âme dans un corps. On retrouve dans le premier chapitre du traité 6 [IV 8] cette double perspective platonicienne sur le corps et le monde sensible[63]. D'un côté, la descente de l'âme dans un corps est perçue de manière négative comme une entrave pour l'âme (1, 29-40), mais d'un autre côté cette descente est perçue de manière positive comme perfection de l'univers (1, 40-50), au même titre que la procession de manière générale (chapitre 6). C'est dans cette perspective que le chapitre 2 justifie le soin accordé au corps par l'âme du sage : « Car ce n'est en aucune façon un mal pour l'âme de fournir au corps la puissance d'être bien organisé et d'exister, puisque toute providence qui s'applique à une réalité inférieure n'empêche pas le principe de cette providence de demeurer dans le meilleur »[64]. L'âme s'occupe ainsi de son corps comme l'âme du monde s'occupe providentiellement du monde, et ce n'est pas un mal, au contraire[65].

Pour Plotin, ce n'est donc pas le fait d'être attaché au corps qui est mauvais, car l'âme a la capacité de gouverner le corps et de ne pas être troublée par lui. C'est la mauvaise manière d'être au corps qui est remise en cause par Plotin, lorsque l'âme s'attache de manière excessive au corps (4, 10-24). Comme Plotin le précise dans le traité 56, il veillera à sa santé physique « pour éviter de devoir prêter attention à son corps (ἵνα μὴ πρὸς τὸ σῶμα βλέπῃ) »[66], c'est-à-dire pour diriger son regard vers les réalités intelligibles plutôt que vers les réalités sensibles.

Chez Porphyre, cette vision nuancée du corps est également présente, en continuité avec Plotin. Dans les *Sentences*, Porphyre décrit en effet l'enchaînement de l'âme au corps, présentant ce dernier de manière négative dans un contexte de purification de l'âme (καθάρσεως) :

---

[62] Voir, par exemple, le traité 19 (I 2) *Sur les vertus*, en particulier chapitres 3 à 5.

[63] Plotin, *Ennéades* IV 8 [6] *Sur la descente de l'âme dans les corps*.

[64] *Ibid.*, IV 8 [6], 2, 24-26 : […] ὡς οὐ κακὸν ὂν ψυχῇ ὁπωσοῦν σώματι παρέχειν τὴν τοῦ εὖ δύναμιν καὶ τοῦ εἶναι, ὅτι μὴ πᾶσα πρόνοια τοῦ χείρονος ἀφαιρεῖ τὸ ἐν τῷ ἀρίστῳ τὸ προνοοῦν μένειν.

[65] Sur le souci que l'âme a de la santé du corps pour Plotin, voir le commentaire de D. O'Meara dans Plotin, *Traité 19. Sur les vertus*, *op. cit.*, p. 105-107.

[66] Plotin, *Ennéades*, I 4 [46], 14, 25-26.

> En premier lieu, ce qui constitue en quelque sorte le fondement et le marchepied de la purification, c'est de se connaître soi-même comme étant une âme enchaînée dans une réalité étrangère et d'une autre nature que la sienne. En second lieu, c'est, s'élançant à partir de cette conviction, se séparer du corps et se recueillir en ses parties, mais en adoptant une disposition de complète impassibilité à l'égard du corps[67].

Dans la sentence 32, qui est une exégèse du traité 19 de Plotin, Porphyre présente les différents degrés de vertus que le philosophe doit exercer afin de parvenir au but de la philosophie[68]. Ici, Porphyre présente les vertus purificatrices, dont la pratique consiste à se séparer du corps (συνάγειν αὑτὸν ἀπὸ τοῦ σώματος), première étape de la purification de l'âme, qui permet également à l'âme de se retourner vers l'intelligible (deuxième étape). Dans ce contexte, le corps est présenté de manière négative comme ce qui enchaîne (συνδεδεμένον) l'âme. La fin de l'extrait précise l'attitude du philosophe face au corps : l'impassibilité (ἀπαθῶς), caractéristique du sage stoïcien reprise ici par Porphyre, à la suite de Plotin[69]. Il ne s'agit pas de mépriser le corps, mais de s'en détacher et de rester impassible face au corps et aux passions qui y sont liées.

Dans la sentence 28, Porphyre précise l'attitude impassible du philosophe face au corps et la responsabilité du philosophe vis-à-vis de ce lien avec le corps :

> Si l'incorporel est contenu dans un corps, il n'y est pas pour autant emprisonné comme un fauve dans une cage. Aucun corps en effet ne peut l'emprisonner et l'embrasser ainsi, ni même de la façon dont une outre peut enfermer quelque liquide ou quelque souffle […]. Aussi n'est-ce pas non plus autre chose qui le lie, mais lui-même, et ce qui le délie, ce n'est donc pas le corps qui a été blessé et qui a péri, mais c'est lui-même, quand il s'est détourné de la passion (qu'il a pour le corps)[70].

---

[67] Porphyre, *Sentences*, 32, 101-106 : πρῶτον μὲν οἷον θεμέλιος καὶ ὑποβάθρα τῆς καθάρσεως τὸ γνῶναι ἑαυτὸν ψυχὴν ὄντα ἐν ἀλλοτρίῳ πράγματι καὶ ἑτεροουσίῳ συνδεδεμένην. δεύτερον δὲ τὸ ἀπὸ τούτου ὁρμώμενον τοῦ πείσματος συνάγειν αὑτὸν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ τοῖς μὲν τόποις, πάντως γε μὴν ἀπαθῶς πρὸς αὐτὸ διατιθέμενον. Edité et traduit sous la direction de L. Brisson et *al.*, Paris, Vrin, 2005.

[68] L. Brisson, « La doctrine des degrés de vertus chez les Néoplatoniciens. Une analyse de la *Sentence* 32 de Porphyre, de ses antécédents et de ses conséquences », *art. cit*.

[69] Sur l'impassibilité du sage, dont l'âme est purifiée, voir Plotin, *Ennéades* I 2 [19], 3, 19 et 6, 26-28.

[70] Porphyre, *Sentences*, 28, 1-4 et 7-10 : Τὸ ἀσώματον ἂν ἐν σώματι κατασχεθῇ, οὐ συγκλεισθῆναι δέει ὡς ἐν ζωγρείῳ θηρίον· συγκλεῖσαι γὰρ αὐτὸ οὐδὲν οὕτω δύναται καὶ περιλαβεῖν σῶμα οὐδ' ὡς ἀσκὸς ὑγρόν τι ε[ἴργ]ειν ἢ πνεῦμα, […]. διὸ οὐδ' ἄλλο αὐτὸ καταδεῖ, ἀλλ' αὐτὸ ἑαυτό, οὐδὲ λύει τοίνυν θραυσθὲν τὸ σῶμα καὶ φθαρέν, ἀλλ' αὐτὸ ἑαυτὸ στραφὲν ἐκ τῆς προσπαθείας.

Dans cet extrait, Porphyre revient sur l'image de l'âme emprisonnée dans un corps comme un fauve dans une cage (συγκλεισθῆναι δέει ὡς ἐν ζωγρείῳ θηρίον), image qui fait écho aux différentes métaphores présentes chez Platon pour désigner le corps, comme on l'a vu plus haut (p. 352-ss). Les propos de Porphyre vont à l'encontre de Platon, puisqu'il insiste ici sur le fait que l'âme n'est pas emprisonnée dans un corps. L'âme, en effet, a la possibilité de se défaire de ce lien (λύει), de la même manière que l'âme seule peut se lier au corps (καταδεῖ). Comme dans la sentence 32, ce qui libère l'âme de son enchaînement au corps, c'est l'impassibilité, ou, plus précisément, le fait pour l'âme de se détourner de la passion envers le corps (στραφὲν ἐκ τῆς προσπαθείας).

L'attachement excessif au corps et, de manière générale, aux beautés sensibles, qui ne sont que des images (εἰκόνες) des réalités véritables, est également illustré par Plotin au chapitre 8 de son traité *Sur le beau*, à travers l'opposition entre Ulysse et Narcisse[71]. Tandis que l'attitude de Narcisse représente l'attachement excessif à la matière et aux beautés sensibles, parmi lesquelles le corps, la fuite d'Ulysse loin de Circé et de Calypso représente la fuite des réalités sensibles vers la contemplation des réalités intelligibles. Chez Plotin, comme chez Platon, l'ambivalence du terme *eidôlon*, que l'on peut traduire par image ou reflet, est également présente. Certes, le corps, et, de manière générale, toute réalité sensible, est de moindre valeur par rapport à l'intelligible dont il n'est que l'image amoindrie, mais le corps est tout de même un reflet, une trace sensible de ce modèle intelligible[72], et de ce fait, le moyen pour l'homme de porter son regard vers le haut[73]. Dans son traité *Sur le Beau*, Plotin décrit l'ascension de

---

[71] Plotin, *Ennéades* I 6 [1], 8, 6-12 : « Les voyant, en effet, ces beautés corporelles, il ne faut pas courir vers elles, mais sachant qu'elles ne sont que des images, des traces et des ombres, il faut fuir vers ce dont elles sont des images. Car si quelqu'un se précipite vers elles en voulant les saisir parce qu'il pense qu'il s'agit de l'être véritable, il serait comme l'homme qui, ayant voulu saisir son beau reflet porté sur l'eau, comme le raconte quelque part un mythe en s'exprimant par énigmes, je pense, disparut tout au fond de l'eau. » Ἰδόντα γὰρ δεῖ τὰ ἐν σώμασι καλὰ μήτοι προστρέχειν, ἀλλὰ γνόντας ὥς εἰσιν εἰκόνες καὶ ἴχνη καὶ σκιαὶ φεύγειν πρὸς ἐκεῖνο οὗ ταῦτα εἰκόνες. Εἰ γάρ τις ἐπιδράμοι λαβεῖν βουλόμενος ὡς ἀληθινόν, οἷα εἰδώλου καλοῦ ἐφ' ὕδατος ὀχουμένου, ὁ λαβεῖν βουληθείς, ὥς πού τις μῦθος, δοκῶ μοι, αἰνίττεται, δὺς εἰς τὸ κάτω τοῦ ῥεύματος ἀφανὴς ἐγένετο […]. Traduit par J. Laurent, Paris, Flammarion, 2002. Sur la figure de Narcisse chez Plotin, voir P. Hadot, « Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin », *Nouvelle revue de psychanalyse*, vol. 13, 1976, p. 81-108 ; L. Jerphagnon, « Plotin, ou l'anti-Narcisse », dans *Platonisme et néoplatonisme. Antiquité et temps modernes. Actes du 1er colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer du 27 au 30 septembre 1990*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1991, p. 46-50.

[72] Plotin, *Ennéades* I 6 [1], 1, 12-20. Dans ce passage, Plotin affirme, en continuité avec Platon, que les corps ne sont pas beaux par eux-mêmes, mais par participation à une Forme intelligible. Sur le lien étroit entre les beautés sensibles et les formes intelligibles, voir aussi *Ibid.,* I 6 [1], 3.

[73] Sur la beauté sensible comme point de départ pour l'âme incarnée vers la contemplation de l'Intellect chez Plotin, voir S. Stern-Gillet, « Beauty and Recollection: from the *Phaedrus* to the *Enneads* », dans S. Delcominette, P. d'Hoine et M. A. Gavray (eds.), *The Reception of Plato's Phaedrus from Antiquity to the Renaissance*, Berlin / Boston, De Gruyter, 2020, p. 61-86.

l'âme vers le beau en soi, ascension décrite par Platon dans le *Banquet* et dans le *Phèdre*. Or, cette ascension commence, chez Plotin comme chez Platon, par la contemplation de la beauté sensible, première étape de la remontée de l'âme vers le monde intelligible et la contemplation du beau en soi[74].

Ainsi, ce que le lecteur des premières lignes de la *Vie de Plotin* pourrait prendre pour un mépris du corps doit être tempéré, cette prudence face au corps reflétant plutôt la juste appréciation du statut du corps, signe de l'insertion de l'âme dans le monde sensible, certes, mais également signe d'une réalité supérieure et porte d'entrée vers l'intelligible. Pour conclure, nous pouvons dire, à partir de la lecture du premier chapitre de la *Vie de Plotin*, des *Ennéades* de Plotin et des *Sentences* de Porphyre, que ce premier aperçu de l'ambivalence du rapport au corps dans la philosophie néoplatonicienne confirme l'ambivalence du corps dans la philosophie platonicienne. Les deux questions que nous posons maintenant sont les suivantes : comment les philosophes, dans la vie quotidienne, résolvent-ils cette attitude apparemment contradictoire face au corps ? Et comment cette ambivalence se concrétise-t-elle dans les occupations des philosophes néoplatoniciens de notre corpus ?

[74] Plotin, *Ennéades* I 6 [1], 8, 3-6 : « Oui, et qu'il s'en retourne et cherche à s'associer à sa propre intimité, celui qui le peut, abandonnant la vue extérieure par les yeux et ne s'intéressant plus à la splendeur précédemment envisagée dans les corps. » Ἴτω δὴ καὶ συνεπέσθω εἰς τὸ εἴσω ὁ δυνάμενος ἔξω καταλιπὼν ὄψιν ὀμμάτων μηδ' ἐπιστρέφων αὐτὸν εἰς τὰς προτέρας ἀγλαίας σωμάτων.

3. Les occupations liées au corps dans la vie quotidienne des philosophes néoplatoniciens

Dans la première partie de ce chapitre, nous avons présenté de manière synthétique l'ambivalence du rapport au corps dans la philosophie platonicienne, ainsi que chez les stoïciens de l'époque impériale. Dans la deuxième partie, nous avons montré la présence, chez Plotin et Porphyre, de cette même ambivalence, à partir des *Ennéades* de Plotin, des premières lignes de la *Vie de Plotin* et des *Sentences* de Porphyre. Dans la troisième et dernière partie de ce chapitre, nous souhaitons approfondir cette ambivalence du rapport au corps des philosophes néoplatoniciens en interrogeant cette fois l'ensemble des textes biographiques de notre corpus (y compris la *Vie de Plotin*, dont nous avons évoqué seulement les premières lignes), et en nous intéressant plus spécifiquement aux occupations (*epitêdeumata*) des philosophes néoplatoniciens liées au corps. Il s'agit donc d'élargir les propos tenus dans la deuxième partie de ce chapitre et de répondre à la question de la concrétisation du rapport au corps des philosophes néoplatoniciens dans la vie quotidienne. Plus particulièrement, il s'agira de mettre en évidence quatre types d'occupations : 1) les occupations associées au détachement du corps et à la purification de l'âme ; 2) celles associées à la représentation positive du corps comme reflet de l'âme ; 3) celles associées au lien existant entre état de l'âme et santé physique ; et 4) celles associées au soin du corps.

3.1 Détachement du corps et purification de l'âme

La première attitude des philosophes néoplatoniciens face au corps concerne le détachement du corps et la purification de l'âme, c'est-à-dire la séparation de tout ce qui attache l'âme au corps et permet ainsi à l'âme de se tourner vers l'intelligible et le divin. Ce premier aspect du rapport au corps consiste, pour le philosophe, à renoncer à un mode de vie orienté et dominé par le corps, à déplacer son attention vers l'âme et à se tourner vers le monde intelligible[75]. Entre ces deux types de vie, l'ensemble des philosophes néoplatoniciens font le choix d'une vie détachée du corps et tournée vers l'intelligible, et ce détachement implique un certain nombre d'occupations visant à soigner l'âme de son attachement au corps et au monde sensible.

Dans le cadre du cursus d'études néoplatonicien, c'est la lecture du *Phédon*, en particulier, qui permet aux philosophes néoplatoniciens d'étudier et de mettre en œuvre cette purification de l'âme, qui correspond à la pratique des vertus purificatrices[76]. La purification est l'une des étapes importantes du parcours de l'âme vers le divin rendue nécessaire par la proximité trop grande de l'âme avec le corps et le monde sensible[77]. Ainsi, Olympiodore, dans son *Commentaire au Phédon*, insiste sur la mort comme séparation de l'âme et du corps et rappelle la nécessité, pour le philosophe, de « s'employer à mourir » (ἐπιτηδεύειν ἀποθνῄσκειν) afin de pouvoir, durant cette vie, contempler le monde intelligible et, éventuellement, s'unir à Dieu[78].

---

[75] Sur la fuite de la vie corporelle, dans laquelle le corps domine, et sur la nécessité, pour le philosophe, de se tourner vers l'intelligible, voir Th. Vidart, « "Il faut s'enfuir d'ici" : la relation de l'homme au monde », *art. cit.* ; A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition, op. cit*., p. 32-33 et p. 35 ; J. Dillon, « Shadows on the Soul: Plotinian Approaches to a Solution of the Mind-Body Problem », *art. cit.*, p. 79-80 et F. Fauquier, « Ascèse et lectures néoplatoniciennes du *Phédon »*, *art. cit.*, p. 57-58. Sur le détachement du corps comme partie de l'éducation morale chez Jamblique et Proclus, et le choix auquel l'âme humaine est confrontée, voir R. M. Van den Berg, « Proclus and Iamblichus on Moral Education », *Phronesis*, vol. 59, n° 3, 2014, p. 278-282.

[76] Sur les différents degrés de vertus et le rôle des vertus purificatrices dans le mode de vie néoplatonicien, voir L. Brisson, « La doctrine des degrés de vertus chez les Néoplatoniciens. Une analyse de la *Sentence* 32 de Porphyre, de ses antécédents et de ses conséquences », *art. cit.*, p. 271-286 ; L. Brisson, « Le maître, exemple des vertus dans la tradition platonicienne : Plotin et Proclus », *art. cit*. Sur la purification plotinienne, voir J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, en particulier le chapitre 9 consacré aux disciplines purificatrices et le chapitre XI consacré à la vertu cathartique chez Plotin.

[77] Deux commentaires au *Phédon* nous sont parvenus, écrits par Damascius et Olympiodore. Sur la place du *Phédon* dans le cursus d'études néoplatonicien à partir de Jamblique, et sa dimension cathartique en particulier, voir *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, 24-26, en particulier 26, 29-34 ; A.-J. Festugière, « L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve-VIe siècles », *art. cit*., p. 281-296 ; L. G. Westerink, J. Trouillard et A. Ph. Segonds*, Prolégomènes à la philosophie de Platon*, *op. cit.*, p. XLIII-LVI et F. Fauquier, « Ascèse et lectures néoplatoniciennes du *Phédon »*, *art. cit.*, p. 58-59. Sur la reprise néoplatonicienne des métaphores du corps comme colle, clou, prison, cage et tombeau de l'âme, voir P. Courcelle, "*Connais-toi toi-même", de Socrate à saint Bernard*, *op. cit.*, p. 325-393.

[78] Olympiodore, *Commentaire au Phédon*, 3, 1, 7. Sur la distinction importante entre la finalité de la purification chez Platon et dans la philosophie néoplatonicienne, voir A. Smith, *Porphyry's Place in the*

En quoi consiste, concrètement, dans la vie quotidienne des philosophes néoplatoniciens, cet exercice de la mort que Socrate, dans le *Phédon*, recommandait déjà à ses disciples en vue de détacher l'âme du corps ? Quelles sont les occupations (*epitêdeumata*) associées à la purification de l'âme chez les néoplatoniciens[79] ? Deux types de pratiques, en particulier, vont permettre aux philosophes néoplatoniciens de se détacher de l'emprise trop forte du corps sur l'âme : la pratique des vertus purificatrices[80], présente chez l'ensemble des philosophes étudiés, et les pratiques rituelles de purification[81], présentes chez certains philosophes étudiés, en particulier à partir de Jamblique[82].

Ce sont ces occupations que nous allons maintenant présenter, en mettant l'accent à la fois sur les éléments communs aux différents textes biographiques, qui traversent les siècles, et les éléments plus singuliers, qui caractérisent l'un ou l'autre des auteurs. En effet, selon les philosophes, le détachement du corps sera plus ou moins fort. En outre, le rapport du philosophe à la théurgie déterminera l'importance des rituels de purification dans la purification de l'âme.

Neoplatonic Tradition, op. cit., p. 34-35. Pour Platon, l'exercice de la mort est une préparation à la mort naturelle et ne saurait détacher totalement l'âme humaine de son corps. Il est possible, en revanche, pour le philosophe néoplatonicien, de vivre à un niveau intelligible déjà durant cette vie terrestre. Pour Plotin, cette possibilité s'explique par l'existence d'une partie non-descendue de l'âme. Pour les néoplatoniciens ultérieurs, à partir de Jamblique, cette possibilité sera offerte par le recours aux rituels théurgiques associés à la purification philosophique (c'est-à-dire un travail de soi sur soi associé à la pratique des vertus purificatrices).

[79] Sur l'importance de la purification de l'âme dans le cheminement de l'âme vers le but de la philosophie néoplatonicienne, c'est-à-dire l'union à Dieu, et sur la double voie (philosophique et initiatique) pour y parvenir, voir J. Pépin, « L'initié et le philosophe », *art. cit*.

[80] Sur la pratique des vertus purificatrices chez Plotin, Porphyre et Proclus : Plotin, *Énnéades* I 2 [19] 3-5 ; Porphyre, *Sentences*, 32 ; Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 18, 17-20 et 21, 1-15. Sur l'interprétation néoplatonicienne du *Phédon* et la pratique des vertus purificatrices comme étape indispensable à la conversion philosophique de l'âme vers l'intelligible, voir A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition, op. cit*., p. 20-39 ; J. Pépin, « L'initié et le philosophe », *art. cit*., p. 114-122 et p. 125-127 ; Y. Bubloz, « Ascèse et acquisition de pouvoir : la réalisation de l'idéal de l'homme divin chez le philosophe néoplatonicien Proclus », *art. cit*., p. 134-142 ; M.-A. Gavray, « Les interprétations néoplatoniciennes du *Phédon* de Platon », *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, vol. 121, 2014, mis en ligne le 20 novembre 2014, consulté le 22 novembre 2014, URL : http://asr.revues.org/1247.

[81] Il est important de noter que ces pratiques rituelles ne sont pas présentes chez tous les philosophes néoplatoniciens et qu'il y a une évolution importante, dans le courant néoplatonicien, au sujet de l'intégration de ces pratiques rituelles à la pratique des vertus purificatrices. Sur les rituels orphiques, chaldaïques et théurgiques associées à la purification de l'âme dans le néoplatonisme post-jambliquéen, voir J. Pépin, « L'initié et le philosophe », *art. cit*., p. 118-122 ; Y. Bubloz, « Ascèse et acquisition de pouvoir : la réalisation de l'idéal de l'homme divin chez le philosophe néoplatonicien Proclus », *art. cit.*, p. 142 et F. Fauquier, « Ascèse et lectures néoplatoniciennes du *Phédon »*, *art. cit*., p. 60-61 et p. 64-65. Sur l'apparition de la théurgie et des pratiques rituelles dans le néoplatonisme à partir de Jamblique, voir note 80 p. 29.

[82] Sur la place de la théurgie dans la philosophie de Jamblique, voir G. Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1995.

Au-delà des divergences, l'ensemble des biographies prises en compte pour cette étude décrivent ces pratiques de détachement du corps et de purification des plaisirs charnels[83]. Tous, en effet, on un but commun : le détachement de l'âme du corps, la contemplation des réalités véritables, et, finalement, l'union au divin. Le détachement du corps et la purification de l'âme sont donc des étapes indispensables à l'ascension de l'âme vers le divin.

3.1.1 Porphyre, Vie de Plotin

Nous avons vu, dans la deuxième partie de ce chapitre, l'ambivalence du rapport au corps chez Plotin, à partir des premières lignes de l'introduction aux *Ennéades*. Quelles sont, dans la suite de ce texte, les occupations liées plus particulièrement au détachement du corps et à la purification de l'âme ?

3.1.1.1 Le double aspect de la purification : détachement du corps et conversion vers le divin

Dans le chapitre 22, Porphyre cite un oracle concernant le devenir de l'âme de Plotin après sa mort. Dans le chapitre 23, commentant cet oracle, Porphyre rappelle que la vie incarnée de l'âme de Plotin se caractérisait avant tout par le détachement des réalités corporelles (23, 6-7) et l'effort vers le divin (23, 4), double aspect de la purification de l'âme :

> Dans ces vers, il est bien dit que Plotin était « bienveillant » et agréable, et surtout qu'il était doux et aimable, traits de caractère que nous savions bien être les siens. Il y est dit qu'il était vigilant, parce qu'il gardait son âme pure et toujours tendue vers le divin, qu'il aimait de toute son âme, et qu'il faisait tout « pour échapper au flot amer d'une vie assoiffée de sang »[84].

---

[83] Sur le statut du plaisir chez Platon, en particulier dans le *Philèbe*, et chez les auteurs néoplatoniciens, en particulier Plotin, Proclus et Damascius, voir G. van Riel, « La doctrine du plaisir, du *Philèbe* à l'*In Philebum »*, dans Damascius, *Commentaire sur le Philèbe de Platon*, « Introduction », Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2008, p. LXIX-CLXVIII. Voir aussi A. Lernould, « Le plaisir dans le néoplatonisme », dans L. Boulègue et C. Lévy (eds.), *Hédonismes. Penser et dire le plaisir dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2007, p. 119-137. S'il est possible d'évoquer le plaisir lié à la vie bonne, les plaisirs charnels sont systématiquement rejetés par les philosophes néoplatoniciens afin de garantir l'impassibilité de l'âme.

[84] Porphyre, *Vie de Plotin*, 23, 1-7 : Ἐν δὴ τούτοις εἴρηται μὲν ὅτι ἀγανὸς γέγονε καὶ ἤπιος καὶ πρᾶός γε μάλιστα καὶ μείλιχος, ἅπερ καὶ ἡμεῖς οὕτως ἔχοντι συνῄδειμεν· εἴρηται δ' ὅτι ἄγρυπνος καὶ καθαρὰν τὴν ψυχὴν ἔχων καὶ ἀεὶ σπεύδων πρὸς τὸ θεῖον, οὗ διὰ πάσης τῆς ψυχῆς ἦρα, ὅτι τε πάντ' ἐποίει ἀπαλλαγῆναι, πικρὸν κῦμ' ἐξυπαλύξαι τοῦ αἱμοβότου τῇδε βίου.

Considérée comme obstacle à la contemplation du divin, la vie corporelle est ici caractérisée négativement. En effet, pour s'élever vers le divin, l'âme du philosophe doit être pure (καθαρὰν τὴν ψυχὴν ἔχων), ce qui consiste, selon Porphyre, à se soustraire ou à échapper (ἀπαλλαγῆναι ; ἐξυπαλύξαι) aux réalités corporelles, désignées ici par « cette vie nourrie de sang » (τοῦ αἱμοβότου βίου)[85]. A cette purification de l'âme s'ajoute la nécessité de se tourner vers le divin (πρὸς τὸ θεῖον) et de l'aimer de toute son âme (διὰ πάσης τῆς ψυχῆς ἤρα). Pour l'âme qui s'est détachée de tout ce qui est corporel, donc pour l'âme purifiée (καθαρὰν τὴν ψυχὴν), le corps n'est plus un obstacle à la contemplation des réalités véritables. Le choix des verbes *apallagênai* et *exupaluxai* mettent en exergue la nécessité de se détacher du corps considéré alors comme un obstacle, par opposition au divin vers lequel il s'agit de se diriger et qu'il s'agit d'aimer (ἤρα). Le passage correspond ainsi au double mouvement de détournement du monde sensible et de conversion de l'âme vers le monde intelligible. Le verbe *speudô*, qui décrit l'effort entrepris toute sa vie (ἀεὶ σπεύδων) par Plotin pour diriger son âme vers le divin, renvoie à la figure du *spoudaios*, c'est-à-dire la figure du sage dont Plotin fait la description à de nombreuses reprises dans les *Ennéades* et qui sert de modèle au philosophe désirant s'élever vers le divin[86]. Ici, l'oracle d'Apollon décrit Plotin comme étant ce sage parvenu, au cours de sa vie sensible, à se libérer du poids de la génération, à purifier son âme, et à diriger son regard vers le divin. Ce double mouvement (se détourner du corps et se retourner vers le divin) caractérise la purification de l'âme nécessaire à la vie intellective décrite, par exemple, dans le traité 19 [I 2] de Plotin[87]. La nécessaire préparation de l'âme en vue de la contemplation du Bien est également décrite par Plotin dans le traité 38 [VI 7], et implique un détachement du corps et de

---

[85] L'adjectif *aimobotos* utilisé ici est très peu fréquent. Le terme est proche de l'adjectif *aimoboros*, qui désigne également ce qui se nourrit de sang, en particulier les insectes et les serpents.

[86] Sur la figure du *spoudaios* dans les *Ennéades* de Plotin, voir A. Schniewind, *L'éthique du sage chez Plotin*, *op. cit*.

[87] Plotin, *Ennéades* I 2 [19], 4, 13-20 : « Le bien pour elle [l'âme] consiste donc à s'unir à ce qui lui est apparenté, et le mal à s'unir aux réalités qui lui sont contraires. Il faut donc qu'une fois purifiée elle s'unisse au Bien ; et elle ne s'y unira qu'une fois qu'elle se sera retournée.
- Se retourne-t-elle donc après la purification ?
- Il faut plutôt dire qu'elle s'est retournée après la purification.
- Est-ce donc en cela que consiste pour l'âme la vertu ?
- C'est plutôt ce qui lui advient du fait qu'elle se retourne.
- Mais qu'est-ce qui lui advient ?
- Une contemplation et une empreinte de ce qui a été vu, placée en elle et agissante, tout comme la vue agit lorsqu'elle rencontre l'objet visible. »
Τὸ οὖν ἀγαθὸν αὐτῆς τὸ συνεῖναι τῷ συγγενεῖ, τὸ δὲ κακὸν τὸ τοῖς ἐναντίοις. Δεῖ οὖν καθηραμένην συνεῖναι. Συνέσται δὲ ἐπιστραφεῖσα. Ἆρ' οὖν μετὰ τὴν κάθαρσιν ἐπιστρέφεται; Ἢ μετὰ τὴν κάθαρσιν ἐπέστραπται. Τοῦτ' οὖν ἡ ἀρετὴ αὐτῆς; Ἢ τὸ γινόμενον αὐτῇ ἐκ τῆς ἐπιστροφῆς. Τί οὖν τοῦτο; Θέα καὶ τύπος τοῦ ὀφθέντος ἐντεθεὶς καὶ ἐνεργῶν, ὡς ἡ ὄψις περὶ τὸ ὁρώμενον. Traduit par J.-M. Flamand, Paris, Flammarion, 2003.

toute autre chose qui ne soit pas le Bien[88]. L'âme doit être pure, détachée de toute réalité sensible, afin de se tourner vers le divin. Le résultat de cette préparation de l'âme, dans son double aspect, est une âme démonique (23, 7), intermédiaire entre le monde sensible et le monde intelligible, qui peut désormais contempler les réalités intelligibles, et s'approcher encore davantage du divin[89]. Cette étape de la remontée de l'âme vers le divin correspond à la pratique des vertus purificatrices, dont le but est le détachement de l'âme de tout ce qui touche au corps[90]. Nous allons voir maintenant quelles sont les occupations des philosophes néoplatoniciens liés à cette pratique des vertus purificatrices.

---

[88] Plotin, *Ennéades*, VI 7 [38], 34, 5-21 : « Il n'est pas possible, en effet, que celui qui a quelque chose d'autre et qui s'en occupe, voit le Bien et s'accorde à lui. Mais il faut que l'âme n'ait rien d'autre à sa disposition, que ce soit quelque chose de mauvais ou quelque chose de bon, pour le recevoir seule lui seul. Quand l'âme le rencontre et qu'il vient à elle, ou plutôt quand il lui apparaît en étant présent, et qu'elle se détourne de toute autre présence, une fois qu'elle s'est préparée pour être la plus belle possible et qu'elle est parvenue à lui ressembler (ceux qui s'y adonnent savent à quoi s'en tenir en ce qui concerne cette toilette qui vise à se faire beau), le voyant "soudain" apparaître en elle (car il n'y a plus aucun intermédiaire, et ils ne sont plus deux mais les deux n'en font qu'un : on ne peut en effet plus les distinguer aussi longtemps qu'il est présent ; une image en est donnée par les amants et les aimés d'ici-bas qui veulent se confondre), alors l'âme n'a plus conscience de son corps, ni qu'elle se trouve en ce corps, et elle ne dit plus qu'elle est quelque chose d'autre que le Bien, homme, animal, être ou totalité (car la vision de ces choses serait en quelque sorte une distraction), et d'ailleurs, elle n'a pas le loisir de se tourner vers ces choses, et elle ne le désire pas, mais, après l'avoir cherché, une fois qu'il est présent, elle va vers lui et c'est lui qu'elle regarde et non elle-même, et elle n'a pas le temps de voir qui elle est, elle qui regarde. » Οὐ γάρ ἐστιν ἔχοντά τι ἄλλο καὶ ἐνεργοῦντα περὶ αὐτὸ οὔτε ἰδεῖν οὔτε ἐναρμοσθῆναι. Ἀλλὰ δεῖ μήτε κακὸν μήτ' αὖ ἀγαθὸν μηδὲν ἄλλο πρόχειρον ἔχειν, ἵνα δέξηται μόνη μόνον. Ὅταν δὲ τούτου εὐτυχήσῃ ἡ ψυχὴ καὶ ἥκῃ πρὸς αὐτήν, μᾶλλον δὲ παρὸν φανῇ, ὅταν ἐκείνη ἐκνεύσῃ τῶν παρόντων καὶ παρασκευάσασα αὑτὴν ὡς ὅτι μάλιστα καλὴν καὶ εἰς ὁμοιότητα ἐλθοῦσα—ἡ δὲ παρασκευὴ καὶ ἡ κόσμησις δήλη που τοῖς παρασκευαζομένοις—ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ ἐξαίφνης φανέντα—μεταξὺ γὰρ οὐδὲν οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἓν ἄμφω· οὐ γὰρ ἂν διακρίναις ἔτι, ἕως πάρεστι· μίμησις δὲ τούτου καὶ οἱ ἐνταῦθα ἐρασταὶ καὶ ἐρώμενοι συγκρῖναι θέλοντες—καὶ οὔτε σώματος ἔτι αἰσθάνεται, ὅτι ἐστὶν ἐν αὐτῷ, οὔτε ἑαυτὴν ἄλλο τι λέγει, οὐκ ἄνθρωπον, οὐ ζῷον, οὐκ ὄν, οὐδὲ πᾶν—ἀνώμαλος γὰρ ἡ τούτων πως θέα—καὶ οὐδὲ σχολὴν ἄγει πρὸς αὐτὰ οὔτε θέλει, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ ζητήσασα ἐκείνῳ παρόντι ἀπαντᾷ κἀκεῖνο ἀντ' αὐτῆς βλέπει· τίς δὲ οὖσα βλέπει, οὐδὲ τοῦτο σχολάζει ὁρᾶν. Traduit par F. Fronterrota, Paris, Flammarion, 2007.

[89] Sur le caractère démonique de l'âme purifiée, voir Porphyre, *Sentences*, 32, 89-93 : « Celui qui agit en suivant les vertus pratiques est un homme de bien, celui qui agit suivant les vertus purificatrices est un homme démonique ou même un bon démon, celui qui n'agit plus que suivant les vertus qui consistent à se tourner vers l'intellect est un dieu, et celui qui agit suivant les vertus paradigmatiques est le père des dieux. » διὸ καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς πρακτικὰς ἐνεργῶν σπουδαῖος ἦν ἄνθρωπος, ὁ δὲ κατὰ τὰς καθαρτικὰς δαιμόνιος ἄνθρωπος ἢ καὶ δαίμων ἀγαθός, ὁ δὲ κατὰ μόνας τὰς πρὸς τὸν νοῦν θεός, ὁ δὲ κατὰ τὰς παραδειγματικὰς θεῶν πατήρ.

[90] Plotin, *Ennéades* I 2 [19], 3-5 ; Porphyre, *Sentences*, 32, lignes 15-51, 74-75, 86-87, 90-93 et 95-140 ; Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 18, 17-20 ; 21.

3.1.1.2 Alimentation et sommeil

Parmi les occupations de Plotin associées à la pratique des vertus purificatrices, on trouve notamment et de manière récurrente une alimentation frugale et un temps de sommeil réduit au minimum, comme le précise Porphyre au chapitre 8 de la *Vie de Plotin* :

> Il était donc présent à la fois à lui-même et aux autres, et l'attention qu'il se portait à lui-même, il ne la relâchait jamais, sinon dans son sommeil. D'ailleurs, son temps de sommeil était réduit, parce qu'il prenait peu de nourriture – souvent en effet il ne touchait même pas au pain – et que son âme était sans cesse tournée vers son intellect[91].

L'activité contemplative continue (ἡ πρὸς τὸν νοῦν αὐτοῦ διαρκὴς ἐπιστροφή) de Plotin décrite dans ce passage est rendue possible ou du moins facilitée par un certain régime alimentaire[92]. En effet, la simplicité et la frugalité de l'alimentation de Plotin lui permettent de réduire son temps de sommeil et, de ce fait, de maintenir cette attention à lui-même (τήν πρὸς ἑαυτὸν προσοχὴν)[93]. La contemplation ne pouvant se faire, selon Plotin, qu'à l'état de veille[94]. La pratique des vertus purificatrices permet ainsi à Plotin de se détourner du corps et de tourner son attention vers lui-même, vers la partie la plus haute de lui-même, à savoir l'intellect (πρὸς τὸν νοῦν αὐτοῦ). La comparaison de ce passage avec les faits rapportés par d'autres biographes permet de souligner le formalisme littéraire de cette description par Porphyre de l'alimentation de Plotin et du peu de sommeil dont il a besoin[95]. Ces lieux communs (*topoi*) du discours biographique font également écho à l'exemple de Socrate lui-même qui, à la fin du *Banquet*,

---

[91] Porphyre, *Vie de Plotin*, 8, 19-23 : Συνῆν οὖν καὶ ἑαυτῷ ἅμα καὶ τοῖς ἄλλοις, καὶ τήν γε πρὸς ἑαυτὸν προσοχὴν οὐκ ἄν ποτε ἐχάλασεν, ἢ μόνον ἐν τοῖς ὕπνοις, ὃν ἂν ἀπέκρουεν ἥ τε τῆς τροφῆς ὀλιγότης—οὐδὲ γὰρ ἄρτου πολλάκις ἂν ἥψατο—καὶ ἡ πρὸς τὸν νοῦν αὐτοῦ διαρκὴς ἐπιστροφή.

[92] Sur la contemplation continue des Formes chez Plotin, voir D. M. Hutchinson, *Plotinus on Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 68-74 et p. 129-149.

[93] Sur l'exaltation du travail, thème d'éloge rhétorique récurrent, voir B. Schouler, *La tradition hellénique chez Libanios*, vol. 2, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 964-970.

[94] Ici, le discours de Porphyre contraste avec le discours de Jamblique, qui, dans sa *Réponse à Porphyre*, décrit le sommeil comme un moment privilégié pour s'approcher des dieux : Jamblique, *Réponse à Porphyre*, p. 79, 23-80, 15.

[95] Sur la frugalité et la simplicité de l'alimentation, voir, par exemple, Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 68 ; 187 ; 188 ; 203 ; Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, XXIII, 29 (101, 9-16) ; Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 19, 1-7 ; Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 50, fr. 98 (42D) ; fr. 370 (151F). Pour le philosophe pythagoricien, la simplicité de l'alimentation permet surtout d'acquérir la maîtrise de soi nécessaire au mode de vie philosophique. Pour Chrysanthe, le végétarisme se justifie par l'énergie ainsi économisée en vue de rendre un culte à la divinité. Sur le peu de sommeil dont le philosophe a besoin, voir, par exemple, Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 187 ; 226 ; Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 24, 14-19.

commence une nouvelle journée sans avoir dormi[96]. Enfin, ce passage de la *Vie de Plotin* fait écho à différents passages des *Ennéades* qui décrivent le processus de purification de l'âme vivant au contact avec le corps et la séparation du corps recherchée par la pratique des vertus purificatrices en vue de l'assimilation à l'Intellect[97]. La purification du désir, en particulier, passe par la limitation des désirs aux désirs naturels et nécessaires, et l'évitement de tout excès dans le manger et le boire (goinfrerie et beuverie), mais aussi dans les désirs sexuels[98].

3.1.1.3 Le refus des soins excessifs : Plotin face à la maladie et face à la mort

Le refus de Plotin des soins excessifs accordés au corps, y compris en cas de maladie, ou face à la mort, est également à remettre dans ce contexte de purification de l'âme et de conversion vers le divin (2, 1-34). Face à la maladie, Plotin refuse en effet de se soigner si les remèdes appropriés sont trop contraignants (2, 1-3), s'ils sont contraires à ses principes alimentaires (2, 3-5), ou à ses principes moraux (2, 5-10)[99] :

> Même s'il souffrait souvent de maux de ventre, il ne supportait pas le lavement, car, disait-il, il ne convenait pas à un homme âgé de supporter un tel traitement. Il refusait aussi de prendre des médicaments faits à partir de bêtes sauvages, car, disait-il, il s'abstenait de consommer même la chair d'animaux domestiques. Par ailleurs, il

---

[96] Platon, *Banquet*, 223d8-12 : « Alors Socrate, après les avoir de la sorte endormis, se leva et partit. Aristodème le suivit comme à son habitude. Socrate se rendit au Lycée, se lava et passa le reste de la journée comme s'il s'agissait de n'importe quelle autre journée. A la fin de la journée, vers le soir, il rentra chez lui pour se reposer. » τὸν οὖν Σωκράτη, κατακοιμίσαντ' ἐκείνους, ἀναστάντα ἀπιέναι, καὶ <ἐ> ὥσπερ εἰώθει ἕπεσθαι, καὶ ἐλθόντα εἰς Λύκειον, ἀπονιψάμενον, ὥσπερ ἄλλοτε τὴν ἄλλην ἡμέραν διατρίβειν, καὶ οὕτω διατρίψαντα εἰς ἑσπέραν οἴκοι ἀναπαύεσθαι.

[97] Voir, en particulier, le chapitre 5 du traité 19 *Sur les vertus* (Plotin, *Ennéades*, I 2 [19], 5) et son commentaire par D. O'Meara dans Plotin, *Traité 19. Sur les vertus*, *op. cit.*, p. 98-111. Voir aussi *Ennéades*, III 6 [26], 5, 13-22. Dans ce dernier passage, la description de la purification est décrite par Plotin comme le fait de ne pas s'associer à d'autres réalités (corporelles notamment) et de diriger son regard vers soi-même. Ces deux aspects de la purification vont de pair, comme le montre également le passage de la *Vie de Plotin* que nous commentons : la frugalité de Plotin lui permet en effet de rester tourné vers son intellect, c'est-à-dire vers la meilleure partie de lui-même.

[98] Plotin, *Ennéades*, I 2 [19], 5, 17-21 : « - Et le désir ? - Ce ne sera, d'abord, le désir d'aucun objet vil, évidemment ; et puis le désir du manger et du boire, l'âme ne l'éprouvera que pour la détente du corps et non pour elle-même, tout comme celui des plaisirs de l'amour, mais si tel est le cas, il s'agira des plaisirs naturels, je pense ; et elle n'éprouvera pas non plus de désir comportant l'impulsion involontaire, mais si tel est le cas, ce ne sera que dans la mesure où cette impulsion se produit avec l'imagination, qui, elle, est spontanée. » Ce passage évoque non seulement la limitation du désir liée à l'alimentation, mais aussi le désir sexuel. Sur ce passage, voir le commentaire de D. O'Meara dans Plotin, *Traité 19. Sur les vertus*, *op. cit.*, p. 103-107.

[99] Sur la maladie de Plotin, voir M. D. Grmek, « Les maladies et la mort de Plotin », dans L. Brisson et al. (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 2, *op. cit.*, p. 335-353.

s'abstenait d'aller aux bains publics, et, chaque jour, il se faisait faire des massages à la maison, si bien que, quand il y eut la peste et que ses masseurs eurent trouvé la mort, il négligea ce genre de traitement et laissa s'installer en lui une maladie de la gorge qui avec le temps devint de plus en plus grave[100].

Pour expliquer ce refus de certains soins par Plotin, malgré sa maladie, Porphyre propose, grâce au discours indirect, deux explications de Plotin lui-même. Le premier refus est circonstanciel : il refuse le clystère car il est déjà âgé. Refusant ce que nous pourrions appeler, aujourd'hui, l'acharnement thérapeutique, Plotin ne refuse pas l'ensemble des soins qui lui sont proposés, mais uniquement les plus pénibles. Ensuite, Plotin explique son refus de prendre certains remèdes, en particulier la thériaque, par son végétarisme[101]. A travers ces deux explications, on comprend que Plotin refuse de se soigner à tout prix, notamment et surtout lorsque cela remet en cause son choix de vie philosophique. Et Plotin le dit lui-même explicitement dans les *Ennéades* à propos du sage : « Tout en veillant à la santé de son corps, il ne cherchera pas à éviter à tout prix les maladies »[102].

De même, Plotin s'abstenait (ἀπεχόμενος) d'aller aux bains publics, considérés comme un lieu traditionnel de débauche, et préférait se faire masser à la maison. D'après la description de Porphyre, Plotin, en négligeant (ἀμελήσας) les massages, semble négliger son corps. L'insistance de Porphyre sur les conséquences physiques de cette négligence de Plotin, à savoir la sauvagerie de la cynanche (τὴν τοῦ κυνάγχου ἀγριότητα), renforce également cette idée. Et en effet, pour Plotin, cet aspect de la vie n'est pas le plus important, et il semble tolérer la

---

[100] Porphyre, *Vie de Plotin*, 2, 1-10 : Κωλικῇ δὲ νόσῳ πολλάκις καταπονούμενος οὔτε κλυστῆρος ἠνέσχετο, οὐκ εἶναι πρός του πρεσβύτου λέγων ὑπομένειν τὰς τοιαύτας θεραπείας, οὔτε τὰς θηριακὰς ἀντιδότους λαβεῖν ὑπέμεινε, μηδὲ τῶν ἡμέρων ζῴων τὰς ἐκ τοῦ σώματος τροφὰς προσίεσθαι λέγων. Λουτροῦ δὲ ἀπεχόμενος καὶ τρίψεσι καθ' ἑκάστην ἡμέραν χρώμενος ἐπὶ τῆς οἰκίας, ἐπειδὴ τοῦ λοιμοῦ ἐπιβρίσαντος συνέβη τοὺς τρίβοντας αὐτὸν ἀποθανεῖν, ἀμελήσας τῆς τοιαύτης θεραπείας κατ' ὀλίγον τὴν τοῦ κυνάγχου ἀγριότητα κατα σκευαζομένην ἔσχε.

[101] Sur la thériaque, et la présence, dans la composition de ce remède, de substances animales (notamment la chair de vipère), voir V. Boudon-Millot, « Notice », dans Galien, *Thériaque à Pison*, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2016, p. XI-XX. La remarque de Porphyre concernant les animaux domestiques suggère la présence, dans la composition de la thériaque, d'animaux domestiques et non seulement sauvages, comme cela est généralement le cas. Sur la justification du végétarisme de certains philosophes néoplatoniciens par Porphyre, voir Porphyre, *De l'abstinence*. Pour une analyse de cette justification philosophique du végétarisme par Porphyre, voir C. Osborne, « Eating Animals : Porphyry's Dietary Rules for Philosophers », dans *Dumb Beasts and Dead Philosophers: Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 224-238.

[102] Plotin, *Ennéades*, I 4 [46], 14, 21-22 : Σώματος δὲ ὑγίειαν φυλάττων οὐκ ἄπειρον νόσων εἶναι παντάπασι βουλήσεται·

maladie si celle-ci ne peut être combattue par des moyens respectant son choix de vie philosophique.

Néanmoins, cette attitude de détachement vis-à-vis du corps est tempérée dans la suite du texte par un soin minimum accordé au corps[103] : Plotin se contente en effet du nécessaire (τὰ ἀναγκαῖα), sans s'accrocher de manière excessive à la vie et à la santé (2, 20). C'est sa vie intellective qui importe par dessus-tout, comme les dernières paroles de Plotin le montrent (2, 23-27). Plotin ne laisse effectivement jamais le souci du corps prendre le dessus sur le soin de l'âme et l'activité intellective, y compris au moment de mourir[104] :

> Alors que Plotin allait mourir, ainsi que nous le raconta Eustochius, ce dernier arriva bien tard auprès du mourant parce qu'il habitait Pouzzoles. Plotin lui dit : « je t'attendais », et après avoir ajouté qu'il s'efforçait de faire remonter la divinité en nous vers le divin qui est dans l'univers, un serpent se glissa sous le lit où il était étendu et disparut dans un trou qu'il y avait dans le mur. Plotin rendit alors le souffle[105].

Porphyre propose ici encore au lecteur une parole de Plotin rapportée par Eustochius, présent à ses côtés au moment de sa mort (μέλλων δὲ τελευτᾶν). Selon ces dernières paroles de Plotin, celui-ci essayait (πειρᾶσθαι), au moment de mourir, de ne plus faire qu'un avec le divin, ce qui confirme le but de la philosophie exprimé par ailleurs dans la *Vie de Plotin* et dans les *Ennéades*, à savoir l'assimilation au divin (13 et 23, 14-16). Par opposition au corps, dont la valeur est moindre, les derniers mots de Plotin rappellent ainsi au lecteur ce qui importe vraiment[106], c'est-

---

[103] Sur le concept de maladie d'après l'enseignement de Plotin dans les *Ennéades*, et son souci pour la santé de l'âme, voir M. D. Grmek, « Les maladies et la mort de Plotin », *art. cit.*, p. 352-353. Nous rejoignons les conclusions de l'auteur en montrant, à partir d'une lecture attentive du chapitre 2 de la *Vie de Plotin*, que le mépris du corps de Plotin doit être tempéré *:* « Plotin ne méprisait pas la médecine rationnelle. Bien au contraire. Il enseignait que le philosophe doit mener une vie régulière, en accord non seulement avec les principes moraux mais aussi avec les préceptes d'hygiène » (p. 352).

[104] Sur ce passage et ses implications philosophiques, voir J. Pépin, « La dernière parole de Plotin », *art. cit.*, p. 355-383 ; M. J. Edwards, « Birth, Death, and Divinity in Porphyry's Life of Plotinus », *art. cit.*, p. 52-71.

[105] Porphyre, *Vie de Plotin*, 2, 23-27 : Μέλλων δὲ τελευτᾶν, ὡς ὁ Εὐστόχιος ἡμῖν διηγεῖτο, ἐπειδὴ ἐν Ποτιόλοις κατοικῶν ὁ Εὐστόχιος βραδέως πρὸς αὐτὸν ἀφίκετο, εἰπὼν ὅτι σὲ ἔτι περιμένω καὶ φήσας πειρᾶσθαι τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον. Traduction légèrement modifiée pour mieux rendre la différence entre θεὸν et θεῖον dans la dernière phrase.

[106] On a là un écho avec la mort, sereine, de Socrate, racontée dans le *Phédon* : « Cette mer agitée, elle l'apaise, elle se laisse conduire par le raisonnement et elle n'en sort jamais ; le vrai (τὸ ἀληθὲς), le divin (τὸ θεῖον), ce qui n'est pas objet d'opinion, c'est cela qu'elle considère (θεωμένη) et c'est de cela qu'elle se nourrit ; elle pense qu'elle doit vivre ainsi sa vie durant, et qu'après avoir cessé de vivre, s'en allant rejoindre celui qui lui est apparenté et pareil, elle sera séparée des maux propres à la condition

à-dire la partie divine en nous (τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν), qu'il s'agit, par la pratique de la philosophie, de ramener vers le divin dans le Tout (ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον)[107].

De manière générale, le chapitre 2 de la *Vie de Plotin* montre le refus d'un soin exagéré du corps, y compris face à la maladie et face à la mort. Ce refus pourrait être lu comme un mépris du corps, mais doit plutôt être considéré comme une modération dans le soin du corps, c'est-à-dire un refus de prendre soin du corps de manière exagérée, sans tenir compte de la valeur réelle du corps, valeur moindre que celle de l'intellect ou du divin en nous. La fin du chapitre 2, qui rapporte les derniers instants de la vie de Plotin, et les chapitres suivants du texte de Porphyre (chapitres 3 à 23) mettent précisément l'accent sur la dimension la plus importante du mode de vie de Plotin : la vie de l'intellect. Les deux premiers chapitres permettent ainsi à Porphyre de rappeler au lecteur ce qui compte par dessus-tout : non pas le soin du corps, qu'il est possible de négliger, comme Plotin le faisait en particulier en fin de vie, mais l'effort philosophique permettant de se rapprocher du divin, effort qu'il ne faut pas négliger mais entreprendre jusqu'aux derniers instants de la vie. Dans tous les cas, la négligence du corps de la part du philosophe est étroitement liée au soin de l'âme et à la conversion vers le divin que celui-ci entreprend.

3.1.2 Jamblique, Sur le mode de vie pythagoricien

Qu'en est-il de Pythagore et des pythgoriciens, dont Jamblique présente le mode de vie comme modèle aux élèves de l'école d'Apamée ? Quelles sont les occupations associées à la purification de l'âme que l'on trouve dans l'ouvrage de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien ?* Parmi les nombreuses occupations liées au corps et décrites par Jamblique, le détachement du corps est central et couplé, comme chez Plotin, à la conversion de l'individu vers les réalités véritables.

humaine. » (Platon, *Phédon*, 84a7-b4). Traduit par M. Dixsaut, dans Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011.

[107] Sur cette possible union des âmes particulières avec l'âme totale, voir également Porphyre, *Sentences*, 37, en particulier lignes 36-49. Sur le caractère exemplaire de la dernière parole de Plotin, voir P. Henry, « La dernière parole de Plotin », *art. cit.*, note 1, p. 130. Plotin attendait Eustochius pour lui donner une dernière leçon, celle de toujours faire l'effort vers le divin.

3.1.2.1 Maîtrise des passions et contrôle des désirs

Comme dans la *Vie de Plotin*, l'abstinence de certains aliments et le peu de sommeil permettent la purification de l'âme. Mais la pratique des vertus purificatrices de Pythagore et des pythagoriciens est très diversifiée, comme le précise Jamblique dans le passage suivant :

> Telle est donc la façon dont il « arrangeait » les âmes au moyen de la musique. On pratiquait encore à son école un autre type de purification de l'esprit aussi bien que de toute l'âme, au moyen de toutes sortes d'occupations, de la manière suivante. Il pensait que l'on doit faire montre de vigueur dans les efforts pénibles que l'on fait dans les mathématiques et ces occupations, et qu'il faut prescrire contre le vice inné à chacun de nous et contre l'insolence des châtiments et des punitions les plus variés et des retranchements infligés « par le fer et le feu », ce que l'on ne peut ni supporter ni endurer, si l'on est mauvais. En outre, il prescrivait à ses disciples de s'abstenir de tous les être animés et de certains aliments qui empêchent la veille et la pureté de l'esprit, de s'efforcer de ne pas parler et de pratiquer un silence complet, pour s'entraîner à maîtriser la langue ; un examen soutenu et incessant relativement aux connaissances les plus difficiles à saisir. Pour les mêmes raisons, il leur prescrivait l'abstinence de vin, une alimentation réduite, très peu de sommeil ; il leur prescrivait d'avoir pour la gloire, la richesse et autres choses semblables, un mépris spontané et de leur résister ; un respect sans hypocrisie des anciens, mais à l'égard de leurs contemporains une égalité non feinte et de l'amitié, et une sollicitude encourageante envers les plus jeunes, mais exempte d'envie ; et en règle générale, l'amitié de tous pour tous […]. C'est par tous ces moyens que Pythagore soignait comme un bon démon et purifiait l'âme, il ranimait l'étincelle du divin qui est en elle, il la sauvait et ramenait vers l'intelligible l'œil divin de l'âme, que, aux yeux de Platon, il vaut mieux sauver plutôt que mille yeux corporels. Car c'est seulement au moyen de cet œil, à condition qu'il regarde, qu'il soit renforcé et qu'il soit articulé par les appuis qui conviennent, que peut être discernée la vérité de la totalité des êtres. C'est donc par rapport à ce but qu'il opérait la purification de l'esprit, et telle était sa façon d'instruire, qui avait regard à ce but[108].

---

[108] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 68, 1-69, 7 et 70, 9-19 : Αὕτη μὲν οὖν ἡ διὰ μουσικῆς ἐπετηδεύετο αὐτῷ κατάρτυσις τῶν ψυχῶν· ἄλλη δὲ κάθαρσις τῆς διανοίας ἅμα καὶ τῆς ὅλης ψυχῆς διὰ παντοδαπῶν ἐπιτηδευμάτων οὕτως ἠσκεῖτο παρ' αὐτῷ. τὸ γεννικὸν τῶν περὶ τὰ μαθήματα καὶ ἐπιτηδεύματα πόνων ᾤετο δεῖν ὑπάρχειν καὶ τὰς τῆς ἐμφύτου πᾶσιν ἀκρασίας τε καὶ πλεονεξίας βασάνους τε ποικιλωτάτας τε κολάσεις καὶ ἀνακοπάς, πυρὶ καὶ σιδήρῳ κατ' αὐτῆς συντελουμένας, διαθεσμοθετῆσαι τοῖς χρωμένοις, ἃς οὔτε καρτερεῖν οὔτε ὑπομένειν δύναταί τις κακὸς ὤν. πρὸς δὲ

Dans ce long passage, la purification de l'esprit et de l'âme tout entière (κάθαρσις τῆς διανοίας ἅμα καὶ τῆς ὅλης ψυχῆς) est entreprise par une série d'occupations (διὰ παντοδαπῶν ἐπιτηδευμάτων) dont le but est la contemplation de la vérité de tous les êtres (ἡ περὶ τῶν ὄντων ἁπάντων ἀλήθεια)[109]. Ce texte distingue très clairement la purification de l'âme de son but, et liste les différents moyens proposés par Pythagore pour mettre en œuvre cette purification. Celle-ci passe en effet par un certain nombre de châtiments et de punitions (κολάσεις καὶ ἀνακοπάς) permettant de combattre l'intempérance et la cupidité naturelles (τὰς τῆς ἐμφύτου πᾶσιν ἀκρασίας τε καὶ πλεονεξίας). Cette purification se concrétise par un certain nombre d'occupations communes au mode de vie pythagoricien et aux philosophes néoplatoniciens de notre corpus[110] : l'abstinence de viande et de vin (ἀνοινίαν)[111], la frugalité du régime alimentaire (ὀλιγοσιτίαν)[112], la veille (ὀλιγοϋπνίαν)[113], le mépris du corps et des biens extérieurs, en particulier la gloire et la richesse (δόξης καὶ πλούτου)[114], l'examen soutenu de connaissances difficiles (σύντονόν τε καὶ ἀδιάπνευστον περὶ τὰ δυσληπτότατα τῶν

τούτοις ἐμψύχων ἀποχὴν πάντων καὶ ἔτι βρωμάτων τινῶν ταῖς ἐπεγρίαις τοῦ λογισμοῦ καὶ εἰλικρινείαις ἐμποδιζόντων κατέδειξεν [ἐν] τοῖς ἑταίροις, ἐχεμυθίαν τε καὶ παντελῆ σιωπήν, πρὸς τὸ γλώσσης κρατεῖν συνασκοῦσαν ἐπὶ ἔτη πολλά, σύντονόν τε καὶ ἀδιάπνευστον περὶ τὰ δυσληπτότατα τῶν θεωρημάτων ἐξέτασίν τε καὶ ἀνάληψιν· διὰ ταὐτὰ δὲ καὶ ἀνοινίαν καὶ ὀλιγοσιτίαν καὶ ὀλιγοϋπνίαν, δόξης δὲ καὶ πλούτου καὶ τῶν ὁμοίων ἀνεπιτήδευτον <περι-> φρόνησίν τε καὶ κατεξανάστασιν, καὶ αἰδῶ μὲν ἀνυπόκριτον πρὸς τοὺς προήκοντας, πρὸς δὲ τοὺς ὁμήλικας ἄπλαστον ὁμοιότητα καὶ φιλοφροσύνην, συνεπίτασίν τε καὶ παρόρμησιν πρὸς τοὺς νεωτέρους φθόνου χωρίς, φιλίας δὲ πάντων πρὸς ἅπαντας […]. ἀπὸ δὴ τούτων ἁπάντων δαιμονίως ἰᾶτο καὶ ἀπεκάθαιρε τὴν ψυχὴν καὶ ἀνεζωπύρει τὸ θεῖον ἐν αὐτῇ καὶ ἀπέσῳζε καὶ περιῆγεν ἐπὶ τὸ νοητὸν τὸ θεῖον ὄμμα, κρεῖττον ὂν σωθῆναι κατὰ τὸν Πλάτωνα μυρίων σαρκίνων ὀμμάτων. μόνῳ γὰρ αὐτῷ διαβλέψαντι καὶ οἷς προσῆκε βοηθήμασι τονωθέντι καὶ διαρθρωθέντι ἡ περὶ τῶν ὄντων ἁπάντων ἀλήθεια διορᾶται. πρὸς δὴ τοῦτο ἀναφέρων ἐποιεῖτο τὴν τῆς διανοίας κάθαρσιν, καὶ ἦν αὐτῷ τῆς παιδεύσεως ὁ τύπος τοιοῦτος καὶ πρὸς ταῦτα ἀποβλέπων.

[109] Sur le but de la purification, étape préliminaire à l'enseignement pythagoricien, et le caractère néoplatonicien de ces deux phases (purification au moyen de l'ascèse puis initiation), voir Jamblique, *Vie de Pythagore*, *op. cit.*, §70, note 2, p. 176.

[110] Sur le corps, et en particulier, l'alimentation et le sommeil, comme moyen, pour le philosophe, de travailler la maîtrise de soi, voir aussi Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 187-188, passage qui reprend de nombreux éléments déjà mentionnés par Jamblique dans l'extrait cité.

[111] Sur l'abstinence de viande et des aliments provoquant l'incontinence, y compris le vin : *Ibid.*, 13, 85, 187-188 et 225-226. Sur le végétarisme de Pythagore et sa reprise par les philosophes néoplatoniciens, voir aussi Jamblique, *Vie de Pythagore*, *op. cit.*, §13, note 2, p. 161. Sur l'abstinence de viande des théurges, voir Jamblique, *Réponse à Porphyre*, p. 149.

[112] Voir aussi Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 34, 188 et 226. Sur le lien entre multiplicité des désirs et multiplicité des aliments, et l'importance de contrôler son alimentation : *Ibid.*, 207-208. Sur l'alimentation et son rôle dans l'éducation : *Ibid.*, 106-109 et 203.

[113] Sur la veille, voir aussi : *Ibid.*, 13, 187 et 225-226.

[114] Ce mépris des biens extérieurs fait écho au mépris du corps que l'on trouve chez Plotin d'après Porphyre, *Vie de Plotin*, 1, 1-2. On ne trouve pas le même mépris du corps chez Pythagore, qui insiste davantage sur le soin qui lui est accordé par le philosophe en vue de l'harmonie âme-corps et la santé de l'âme, étroitement liée à la santé du corps, comme nous le verrons plus bas, p. 420-ss.

θεωρημάτων ἐξέτασίν τε καὶ ἀνάληψιν)[115] et l'amitié envers tous (φιλίας πάντων πρὸς ἅπαντας), occupation typiquement pythagoricienne[116]. Toutes ces occupations (ἐπιτηδευμάτων) du philosophe, auxquelles il faut ajouter l'écoute de certaines mélodies et de certains rythmes propres à soigner l'âme et le corps, donc à travers la musique (διὰ μουσικῆς)[117], ont pour objectif de purifier l'âme de ses passions[118], purification de l'âme qui passe notamment par la maîtrise de soi[119] et le contrôle des désirs, en particulier les désirs liés au corps et aux biens extérieurs[120]. Maladies et passions de l'âme viennent en effet de l'intempérance et de la cupidité, et la purification de ces passions passe donc avant tout par l'ascèse et la maîtrise de soi que celle-ci engendre[121]. Ainsi, l'ascèse qui consiste à ne pas parler (ἐχεμυθίαν), et l'exercice du silence (παντελῆ σιωπήν) associé à cette ascèse apportent à celui qui le pratique la maîtrise de la langue (τὸ γλώσσης κρατεῖν). Pour cela, la pratique régulière, souvent quotidienne, des exercices de purification de l'âme est très importante et fait partie intégrante du mode de vie pythagoricien. Les adjectifs associés à la pratique de l'examen des connaissances difficiles, cette recherche sans cesse reprise (ἐξέτασίν τε καὶ ἀνάληψιν),

---

[115] L'examen (σκέψις) fait partie de la liste des exercices spirituels (τὰ τῆς ἀσκήσεως) que l'on trouve chez Philon d'Alexandrie (*Quis rerum divinarum heres sit*, 253).

[116] Sur l'amitié comme réconciliation et rapprochement du corps mortel et des qualités immortelles qui se trouvent en lui, voir Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 229, 11-230, 1. Cette réconciliation passe, pour Pythagore, par la santé, un régime alimentaire approprié et la maîtrise de soi (δι' ὑγείας καὶ τῆς εἰς ταύτην διαίτης καὶ σωφροσύνης). En outre, l'amitié véritable exige de maîtriser colère, passion et désir (*Ibid.*, 230, 13-231,1 ; 233, 1-9). L'amité peut ainsi être considérée comme un moyen de purification de l'âme, dont l'objectif est la fusion avec Dieu (*Ibid.*, 240).

[117] Sur le rôle de la musique dans l'éducation pythagoricienne et son rôle de purification des passions de l'âme en particulier, voir *Ibid.*, 64-65, 110-111 et 114. « En outre, l'Ecole pythagoricienne dans son ensemble mettait en œuvre ce qu'on appelle "arrangement", "harmonisation" et "traitement" pour changer, en faisant, au moyen de certaines mélodies adéquates, passer profitablement les dispositions de l'âme dans des passions contraires. En effet, avant d'aller se coucher, ils purifiaient leur esprit des troubles et du tumulte de la journée par des chants et par des mélodies spéciales et par ce moyen, ils s'assuraient pour eux-mêmes un sommeil calme qu'accompagnaient des rêves peu nombreux et agréables. En se levant de leur couche, ils se débarrassaient cette fois de l'engourdissement et de la somnolence grâce à des chants d'une autre sorte, et même quelquefois grâce à des mélodies sans mots. Il leur <arrivait> même quelquefois de mettre en fuite passions aussi bien que maladies, littéralement en leur "chantant dessus", comme ils le disent, et il est probable que ce terme "incantation" est entré dans l'usage commun à partir de là. C'est donc ainsi que Pythagore établit le moyen le plus profitable qui soit pour redresser le caractère des êtres humains et leur mode de vie, celui par la musique. » (*Ibid.*, 114).

[118] Sur l'importance de la purification des passions de l'âme (en particulier l'intempérance et la cupidité) comme étape préparatoire indispensable à la bonne réception de l'enseignement philosophique pythagoricien : *Ibid.*, 75-78.

[119] *Ibid.*, 41. La maîtrise de soi permet le contrôle des passions et préserve la santé de l'âme et du corps. Sur le lien étroit entre santé de l'âme et du corps, voir plus bas, p. 420-ss.

[120] *Ibid.*, 205.

[121] *Ibid.*, 218 et 229.

confirment cette caractéristique de l'exercice, qui, pour atteindre son but, doit être répété sans cesse (ἀδιάπνευστον) et demande un effort intense et continu (σύντονόν).

3.1.2.2 La musique

Un exemple d'occupation régulière permet de comprendre l'omniprésence de ces occupations dans la vie quotidienne des philosophes pythagoriciens : la musique. Matin et soir, la musique, à travers l'harmonie des chants et des mélodies entendus (διά τινων ἰδιοτρόπων ᾀσμάτων καὶ μελισμάτων), permet aux pythagoriciens de calmer les passions de l'âme et de rétablir l'harmonie des différentes parties de l'âme[122] :

> Le soir, lorsque ses compagnons se préparaient au sommeil, il les débarrassait des soucis du jour et du tumulte et il purifiait leur esprit agité, leur donnant un sommeil paisible, plein de beaux rêves, quelquefois même de songes prophétiques. Lorsqu'ils se levaient, il les débarrassait de leur torpeur nocturne, de leur faiblesse et de l'engourdissement de la nuit au moyen de certains chants et mélodies particuliers, exécutés sans accompagnement sur la lyre ou à la voix. A lui-même, en revanche, il n'appliquait pas la même méthode, au moyen d'instruments ou par la voix, mais, mettant à profit une supériorité divine indicible et difficile à comprendre, il tendait son ouïe et fixait son intellect sur les accords célestes de l'univers[123].

Matin et soir, au lever et au coucher, Pythagore propose à ses élèves un exercice d'écoute qui permet de débarrasser (ἀπήλλαττε ; ἀπήλλασσε) leur âme des troubles du jour et de la nuit, et de purifier leur esprit (διεκάθαιρέ τὸ νοητικόν)[124]. Ce que cet exercice apporte, c'est la

---

[122] Voir aussi *Ibid.*, 114.

[123] *Ibid.*, 65, 1-13 : ἐπί τε ὕπνον ἑσπέρας τρεπομένων τῶν ὁμιλητῶν, ἀπήλλαττε μὲν αὐτοὺς τῶν ἡμερινῶν ταραχῶν καὶ ἐνηχημάτων διεκάθαιρέ τε συγκεκλυδασμένον τὸ νοητικόν, ἡσύχους τε καὶ εὐονείρους, ἔτι δὲ μαντικοὺς τοὺς ὕπνους αὐτοῖς ἀπειργάζετο· ἀπό τε τῆς εὐνῆς πάλιν ἀνισταμένων, τοῦ νυκτερινοῦ κάρου καὶ τῆς ἐκλύσεως καὶ τῆς νωχελίας αὐτοὺς ἀπήλλασσε διά τινων ἰδιοτρόπων ᾀσμάτων καὶ μελισμάτων, ψιλῇ τῇ κράσει, διὰ λύρας ἢ καὶ φωνῆς, συντελουμένων. ἑαυτῷ δὲ οὐκέθ' ὁμοίως, δι' ὀργάνων ἢ καὶ ἀρτηρίας, τὸ τοιοῦτον ὁ ἀνὴρ συνέταττε καὶ ἐπόριζεν, ἀλλὰ ἀρρήτῳ τινὶ καὶ δυσεπινοήτῳ θειότητι χρώμενος ἐνητένιζε τὰς ἀκοὰς καὶ τὸν νοῦν ἐνήρειδε ταῖς μεταρσίαις τοῦ κόσμου συμφωνίαις […].

[124] Sur l'exercice de préparation au sommeil, voir Platon, *République* IX, 571c-572d, passage dans lequel Platon signale qu'il faut éviter la colère avant de s'endormir. Afin de ne pas s'endormir sans avoir l'esprit apaisé, Platon recommande de nourrir la partie supérieure de son âme de beaux discours et de belles réflexions d'une part, et de clamer la partie désirante de son âme en évitant toute privation et tout excès. Platon évoque également l'intérêt de cet état de tranquillité de l'âme en vue des songes que le sommeil apporte. Sur la préparation au sommeil à l'aide de la musique, voir les références à Athénée,

tranquillité de l'âme (ἡσύχους) nécessaire à un sommeil paisible d'une part, et à la qualité des rêves d'autre part, qui peuvent être prophétiques (μαντικοὺς)[125].

La deuxième partie du passage rapporte un exercice pratiqué par Pythagore lui-même, et exprime la supériorité du philosophe par rapport à ses élèves, une supériorité divine indicible et difficile à comprendre (ἀρρήτῳ τινὶ καὶ δυσεπινοήτῳ θειότητι). La comparaison avec l'activité de Pythagore lui-même est intéressante, car elle permet de comprendre le but de cet exercice : une fois l'âme purifiée, les élèves de Pythagore sont capables de percevoir les réalités véritables, y compris la nuit, sous la forme de songes prophétiques (μαντικοὺς). Pythagore, quant à lui, est capable, par un exercice d'écoute extraordinaire, de fixer son intellect sur les accords célestes de l'univers (τὸν νοῦν ἐνήρειδε ταῖς μεταρσίαις τοῦ κόσμου συμφωνίαις) et d'en contempler ainsi l'harmonie[126]. Une fois encore, l'analyse de ce passage confirme la double dimension des pratiques de purification de l'âme : il s'agit d'un côté de se détacher des troubles qui empêchent l'âme de se tourner vers le divin, et de l'autre côté, de permettre à l'âme de contempler la réalité elle-même, ici à travers la contemplation de l'harmonie céleste.

3.1.2.3 L'abstinence alimentaire et la pratique du silence

Parmi les occupations proposées par Pythagore à ses élèves pour purifier l'âme et exercer la maîtrise de soi qui l'accompagne, on trouve également cet exercice d'abstinence alimentaire :

> Au même chapitre[127] appartient l'abstinence de tous les êtres animés, et, en outre, de certains aliments qui provoquent l'incontinence, et aussi l'habitude, lors des banquets,

---

Quintilien, Plutarque et Boèce fournies par L. Brisson et A. Ph. Segonds dans Jamblique, *Vie de Pythagore*, *op. cit.*, §65, note 1, p. 175.

[125] Sur l'importance des songes prophétiques, qui font partie, pour Jamblique, des différentes espèces de divination auxquelles le philosophe-théurge peut avoir recours, voir Jamblique, *Réponse à Porphyre*, 77, 8-82,2.

[126] Sur cette harmonie de l'univers, voir Platon, *Timée* 37b. Sur cet exercice d'écoute de Pythagore, voir D. O'Meara, « Hearing the harmony of the spheres in Late Antiquity », dans M. BONAZZI, *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 147-161. Si Jamblique ne nous donne pas d'explication concernant la capacité de Pythagore d'entendre l'harmonie céleste, D. O'Meara suggère que la réponse se trouve dans le commentaire de Simplicius sur le traité *Du ciel* d'Aristote. Pour Simplicius, Pythagore aurait conservé la possibilité d'utiliser son corps astral ou son véhicule éthéré comme organe sensoriel, ce qui lui permettrait, contrairement à la majorité des âmes incarnées, qui ont perdu cette capacité, d'entendre l'harmonie des sphères célestes (p. 152-154). Voir aussi L. Brisson, §65, note 3, p. 175. Sur la capacité de véritable musicien de remonter, à partir de la perception de l'harmonie sensible, vers l'harmonie intelligible, voir Plotin, *Ennéades* I 3 [20], 1, 20-36, en particulier 1, 28-35, qui est un commentaire d'un passage de la *République* concernant l'harmonie comme science mathématique (*République*, VII, 530d-531c). Sur ce passage, voir J.-B. Gourinat, « Commentaire », dans Plotin, *Traité 20 (I, 3)*, *op. cit.*, p. 120-124.

[127] C'est-à-dire celui de la maîtrise de soi.

de faire servir des plats doux et variés, et de les envoyer aux esclaves, pour châtier nos désirs en nous contentant de les montrer […][128].

Tenant compte de l'importance de l'entraînement et de la régularité dans l'exercice des pratiques purificatrices, le mode de vie pythagoricien impose un certain régime alimentaire – abstinence de tous les être ayant une âme (ἀποχὴ ἐμψύχων ἁπάντων) et abstinence de certains aliments – à suivre quotidiennement et qui pousse celui qui le pratique à la maîtrise de soi, par opposition à l'incontinence (ἀκολάστων), à travers le contrôle de ses désirs en particulier (τὰς ἐπιθυμίας παρατιθέμενα). Dans cette même perspective, les pythagoriciens proposent un exercice qui consiste à servir un banquet appétissant et, au lieu de se servir, le donner à ses esclaves. Cet exercice apporte contrôle des désirs et maîtrise de soi à celui qui a l'habitude de le pratiquer[129]. De même, la pratique du silence[130], exercice auquel les futurs élèves de Pythagore sont soumis systématiquement, permet de purifier l'âme par la maîtrise de soi que le silence imposé permet d'aquérir. Cette pratique, la plus difficile, selon Pythagore, en ce qui concerne la maîtrise de soi[131], poursuit le même objectif que l'examen soutenu et incessant des connaissances les plus difficiles, qui requiert un effort soutenu et incessant[132], mais aussi la privation de sommeil.

---

[128] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 187, 5-9 : τοῦ δὲ αὐτοῦ εἴδους ἐστὶν ἀποχὴ ἐμψύχων ἁπάντων καὶ προσέτι βρωμάτων τινῶν ἀκολάστων, καὶ τὸ παρατίθεσθαι μὲν ἐν ταῖς ἑστιάσεσι τὰ ἡδέα καὶ πολυτελῆ ἐδέσματα, ἀποπέμπεσθαι δὲ αὐτὰ τοῖς οἰκέταις, ἕνεκα τοῦ κολάσαι μόνον τὰς ἐπιθυμίας παρατιθέμενα […].

[129] On retrouve cet exercice spirituel chez Diodore de Sicile (X 5, 2) et chez Plutarque : « "Eh ! bien, reprit Epaminondas, prends pour commencer le cas de la tempérance ; penses-tu que l'abstinence des plaisirs honteux et illégitimes constitue l'entraînement à cette vertu ou plutôt son objet même et la preuve qu'on s'est entraîné ?" "Je pense, répondit-il, que c'est son objet même et une preuve d'entraînement ". "Et ne considères-tu pas comme un entraînement et un exercice de tempérance la pratique qui a un tel attrait pour vous aujourd'hui encore ? Vous vous livrez à des exercices physiques et après avoir ainsi, comme des animaux, excité votre appétit, vous vous tenez devant des tables magnifiques couvertes de mets variés pendant un long moment, après quoi, vous abandonnez ces plats à vos serviteurs pour qu'ils s'en régalent et, quant à vous, vous offrez des aliments simples et communs à vos désirs qui sont alors assagis. Car l'abstinence des plaisirs dans ce qui est permis est pour l'âme un entraînement à résister à ce qui est défendu". » (Plutarque, *Le démon de Socrate*, 15, 585A). Sur la privation de nourriture comme exercice spirituel, apportant à l'âme contrôle et maîtrise de soi, voir aussi Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 16.

[130] *Ibid.*, 68, 72, 188, 195, 225 et 246.

[131] *Ibid.*, 72 et 195.

[132] *Ibid.*, 68, 188 et 225.

3.1.2.4 Le corps, instrument de l'âme

Tous ces exercices associés à la purification des désirs et des plaisirs corporels et à l'acquisition des vertus purificatrices concourent au progrès de l'âme en vue de la contemplation des réalités véritables. Certains exercices, dans ce cadre, sont corporels, comme le régime alimentaire ou la pratique du silence, mais tous ne le sont pas : l'examen soutenu des connaissances difficiles, par exemple, est un exercice de type intellectuel qui concourt néanmoins au détachement du corps et des biens extérieurs. Le corps, dans le cadre de ces exercices, est bien considéré comme un obstacle, dans la mesure où les plaisirs corporels et les désirs associés à ces plaisirs corporels remplissent l'âme de passions et la rendent intempérantes. Mais dans le cadre de la purification de l'âme et de ses attaches corporelles, il est possible de considérer le corps comme un outil, permettant non seulement à l'âme de se purifier de ses attaches corporelles, mais aussi d'acquérir un certain nombre de vertus, telle que la maîtrise de soi ou la tempérance[133]. Comme chez Plotin, le corps, instrument de l'âme (τὸ ὄργανον αὐτῆς)[134], n'est pas méprisé, mais l'attention du philosophe doit être détournée de tout ce qui touche au corps pour pouvoir se tourner vers ce qui importe vraiment, ici la contemplation des réalités véritables.

Ce dernier point est particulièrement important, car il permet de comprendre l'intégration, par Jamblique, de Pythagore et du mode de vie pythagoricien dans un contexte (néo)platonicien. Le but de ces exercices associés à la purification de l'âme s'intègre en effet parfaitement dans la tradition néoplatonicienne associée à la pratique des vertus purificatrices, et on retrouve, chez Jamblique, de nombreux éléments d'ores et déjà présents dans la *Vie de Plotin*. Plus encore, à travers la figure de Pythagore et le mode de vie pythagoricien qu'il décrit ici, Jamblique offre à ses élèves et aux lecteurs de l'ouvrage de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien* un modèle plus riche et varié encore que celui de Plotin[135].

---

[133] Sur la purification, par l'ascèse ou les rituels, comme moyen d'acquérir certaines vertus, voir Y. Bubloz, « Ascèse et acquisition de pouvoir : la réalisation de l'idéal de l'homme divin chez le philosophe néoplatonicien Proclus », *art. cit.*, p. 147 ; M. Camps-Gaset et S. Grau, « Philosophy for the Body, Food for the Mind », *Coolabah*, vol. 5, 2011, p. 88.

[134] Eunape de Sardes utilise ce terme pour désigner le corps, confirmant la supériorité de l'âme sur le corps : Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, VII, 12 (44, 3-7). Sur le corps comme instrument de l'âme, voir aussi I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin : Hiéroclès et Simplicius*, *op. cit.*, p. 158-160.

[135] Sur le contexte polémique de la rédaction de la *Vie de Plotin*, et l'opposition doctrinale entre Porphyre et Jamblique, qui pourrait expliquer, selon H.-D. Saffrey, l'écriture de la *Vie de Plotin* et l'édition porphyrienne des *Ennéades*, voir H.-D. Saffrey, « Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin. Réponse provisoire », *art. cit*. La figure de Pythagore et des pythagoriciens, dans ce contexte, pourrait être interprétée comme une réponse de Jamblique à la figure de Plotin décrite par Porphyre dans la *Vie de Plotin*.

3.1.3 Eunape de Sardes, Vies de philosophes et de sophistes

3.1.3.1 Le détachement du corps et des plaisirs corporels

L'importance du détachement du corps et des plaisirs corporels apparaît également dans les *Vies de philosophes et de sophistes*, ouvrage dans lequel Eunape de Sardes rappelle à plusieurs reprises la moindre importance du corps par rapport à l'âme[136] :

> Et Eustathe devint son commensal et il exerçait une telle domination par son discours qu'il s'en fallut de peu que le roi des Perses rejetât la tiare droite et se défît des robes brodées de pourpre et des parures incrustées de pierres précieuses, puis revêtît le manteau grossier d'Eustathe, si grande était la dévalorisation de la Fortune et des ornements corporels à laquelle ce dernier procéda et si grand était le sentiment de malaise auquel il conduisait les amoureux du corps[137].

Dans ce passage, le détachement du corps se concrétise par un rejet de la Fortune et des biens extérieurs qui ornent le corps (τῶν περὶ σῶμα κόσμων). Rejetant les parures et autres habits luxueux, le philosophe se caractérise par le manteau grossier (τὸ τριβώνιον) qu'il porte[138]. En outre, ce passage révèle que le philosophe ne doit pas être de « ceux qui aiment le corps » (τοὺς φιλοσωμάτους), car le corps, pour celui qui est dominé par les plaisirs et l'amour du corps, est ce qui retient l'âme ici-bas et l'empêche de rechercher la vérité et d'agir de manière droite. Dans le *Phédon*, en effet, l'ami du corps (φιλοσώματος) s'oppose à l'ami du savoir (φιλόσοφος), confirmant l'incompatibilité entre l'amour du corps et le choix de vie philosophique[139].

---

[136] Sur les vertus purificatrices présentes dans le texte d'Eunape, voir M. Becker, « Depicting the Character of Philosophers: Traces of the Neoplatonic Scale of Virtues in Eunapius' Collective Biography », *art. cit.*, p. 242-244.

[137] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, VI, 46 (28, 5-12) : καὶ ὁμοτράπεζος ἐγένετο, καὶ κατεκράτει τῷ λόγῳ τοσοῦτον ὥστε μικροῦ τινὸς ἐδέησε τὸν Περσῶν βασιλέα τήν τε ὀρθὴν μεταβαλεῖν τιάραν καὶ τοὺς περιπορφύρους καὶ λιθοκολλήτους ἀπολῦσαι κόσμους καὶ τὸ τριβώνιον Εὐσταθίου μεταμφιάσασθαι, τοσαύτην τῆς τύχης ἐποιήσατο καταδρομὴν καὶ τῶν περὶ σῶμα κόσμων, καὶ εἰς τοσοῦτο κακοδαιμονίας τοὺς φιλοσωμάτους ἀνήγαγεν.

[138] Sur cet usage du tribon comme porte-drapeau du mode de vie philosophique, voir A. Thibaudet, *Socrate*, Paris, CNRS Editions, 2008, p. 75.

[139] Platon, *Phédon*, 68c1. Pour Platon, le philosophe se distingue de l'ami du corps, mais aussi de l'ami de l'argent et l'ami des honneurs (φιλοχρήματος καὶ φιλότιμος) par son attitude au moment de mourir. Le philosophe est le seul à ne pas se révolter. Porphyre utilise également ce terme, associé cette fois à l'ami du plaisir (φιλήδονον καὶ φιλοσώματον) et à l'ami de l'argent (φιλήδονον καὶ φιλοσώματον) comme trois types de personnes injustes et impies, par opposition à l'ami de Dieu (φιλόθεόν) : Porphyre, *Lettre à Marcella*, 14, 3-12. Dans *l'Antre des Nymphes*, les âmes qui aiment le corps (φιλοσωμάτους) sont opposées aux âmes pures, qui se détournent de la génération (αἱ καθαραὶ γενέσεως ἀπότροποι) :

Ainsi, Priscus, au moment de justifier sa réserve à entrer en discussion dans la vie de tous les jours, met lui aussi le doigt sur l'obstacle que peuvent représenter les plaisirs corporels et un attachement trop fort au corps dans l'activité philosophique :

> Lorsqu'on est vaincu dans les discussions, disait-il en effet, on n'est pas pour autant dompté, mais, comme on s'oppose à la puissance de la vérité tout en étant fléchi par les plaisirs et l'amour du corps, on devient féroce, on accomplit et on réalise des actes hostiles à la raison et hostiles à la philosophie[140].

Le philosophe, pour Eunape, est celui qui recherche la vérité. Or, pour Priscus, dont Eunape retrace la vie, les discussions (ταῖς διαλέξεσιν) ne sont pas toujours profitables, en particulier lorsque notre interlocuteur nous contredit. A ce moment-là, il arrive que le philosophe n'accepte pas la contradiction et s'oppose ainsi à la puissance de la vérité (τὴν δύναμιν τῆς ἀληθείας), devenant de ce fait hostile à la raison et hostile à la philosophie (μισόλογόν καὶ μισοφιλόσοφον). Or, cette hostilité s'explique, selon Priscus, par l'attachement aux plaisirs et par l'amour du corps (ταῖς δὲ ἡδοναῖς καὶ τῷ φιλοσωμάτῳ). Ce passage exprime donc très bien l'obstacle que peut représenter pour le philosophe l'amour du corps, et la nécessité, de ce fait, de travailler à s'en détacher. Concrètement, cela peut passer par le refus de rentrer en discussion trop facilement, à l'exemple de Priscus, ou par le rejet des biens extérieurs destinés à orner le corps, comme dans le cas d'Eustathe.

3.1.3.2 Alimentation et biens extérieurs

Ce rapport au corps prudent voire méfiant des philosophes dépeints par Eunape de Sardes se manifeste notamment par le régime alimentaire d'Alypius d'Alexandrie et le végétarisme de

---

Porphyre, *L'antre des nymphes dans l'*Odyssée, 11, 12-18. Dans son *Commentaire sur la République*, Proclus associe lui aussi l'amour du corps (φιλοσωμάτως) à l'amour des richesses et à l'amour du plaisir (φιλοχρήματον δὲ καὶ φιλήδονον), expliquant ainsi l'expression de « monstre à plusieurs têtes » que l'on trouve dans la *République* (IX, 588c7) : Proclus, *Commentaire sur la République*, 225, 26-226, 21 et 231, 24. Dans le premier passage, Proclus fait également référence au *Phédon* (66c9) pour expliquer le lien étroit entre amour du corps et amour des richesses. L'adjectif *philosômatos* se retrouve également dans le *Commentaire sur le Cratyle* de Proclus (155, 1 et 182, 15), chez Damascius (*Commentaire sur le Phédon*, 137, 1-9 et 559, 4) et Olympiodore (*Commentaire sur le Phédon*, 3, 4, 1 et 7, 2, 14 ; *Commentaire sur le Gorgias* 1, 2, 13-24 et 1, 3, 17 ; *Commentaire sur l'Alcibiade*, 5, 6).

[140] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, VIII, 3 (59, 13-17) : οὐ γὰρ νικώμενον ἐν ταῖς διαλέξεσιν ἐξημεροῦσθαι μᾶλλον ἔφασκεν, ἀλλὰ πρὸς τὴν δύναμιν τῆς ἀληθείας ἀντιβαίνοντα, ταῖς δὲ ἡδοναῖς καὶ τῷ φιλοσωμάτῳ κατακλώμενον ἀγριοῦσθαι, καὶ μισόλογόν τι ἅμα καὶ μισοφιλόσοφον ἀποτελεῖσθαι καὶ διαπράττεσθαι.

Chrysanthe, qui refusent tous deux de mettre toute leur énergie dans la digestion et l'accroissement physique, en lieu et place de l'activité philosophique, qui permet de se diriger vers le divin. Ainsi, pour Eunape, si Alypius était petit, c'est parce que « ce qui était assimilé ne produisait pas un accroissement en taille, étant dépensé au profit de ce qui en lui était plus divin », à savoir son âme et son intellect (ψυχὴ καὶ νοῦς)[141]. De même, les efforts de Chrysanthe sont tournés vers le divin, par opposition aux occupations qui intéressent habituellement les hommes et qui concernent les biens extérieurs d'une part, et la nourriture d'autre part :

> Lui qui attint une vieillesse avancée vécut sa vie entière sans s'occuper de rien d'autre de ce qui intéresse les hommes, si ce n'est d'un peu d'économie domestique, d'agriculture, ou des biens matériels qu'on acquiert de façon juste. En vérité, il supportait la pauvreté plus facilement que d'autres hommes la richesse : il se contentait de n'importe quelle nourriture qui se présentait, ne mangeant jamais de porc et le moins souvent possible des autres viandes, mais s'appliquant avec la plus grande énergie à rendre un culte à la divinité[142].

Ce passage montre à quel point Chrysanthe se contente du nécessaire, que ce soit au niveau des biens matériels, ou de la nourriture. La mention de la viande de porc et des autres viandes fait écho au végétarisme modéré de Proclus[143], et se justifie ici par l'énergie requise par la digestion de ce type de nourriture[144]. Chrysanthe préfère ainsi rendre un culte à la divinité (τὸ θεῖον θεραπεύων) et diminue de ce fait la quantité de viande de son alimentation, en en mangeant le moins souvent possible (ἐλάχιστα).

---

[141] *Ibid.*, V, 26 (16, 9-10) : οὕτω τὸ φθειρόμενον οὐκ ἐπέδωκεν εἰς μέγεθος, δαπανηθὲν εἰς τὸ θεοειδέστερον.

[142] *IBid.*, XXIII, 29 (101, 9-16) : Εἰς μακρὸν δὲ γῆρας ἀφικόμενος, τὸν πάντα διετέλεσε βίον οὐδενὸς τῶν κατ' ἀνθρώπους ἑτέρου φροντίσας <ἢ> οἰκονομίας τινός, ἢ γεωργίας, ἢ χρημάτων ὅσα δικαίως παραγίνεται. Ἀλλὰ πενίαν μὲν ἔφερε ῥᾷον ἢ πλοῦτον ἕτεροι, διαίτῃ δὲ τῇ παραπεσούσῃ προσεκέχρητο, τῶν μὲν ὑείων οὐδέποτε, τῶν ἄλλων κρεῶν ἐλάχιστα γευόμενος, τὸ δὲ θεῖον θεραπεύων συντονώτατα.

[143] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 12, 19-27 : Plutarque d'Athènes ne recommandait pas à son élève, Proclus, de s'abstenir complètement de viande, afin de ne pas entraver son activité intellectuelle par une faiblesse physique liée à l'abstinence totale de viande ; Marinus évoque également l'abstinence partielle de viande de Proclus dans la suite de sa biographie, précisant que Proclus s'abstenait « le plus souvent » de viande (19, 4-7).

[144] Sur l'abstinence de la viande de porc, qui pourrait s'expliquer par des raisons religieuses, voir R. Goulet, « Notes complémentaires », dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, vol. 2, *op. cit*, Page 101, note 2, p. 283. Cette justification d'une alimentation frugale pourrait également s'expliquer par les connaissances médicales d'Eunape de Sardes, et sa connaissance de la diététique comme partie de l'art médical. Sur l'importance de la médecine, voir, plus bas, p. 436-ss.

Dans le cas de Chrysanthe et d'Alypius, le philosophe adapte son alimentation en fonction de son but, à savoir se tourner vers le divin. Le soin du corps, y compris ce qui concerne les besoins fondamentaux, est toujours secondaire par rapport au soin de l'âme et l'assimilation au divin. Là encore, le parallèle avec Plotin, Porphyre et Jamblique est frappant. Le détachement du corps est étroitement lié au devenir de l'âme et à un but plus élevé qui justifie modération et abstinence, selon les cas. On note toutefois une certaine gradation dans le détachement du corps : tandis que l'exemple de Chrysanthe, qui fait un usage modéré de la nourriture et des biens extérieurs, se contentant du nécessaire, témoigne d'un rapport prudent au corps (à l'image de Plotin, notamment, mais aussi de Pythagore et des pythagoriciens), l'exemple d'Alypius, quant à lui, frappe par sa radicalité, le corps étant totalement déconsidéré au profit de l'âme et de l'activité intellective. Dans les deux cas, néanmoins, le choix de vie philosophique s'oppose à l'amour du corps, du plaisir et des richesses, et prône le détachement du corps et des biens extérieurs.

3.1.4 Marinus, Proclus ou sur le bonheur

Dans la biographie de Proclus, Marinus rappelle également le but de la philosophie néoplatonicienne (contemplation de l'âme purifiée et assimilation au divin)[145], ainsi que le rôle des vertus purificatrices (séparation de l'âme)[146]. On retrouve parmi les occupations associées à la purification de l'âme certaines pratiques d'ascèse et de contrôle de soi déjà mentionnées, et qui sont également présentes chez Proclus[147]. Mais à celles-ci s'ajoutent un certain nombre de pratiques rituelles, sur lesquelles nous allons à présent insister.

3.1.4.1 Ascèse et contrôle de soi

Marinus, tout comme Porphyre, Jamblique, Eunape de Sardes et Damascius, met l'accent sur les occupations de Proclus liées au détachement du corps et à la prudence vis-à-vis du monde sensible. Le chapitre de son éloge consacré aux vertus purificatrices de Proclus présente ainsi un certain nombre de pratiques d'ascèse et de contrôle de soi :

---

[145] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 24, 9-11. Dans ce chapitre, Marinus décrit l'une des quatre vertus contemplatives de Proclus, à savoir la vertu de justice, qui correspond à la tâche propre (οἰκειοπραγίᾳ) de l'âme rationnelle (τῆς λογικῆς ψυχῆς) : « Or, ce qui est propre à cette âme, c'est précisément de tourner son activité vers l'intellect et vers dieu. Cela, le philosophe l'a fait à un degré éminent ». οἰκεῖον δὲ αὐτῇ οὐδὲν ἕτερον ἢ τὸ πρὸς νοῦν καὶ θεὸν ἐνεργεῖν. Ὅπερ καὶ διαφερόντως ὁ φιλόσοφος ἔπραττε.
[146] *Ibid.*, 18, 11-34.
[147] *Ibid.*, 19, 1-7.

> Quant au plaisir qui accompagne nécessairement le manger et le boire, il n'en usait que pour se débarrasser des tourments [de la faim et de la soif], pour ne pas être tracassé par eux. De fait, il ne s'alimentait que fort peu. Le plus souvent, il s'abstenait de la chair des êtres animés, et si jamais quelque occasion impérieuse l'appelait à en manger, il ne faisait qu'y goûter, et cela seulement pour observer le rite[148].

L'ascèse de Proclus se caractérise par un régime alimentaire très frugal, la plupart du temps végétarien, et entrecoupé de nombreux jeûnes. Il se contente de satisfaire les besoins corporels nécessaires (τὰς ἀναγκαίας ἡδονὰς), dans le but de ne pas être tracassé par les tourments liés à la faim et à la soif (ἵνα μὴ ἐνοχλοῖτο ὑπ' αὐτῶν). Le soin du corps est minimal, et a pour objectif de ne pas avoir à s'en soucier davantage. Ce passage montre également l'importance accordée aux rites, en particulier la pratique des sacrifices d'animaux, auxquels Proclus semble avoir participé et qu'il respecte impérieusement (ἰσχυρότερος). L'abstinence de la chair des êtres animés (τὴν τῶν ἐμψύχων ἀποχὴν ἠσπάζετο), sans doute d'origine pythagoricienne, peut ainsi avoir quelques exceptions, en conformité avec la pensée de Pythagore. La suite du texte, que nous n'avons pas cité, décrit les différents rites de purification auxquels Proclus participait, rites incluant jeûnes et privations corporelles, et montrant clairement le lien entre pratiques alimentaires et purification de l'âme[149].

3.1.4.2 Une double purification, philosophique et théurgique

Marinus conclut sa présentation des vertus purifiatrices par un rappel de la double voie permettant de régler ce qui concerne l'abstinence (τὰ τῆς ἐγκρατείας) :

> Voilà donc comment il avait réglé ce qui concerne l'abstinence par des purifications et des rites religieux[150].

---

[148] *Ibid.*, 19, 1-7 : Τὰς δὲ ἀπὸ σίτων καὶ ποτῶν ἀναγκαίας ἡδονὰς ἀπαλλαγὰς πόνων ἐποιεῖτο, 'ἵνα μὴ ἐνοχλοῖτο ὑπ' αὐτῶν· βραχέα γὰρ τούτων προσεφέρετο. τὰ πολλὰ δὲ τὴν τῶν ἐμψύχων ἀποχὴν ἠσπάζετο· εἰ δέ ποτε καιρός τις ἰσχυρότερος ἐπὶ τὴν τούτων χρῆσιν ἐκάλει, μόνον ἀπεγεύετο, καὶ τοῦτο ὁσίας χάριν.
[149] *Ibid.*, 19, 7-30.
[150] *Ibid.*, 19, 31-20, 1 : Καὶ οὕτω μὲν αὐτῷ καθαρτικῶς καὶ ἱεροπρεπῶς παρεσκεύαστο τὰ τῆς ἐγκρατείας.

Marinus met en exergue, ici, la double purification, philosophique et rituelle, entreprise par Proclus : d'un côté, les purifications (καθαρτικῶς), qui passent par des pratiques ascétiques que nous venons de détailler ; de l'autre, les rites religieux (ἱεροπρεπῶς), que nous allons maintenant présenter plus en détail en revenant au début du chapitre sur les vertus purificatrices de Proclus.

Marinus débute le chapitre consacré aux vertus purificatrices de Proclus en rappelant la dimension purificatrice des vertus politiques, avant d'insister sur la double purification, philosophique et rituelle, à laquelle Proclus s'est soumis au cours de sa vie philosophique :

> Sans doute, les vertus politiques sont, elles aussi, des sortes de purification : elles ornent ceux qui les possèdent, alors qu'ils sont encore ici-bas, et les rendent meilleurs, en limitant et modérant les mouvements de la colère et du désir et, d'une manière générale, les passions, et en éliminant les opinions fausses, mais les vertus purificatrices qui les dépassent, séparent et délivrent entièrement des poids de la génération lourds comme du plomb, et procurent une fuite d'ici-bas que rien ne peut arrêter[151].

Dans ce passage, Marinus fait la transition entre la présentation des vertus politiques (αἱ πολιτικαὶ) et la présentation des vertus purificatrices de Proclus, qui dépassent les premières (αἱ δέ γε ὑπὲρ ταύτας καθαρτικαὶ). Proclus, comme annoncé par Marinus au début de son éloge, suit ainsi l'échelle des vertus néoplatoniciennes, passant de l'une à l'autre en insistant sur les occupations que Proclus a mises en pratique tout au long de sa vie pour chaque degré de vertus. Ici, Marinus insiste sur la dimension purificatrice des vertus politiques, qui peuvent dès lors être considérées comme une préparation au degré de vertu suivant. Marinus admet en effet que l'élimination des opinions fausses (ψευδεῖς δόξας ἀφαιροῦσαι) et la maîtrise des passions (τὰ πάθη), que ce soit la colère ou le désir (τούς τε θυμοὺς καὶ τὰς ἐπιθυμίας), sont des sortes de purification (καθάρσεις τινές εἰσιν)[152].

---

[151] *Ibid.*, 18, 11-20 : ἐπεὶ καὶ αἱ πολιτικαὶ καθάρσεις τινές εἰσιν, αἳ καὶ ὄντας ἔτι τοὺς ἔχοντας ἐνταῦθα κατακοσμοῦσι καὶ ἀμείνους ποιοῦσιν, ὁρίζουσαι καὶ μετροῦσαι τούς τε θυμοὺς καὶ τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὅλως τὰ πάθη καὶ ψευδεῖς δόξας ἀφαιροῦσαι· αἱ δέ γε ὑπὲρ ταύτας καθαρτικαὶ πάντῃ χωρίζουσι καὶ ἀπολύουσι τῶν τῆς γενέσεως ὄντως μολυβδίδων καὶ φυγὴν τῶν ἐντεῦθεν ἀκώλυτον ἀπεργάζονται.

[152] Sur la distinction entre les vertus politiques, qui visent la maîtrise des passions et donc la *metriopatheia* d'inspiration aristotélicienne, et les vertus purificatrices, qui visent l'impassibilité de l'âme ou *apatheia*, d'inspiration stoïcienne, voir L. Brisson, « La doctrine des degrés de vertus chez les Néoplatoniciens. Une analyse de la *Sentence* 32 de Porphyre, de ses antécédents et de ses conséquences », *art. cit.*, p. 277-281.

La suite du texte précise, toutefois, en quoi les vertus purificatrices sont plus hautes que les vertus politiques : ces vertus permettent en effet à l'âme de se séparer et de se délivrer complètement (πάντῃ χωρίζουσι καὶ ἀπολύουσι) de l'emprise du corps, ce que les vertus politiques, à travers la maîtrise de soi et le contrôle des désirs, ne permettait de faire qu'en partie. Dans ce passage, le corps est donc clairement considéré comme un obstacle dont l'âme doit se détacher. On retrouve notamment le thème de la fuite d'ici-bas (φυγὴν τῶν ἐντεῦθεν) qui précède nécessairement l'ascension de l'âme vers les réalités intelligibles.

> Or, ces vertus-là, le philosophe les a pratiquées, elles aussi, pendant toute la durée de sa vie consacrée à la philosophie, non seulement en enseignant admirablement quelles elles sont et comment l'homme les acquiert, mais surtout en vivant en conformité avec elles et en accomplissant en chaque occasion les actes qui permettent à l'âme de se séparer : nuit et jour, il se livrait à des rites apotropaïques, à des ablutions et à d'autres pratiques de purification, soit Orphiques, soit Chaldaïques, et chaque mois il entrait sans hésiter dans la mer, quelquefois même deux ou trois fois le même mois ; non seulement il persévéra dans ces pratiques tant qu'il fut dans la force de l'âge, mais lors même qu'il était déjà au couchant de sa vie, il continua sans interruption ces sortes d'habitudes, comme s'il s'était agi de prescriptions[153].

Marinus rappelle ici dans un premier temps la dimension pratique du mode de vie philosophique de Proclus. En effet, l'ensemble de sa vie philosophique (παρὰ πάντα τὸν ἐν φιλοσοφίᾳ βίον) est caractérisé par la pratique des vertus purificatrices. Plus précisément, le philosophe doit conformer ses actions aux vertus purificatrices (ζῶν μάλιστα κατ' αὐτὰς). Les différentes expressions utilisées au début de ce paragraphe confirment la dimension existentielle de l'activité philosophique : le philosophe met ainsi en pratique les occupations caractéristiques de ce choix de vie en chaque occasion (ταῦτα πράττων ἑκάστοτε). Marinus rappelle également ici la double dimension, théorique et pratique, du mode de vie philosophique, dès lors que

[153] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 18, 21-34 : Ἃς δὴ καὶ αὐτὰς ὁ φιλόσοφος ἐπετήδευσε παρὰ πάντα τὸν ἐν φιλοσοφίᾳ βίον, ἔν τε τοῖς λόγοις καλῶς ἐκδιδάσκων τίνες τέ εἰσι καὶ ὅπως τῷ ἀνθρώπῳ παραγίγνονται καὶ αὐταί, καὶ ζῶν μάλιστα κατ' αὐτὰς καὶ ταῦτα πράττων ἑκάστοτε, ἀφ' ὧν τὸ χωρίζεσθαι συμβαίνει τῇ ψυχῇ, νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν ἀποτροπαῖς καὶ περιρραντηρίοις καὶ τοῖς ἄλλοις καθαρμοῖς χρώμενος, ὁτὲ μὲν Ὀρφικοῖς, ὁτὲ δὲ Χαλδαϊκοῖς, ἐπὶ θάλαττάν τε ἀόκνως ἑκάστου μηνὸς κατιών, ἔσθ' ὅτε δὲ δὶς ἢ καὶ τρὶς τοῦ αὐτοῦ, καὶ ταῦτα οὐ μόνον ἀκμαζούσης αὐτῷ τῆς ἡλικίας διεκαρτέρει, ἀλλὰ καὶ αὐταῖς δὲ ἤδη ταῖς δυσμαῖς τοῦ βίου προσομιλῶν, ἀπαραλείπτως τὰ τοιαῦτα ἔθη ὡς νόμιμά τινα ἐξεπλήρου.

l'enseignement (ἐκδιδάσκων) et la pratique des vertus purificatrices (ζῶν μάλιστα κατ' αὐτὰς) font ensemble partie du quotidien du philosophe.

Finalement, l'extrait précise comment mettre en œuvre la purification de l'âme en présentant les deux types d'actes permettant à l'âme de se séparer (ἀφ' ὧν τὸ χωρίζεσθαι συμβαίνει τῇ ψυχῇ). En effet, on retrouve chez Proclus deux modes de purification : une purification philosophique, caractérisée par la maîtrise de soi et l'ascèse, et une purification rituelle ou théurgique, liée aux traditions et aux pratiques religieuses intégrées au néoplatonisme à partir de Jamblique [154]. Les rites de purification présentés ici par Marinus sont le reflet de ces traditions religieuses, que celles-ci soient orphiques ou chaldaïques (ὁτὲ μὲν Ὀρφικοῖς, ὁτὲ δὲ Χαλδαϊκοῖς)[155]. En outre, ces rites de purification (τοῖς ἄλλοις καθαρμοῖς χρώμενος) ne sont pas seulement occasionnels, puisque Proclus les met en œuvre nuit et jour (νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν), expression marquant la répétition quotidienne des rites apotropaïques et des ablutions (ἀποτροπαῖς καὶ περιρραντηρίοις). Il en est de même pour les bains de mer, extrêmement rares à cette époque, et que Proclus réalisait chaque mois (ἑκάστου μηνὸς) au moins une fois, si ce n'est davantage.

---

[154] Sur la voie philosophique et théurgique comme double moyen de se libérer de la condition humaine incarnée, de connaître les essences intelligibles et de s'unir aux dieux, voir Jamblique, *Réponse à Porpyhre*, p. 215-217 : « La première voie qui mène au bonheur, qui conduit à la plénitude intellective de l'union des âmes avec Dieu (<ἡ> πρώτη τῆς εὐδαιμονίας ὁδός, νοεραν ἔχουσα τῆς θείας ἑνώσεως ἀποπλήρωσιν τῶν ψυχῶν) » désigne la voie philosophique, déjà présente chez Plotin et défendue par Porphyre : elle consiste à s'unir avec le divin (ἡ μὲν οὖν τῷ θείῳ σύνεστιν) par la connaissance des dieux (ἢ τῶν θεῶν γνῶσις). « La seconde, don hiératique et théurgique du bonheur » (ἡ δ' ἱερατικὴ καὶ θεουργικὴ τῆς εὐδαιμονίας δόσις), désigne la voie théurgique, qui conduit, pour Jamblique, contre Porphyre, au terme de la remontée de l'âme : elle apporte la pureté de l'âme (ἁγνείαν τῆς ψυχῆς) ; elle prépare la pensée discursive à la participation au Bien et à sa vision (κατάρτυσιν τῆς διανοίας εἰς μετουσίαν καὶ θέαν τοῦ ἀγαθοῦ) ; elle provoque l'union aux dieux (πρὸς τοὺς τῶν ἀγαθῶν δοτῆρας θεοὺς ἕνωσιν) et, finalement, elle mène l'âme du théurge dans le dieu démiurge universel (ἐν ὅλῳ τῷ δημιουργικῷ θεῷ τὴν ψυχὴν ἐντίθησιν), terme de la remontée accomplie selon l'art hiératique des Egyptiens (τέλος ἐστὶ τῆς παρ' Αἰγυπτίοις ἱερατικῆς ἀναγωγῆς).

[155] Sur la place de la théurgie dans la philosophie de Proclus, voir A.-J. Festugière, « Proclus et la religion traditionnelle », *Mélanges Piganiol*, vol. 3, Paris, S.E.V.P.E.N., 1966, p. 1581-1590 [repris dans *Etudes de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 575-584] ; A.-J. Festugière, « Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus », *Studi di storia religiosa della tarda antichità*, Messine, 1968, p. 7-18 [repris dans *Etudes de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 585-596] ; A. Sheppard, « Proclus' Attitude to Theurgy », *The Classical Quarterly*, 1982, vol. 32, n° 1, p. 212-224 (sur la biographie de Proclus par Marinus comme témoin de l'usage par Proclus des rites théurgiques, voir en particulier p. 222-223.) ; R. Van den Berg, « Theurgy in the Context of Proclus' Philosophy », dans P. d'Hoine et M. Martijn (eds.), *All from One. A Guide to Proclus*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 223-239 ; J. Dillon, « The Religion of the Last Hellenes », dans J. Scheid et C. Bonnet (eds.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 2007, p. 117-138.

La fin du passage confirme la régularité de la pratique des rites de purification dans la vie de Proclus, puisqu'il continua sans interruption (ἀπαραλείπτως ἐξεπλήρου) ces pratiques jusqu'à un âge avancé, transformant ces pratiques en habitudes (ἔθη), voire en prescriptions (νόμιμά). Ces deux termes confirment le caractère habituel de ces occupations, et le lien étroit qui existe, dans l'usage philosophique de ce terme, entre les occupations, les lois, et les prescriptions morales[156]. On peut noter, enfin, que le passage d'un niveau de vertu à l'autre n'implique pas l'arrêt de la pratique des vertus précédentes. Ainsi, malgré la pratique des vertus contemplatives, vertus plus hautes encore, Proclus ne cesse de pratiquer les vertus purificatrices.

3.1.4.3 Proclus face à la douleur physique

Dans son éloge de Proclus, Marinus ajoute aux rituels de purification déjà mentionnés la récitation d'hymnes, qui permet à Proclus de calmer les passions de l'âme telles que la douleur, la colère et la sensualité, tenant en ce sens un rôle identique à celui de la musique chez Pythagore[157] :

> Voilà donc comment il avait réglé ce qui concerne l'abstinence par des purifications et des rites religieux. Quant aux douleurs, il les éliminait [par la pensée] ou, si jamais elles survenaient à l'improviste, il les supportait tranquillement et les diminuait en ne laissant pas <la> partie la meilleure en lui s'y associer. Quant au courage dont faisait preuve son âme contre ces douleurs, c'est ce qu'a bien montré sa dernière maladie. En effet, bien qu'il fût terrassé par cette maladie et accablé de souffrances, il n'en cherchait pas moins à repousser les douleurs. A chaque accès, il nous priait de réciter des hymnes et, tandis que nous les récitions, il se faisait en lui un total apaisement de ses souffrances, une totale ataraxie. […] Et ce n'est pas seulement eu égard aux souffrances corporelles qu'il restait ainsi impassible, mais plus encore eu égard aux événements extérieurs qui produisent des calamités et à ceux qui semblent se produire contre toute attente[158].

---

[156] Sur ce point, voir notre premier chapitre, consacré à l'histoire du terme *epitêdeumata* et ses différents usages philosophiques.

[157] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 68 (passage cité et commenté plus haut, p. 382-ss).

[158] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 19, 31-20, 11 et 20, 17-20 : Καὶ οὕτω μὲν αὐτῷ καθαρτικῶς καὶ ἱεροπρεπῶς παρεσκεύαστο τὰ τῆς ἐγκρατείας. Τὰς δὲ ἀλγηδόνας ἀφῄρει ἢ καὶ προσπιπτούσας ποτὲ πράως ἔφερε καὶ ἐλάττους ἐποίει τὸ μὴ <τὸ> ἄριστον ἐν αὐτῷ συμπάσχειν. Τὸ δὲ πρὸς ταύτας αὐτοῦ τῆς ψυχῆς παράστημα ἱκανῶς ἐδήλωσε καὶ ἡ τελευταία νόσος. Πιεζόμενος γὰρ ὑπὸ ταύτης καὶ περιωδυνίαις συνεχόμενος ἐκκρούειν ἐπειρᾶτο τὰς ἀλγηδόνας. Παρεκελεύετο οὖν ἡμῖν ἑκάστοτε ὕμνους λέγειν καί, λεγομένων τῶν ὕμνων, πᾶσα εἰρήνη τῶν παθῶν ἐγίγνετο καὶ ἀταραξία. […] Καὶ οὐχὶ

Marinus consacre toute une partie de sa présentation des vertus purificatrices de Proclus à sa capacité de supporter tranquillement (πράως ἔφερε), à diminuer (ἐλάττους ἐποίει), voire même à supprimer (ἀφῄρει) les douleurs physiques (τὰς ἀλγηδόνας). La question des douleurs physiques est particulièrement importante car elle peut être un frein à l'activité philosophique. Comme le précise ici Marinus, la douleur physique peut être un obstacle à la tranquillité de l'âme (ἀταραξία) ou à l'impassibilité du philosophe (ἀπαθῶς), disposition pourtant nécessaire à la recherche de la vérité[159]. Il est possible, en effet, d'établir un parallèle entre les plaisirs du corps et les douleurs physiques, qui sont deux sources d'égarement pour l'âme qui souhaite se tourner vers le divin, double source d'attachement de l'âme au corps. L'expérience ordinaire de la douleur nous rappelle régulièrement à quel point il est difficile de tourner son attention vers autre chose lorsque celle-ci survient. C'est cela, pourtant, que Proclus parvient à faire en fin de vie, et ceci par deux moyens.

Premièrement, Proclus parvient, par un effort psychologique, à supprimer la douleur, en ne laissant pas son âme, la meilleure partie de lui-même (<τὸ> ἄριστον ἐν αὐτῷ), s'y associer (συμπάσχειν). L'attitude courageuse de son âme (τὸ αὐτοῦ τῆς ψυχῆς παράστημα) en fin de vie confirme pour Marinus cette capacité de Proclus à repousser les douleurs (ἐκκρούειν τὰς ἀλγηδόνας). Le premier moyen employé par Proclus pour supporter la douleur est donc lié à l'attitude de Proclus lui-même, à sa disposition vertueuse, et en particulier à son courage et sa force d'âme. C'est ainsi que le philosophe, bien qu'accablé de souffrances (περιωδυνίαις συνεχόμενος), parvient par lui-même à supporter les douleurs physiques. Ce premier moyen de supporter la douleur suppose la pratique des vertus philosophiques, acquises au prix de nombreux efforts et à la suite de nombreux exercices pratiqués tout au long de sa vie, comme on vient de le voir.

Un deuxième moyen de supporter les souffrances et de supprimer totalement les douleurs physiques est introduit ensuite par Marinus : la récitation d'hymnes (ὕμνους λέγειν)[160]. A travers cette occupation, Proclus parvenait à apaiser toutes ses souffrances (πᾶσα εἰρήνη τῶν

πρὸς μόνα τὰ σωματικὰ πάθη οὕτως ἀπαθῶς διέκειτο, ἀλλ' ἔτι μειζόνως καὶ πρὸς τὰ ἔξωθεν περιστατικῶς ἐπισυμβαίνοντα καὶ τὰ δοκοῦντα παραλόγως γίγνεσθαι […].

[159] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, VIII, 3 (59, 13-17), citation commentée plus haut.

[160] Sur la fonction anagogique des hymnes de Proclus, et le lien étroit entre récitation d'hymnes et théurgie, voir R. M. Van den Berg, *Proclus' Hymns : Essays, Translations, Commentary*, Leiden, Brill, 2001, p. 66–111. Les hymnes recèlent en eux-mêmes une fonction théurgique, dont la conséquence est l'*apatheia*.

παθῶν) et à atteindre l'ataraxie (ἀταραξία), c'est-à-dire une totale absence de troubles. Cette impassibilité de l'âme (ἀπαθῶς) que Proclus parvient à trouver à l'écoute des hymnes que lui récitent ses élèves correspond à l'état de l'âme purifiée du sage[161]. Marinus conclut ce passage en précisant que cette impassibilité du philosophe s'exprime non seulement vis-à-vis des souffrances corporelles (τὰ σωματικὰ πάθη), mais aussi vis-à-vis des événements extérieurs (τὰ ἔξωθεν), c'est-à-dire face aux aléas de la Fortune. L'ensemble du passage met en valeur la capacité de Proclus à supporter des douleurs et autres épreuves imposées par les circonstances de la vie dans le monde sensible. Il dépeint ainsi la figure idéale du sage, dont l'impassibilité de l'âme, résultat de la double purification, philosophique et rituelle, de l'âme, le rend invulnérable aux souffrances du corps et aux aléas de la Fortune[162].

3.1.4.4 Le but de la purification

Marinus conclut la section de son éloge consacrée aux vertus purificatrices de Proclus en rappelant le but de cette purification de l'âme, c'est-à-dire la séparation de l'âme et du corps, qui lui permettra, par la suite, de se tourner vers l'intelligible et d'atteindre les vertus contemplatives, c'est-à-dire le degré supérieur de l'échelle néoplatonicienne des vertus :

> Ainsi en se recueillant loin de tout et en se rassemblant sur elle-même, l'âme de cet homme bienheureux s'était presque séparée de son corps, bien qu'elle fût encore en apparence retenue par lui[163].

Ce passage décrit l'état de l'âme séparée du corps (ἀφίστατο σχεδὸν τοῦ σώματος), c'est-à-dire l'état de l'homme bienheureux (τοῦ μακαρίου ἀνδρὸς), qui a mis en œuvre la purification de l'âme. Cette purification de l'âme passe notamment par un détachement de tout ce qui est extérieur à soi (ἐκ πάντων ἑαυτὴν συνάγουσα)[164], ou, pour le dire autrement, par un retour sur soi (ἀθροίζουσα πρὸς ἑαυτήν) qui va de pair avec un détachement du corps et des éléments

---

[161] Sur l'impassibilité du sage chez Plotin face aux maux, y compris la souffrance, voir Plotin, *Ennéades* I 4 [46], en particulier le chapitre 13 consacré à l'attitude du sage face à la souffrance.
[162] Ici, la description du philosophe néoplatonicien fait largement écho à la figure du sage stoïcien. Sur l'impassibilité du sage stoïcien vis-à-vis des aléas de la Fortune, voir Sénèque, *De providentia*.
[163] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 21, 1-4 : Καὶ οὕτως ἐκ πάντων ἑαυτὴν συνάγουσα καὶ ἀθροίζουσα πρὸς ἑαυτήν ἡ τοῦ μακαρίου ἀνδρὸς ψυχὴ ἀφίστατο σχεδὸν τοῦ σώματος, ἔτι ὑπ' αὐτοῦ κατέχεσθαι δοκοῦσα.
[164] L'expression ἑαυτὴν συνάγουσα est plotinienne : voir Plotin, *Ennéades* I 2 [19], 5, 6.

extérieurs[165]. Ces expressions, que l'on retrouve notamment chez Plotin, sont caractéristiques de l'âme qui, parvenue à se détacher du corps, peut contempler les réalités intelligibles. C'est cette prochaine étape de l'ascension de l'âme vers le divin que la suite du texte décrit :

> A partir de la classe purificatrice des vertus, Proclus s'éleva sans effort, docilement et comme s'il progressait selon les degrés d'une échelle télestique, vers les vertus plus grandes et plus hautes que les précédentes, en se laissant guider par son heureuse nature et son éducation scientifique. Complètement purifié désormais, dépassant le monde de la génération et méprisant les porteurs de thyrse qui s'y trouvent, il éprouvait une extase dionysiaque pour les premiers principes et contemplait face à face les visions réellement bienheureuses de Là-bas[166].

Ce passage rappelle encore une fois que les vertus purificatrices ne représentent qu'un des degrés de l'échelle télestique (βαθμόν τινα τελεστικὸν) sur laquelle le philosophe progresse (προκόπτων) et qui doit le conduire vers les vertus plus grandes et plus hautes (ἐπὶ τὰς μείζους καὶ ὑπὲρ ταύτας), en premier lieu les vertus contemplatives. Ces vertus permettent à l'âme désormais complètement purifiée (Ἤδη γὰρ κεκαθαρμένος) de diriger son regard vers les premiers principes (τὰ πρῶτα) et de contempler face à face (αὐτόπτης θεαμάτων) les réalités bienheureuses de Là-bas (τῶν ἐκεῖ μακαρίων ὄντως), c'est-à-dire les réalités intelligibles[167]. Ainsi, la purification n'est qu'une étape, qui permet de se séparer du corps et de s'en détourner (ὑπερορῶν). Ce terme, que l'on peut traduire par « mépriser », désigne non pas une focalisation sur le caractère négatif du corps et du monde sensible, mais une redirection du regard vers là-haut, comme l'exprime le préfixe ὑπερ-. Les vertus purificatrices permettent non seulement un détachement du corps, mais aussi et surtout un dépassement des réalités sensibles ou corporelles pour s'élever au niveau des réalités véritables, intelligibles ou divines.

---

[165] Sur le double mouvement de séparation du corps et de retour sur soi de l'âme, voir, là encore, *Ibid.,* I 2 [19], 5, 6-7.

[166] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 22, 1-9 : Ἐκ δὴ τῆς τοιαύτης ἰδέας τῶν ἀρετῶν ἀλύπως καὶ εὐηνίως καὶ οἱονεὶ κατὰ βαθμόν τινα τελεστικὸν προκόπτων, ἐπὶ τὰς μείζους καὶ ὑπὲρ ταύτας ἀνέτρεχε, φύσει τε δεξιᾷ καὶ ἀγωγῇ ἐπιστημονικῇ ποδηγετούμενος. Ἤδη γὰρ κεκαθαρμένος καὶ τῆς γενέσεως ὑπερανέχων καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ναρθηκοφόρων ὑπερορῶν, περὶ τὰ πρῶτα ἐβάκχευε καὶ αὐτόπτης ἐγίνετο τῶν ἐκεῖ μακαρίων ὄντως θεαμάτων […].

[167] L'expression est tirée de Platon, *Phèdre*, 247a4 et 250b7. Sur les citations de cette expression chez Plotin, Jamblique et Proclus, voir la note de H.-D. Saffrey et Ph. Segonds dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, note 2, p. 26.

Ce passage souligne également l'importance d'une nature favorable (φύσει δεξιᾷ) au mode de vie philosophique. Les qualités naturelles du philosophe, sur lesquelles Marinus insiste au début de son éloge[168], sont ici associées à l'éducation scientifique de Proclus (ἀγωγῇ ἐπιστημονικῇ), soulignant l'effort d'apprentissage également nécessaire à l'ascension de l'âme sur l'échelle des vertus. Comme Platon le soulignait également dans la *République*, les qualités naturelles des jeunes gens possédant un naturel philosophe ne suffisent pas, et les personnes bien nées ont besoin d'être éduquées[169]. C'est par l'éducation que les qualités naturelles vont pouvoir être mises à profit et dirigées vers la meilleure occupation : l'activité philosophique. Par opposition à cet effort d'apprentissage souligné par Platon, Marinus insiste particulièrement sur la facilité avec laquelle Proclus a parcouru ce cheminement philosophique, c'est-à-dire sans effort et docilement (ἀλύπως καὶ εὐηνίως), lui permettant de s'élever des vertus naturelles jusqu'à la pratique des vertus purificatrices et des vertus plus hautes.

3.1.5 Damascius, Histoire philosophique

Dans l'*Histoire philosophique*, écrite par Damascius, le corps, associé au monde de la génération (τὴν γένεσιν), est également représenté comme frein ou prison de l'âme[170], et on retrouve un mépris très fort des plaisirs corporels et parfois même du corps[171], dont le

---

[168] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 3, 8-5, 18. Parmi ces qualités naturelles, on trouve non seulement les qualités de l'âme, telle que la facilité à apprendre et à mémoriser, mais aussi les qualités corporelles, dont nous parlerons plus bas, p. 443-ss.

[169] Sur le naturel philosophe, voir Platon, *République*, V-VI, 471d-502c. Sur la nécessité d'éduquer les jeunes gens possédant un naturel philosophe afin d'en faire de bons gardiens, voir, par exemple, *Ibid.*, VI, 503b-504a.

[170] Sur le corps comme frein pour l'âme du philosophe Isidore, qui désire fuir le monde de la génération pour s'élever vers le divin, voir Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 15 (12A) : « Il demandait un moyen d'échapper au flux engloutissant du devenir » (ἀπαλλαγὴν ᾔτει τοῦ κατακλύζοντος ὀχετοῦ τῆς γενέσεως.), notre traduction ; fr. 75 (12B) : « Crachant sur le monde de la génération, Isidore gardait continuellement son âme tendue vers dieu. Et on ne le voyait ni ne l'entendait jamais parler, si ce n'est avec ces mêmes mots, sur ces mêmes sujets : la vertu et le vice. » (ὁ δὲ Ἰσίδωρος διαπτύων τὴν γένεσιν ἀεὶ πρὸς θεὸν ἐτέτατο τὴν ψυχήν. καὶ οὐδὲν ἦν ἰδεῖν ἢ ἀκοῦσαι φθεγγόμενον ἢ τὰ αὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν, {ἢ} περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας.), notre traduction ; fr. 12 (12C) : « Tout en décriant tous les sens, il décriait surtout celui du toucher en disant qu'il est en effet réellement d'origine terrestre, qu'il est rétif et qu'il entraîne l'âme dans le flux incessant du monde de la génération » (καταβοῶν δὲ τῶν αἰσθήσεων πασῶν, μᾶλλον τῶν ἄλλων τῆς ἁπτικῆς κατεβόα· εἶναι γὰρ αὐτὴν τῷ ὄντι χθονίαν καὶ ἀντίτυπον καὶ κατασπῶσαν τὴν ψυχὴν εἰς τὸν τῆς γενέσεως ἀέναον ὀχετόν). Sur le corps comme prison de l'âme incarnée de Proclus, à qui Isidore rend visite à Athènes, voir *Ibid.*, fr. 327 (125A) : « Il part vers Athènes et vers Proclus, qui était toujours retenu dans son corps. » (εἰς Ἀθήνας καὶ Πρόκλον ἀπαίρει ἔτι διακρατούμενον ἐν τῷ σώματι.), notre traduction.

[171] *Ibid.*, Epit. 167, fr. 33-34, fr. 39, fr. 41, fr. 287 (111). Voir aussi *Ibid.*, fr. 229 (95A) : « Il était convaincu, disait-il, que sa vie physique serait allongée par les bons soins de sa femme. Et il le disait, non pas, comme on pourrait le croire, en homme qui exprimait sa reconnaissance mais en homme qu'impatientait son séjour dans un corps et il la rendait responsable, dans la mesure des possibilités

philosophe doit se détacher ou se purifier. Le soin du corps, dans ce cadre, est réduit au strict nécessaire[172], et passe évidemment en seconde position derrière le soin de l'âme[173].

3.1.5.1 Alimentation

Cette infériorité du corporel sur l'âme se manifeste dans le mode de vie de certains philosophes dépeints par Damascius par une alimentation modérée[174], le plus souvent végétarienne[175] :

> Il avait choisi un régime de tempérance et de rigueur qui n'était de nature ni à lui faire tort par son insuffisance, ni à l'amollir par son excès, mais qui était équilibré et harmonieux et réellement réglé sur le mode Dorien de la Fortune[176].

---

humaines, de son trépas retardé. » (πεπεῖσθαι ἔλεγε πολυχρονιώτερόν οἱ γενέσθαι τὸν μετὰ τοῦ σώματος βίον διὰ τὴν δεξιότητα τῆς γυναικός. καὶ ταῦτα ἔλεγεν οὐ χάριν ὁμολογῶν, ὡς ἄν τῳ δόξειεν, ἀλλὰ δυσχεραίνων πρὸς τὴν ἐν σώματι διατριβήν, καὶ εἰς ἐκείνην ἀναφέρων, ὅσα γε εἰς ἄνθρωπον, τὴν τοῦ θανάτου ἀναβολήν).

[172] *Ibid.*, Epit. 17 (14) : « Ses aptitudes sensibles étaient normales et ne s'employaient que dans les limites nécessaires ; tels étaient non seulement ses sens mais aussi cette cire molle qu'est l'imagination : elle n'était pas, quant à la mémoire, supérieure à la moyenne ni non plus exempte de défaillances. On dirait, en effet, que la divinité avait voulu montrer qu'il était une âme plutôt qu'un couple composé d'une âme et d'un corps, et qu'elle n'avait pas voulu placer le dépôt de la sagesse dans le couple âme-corps, mais l'ériger dans l'âme elle-même toute seule. » (αἱ δέ γε αἰσθήσεις μετρίως αὐτῷ διέκειντο πρὸς μόνην ὑπηρετοῦσαι τὴν χρείαν, καὶ οὐχὶ αἱ αἰσθήσεις μόναι, ἀλλὰ καὶ τὸ κήρινον ἐκμαγεῖον, ἡ φαντασία, οὔτε πρὸς μνήμην τι τῶν πολλῶν διαφέρουσα καὶ τῆς λήθης οὐ τὸ παράπαν ἀπηλλαγμένη. καὶ γὰρ ἠβουλήθη αὐτὸν ὁ θεός, ὡς ἔοικε, ψυχὴν μᾶλλον ὄντα ἐπιδεῖξαι ἢ τὸ συναμφότερον μετὰ τοῦ σώματος, καὶ τὴν φιλοσοφίαν οὐ τῷ συναμφοτέρῳ ἐναποθεῖναι, ἀλλὰ αὐτῇ μόνῃ τῇ ψυχῇ ἐνιδρῦσαι.).

[173] *Ibid.*, Epit. 134, fr. 218, fr. 227 (89A) : dans ce passage, Damascius rapporte une anecdote selon laquelle Asclepius prescrit un remède similaire à Plutarque d'Athènes et à Domninus de Larissa en vue de les soigner de leurs maladies respectives, le remède consistant à manger du porc en grande quantité. Tandis que Plutarque d'Athènes refuse ce remède et en demande un autre à Asclepius, refusant très probablement d'agir en contradiction avec le régime végétarien associé au mode de vie philosophique, Domninus, quant à lui, se contente de suivre les indications d'Asclepius. Il est possible de voir, dans cette anecdote, l'une des raisons pour lesquelles Damascius juge, dans la phrase précédant le début de l'anecdote, que Domninus ne montrait pas, dans sa manière de vivre, la perfection associée au vrai philosophe. Sur le refus de certains remèdes par Plotin, similaire à celui de Plutarque d'Athènes, face à la maladie, en raison de son régime végétarien, voir plus haut (Porphyre, *Vie de Plotin*, 2, 3-5).

[174] Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 50, fr. 98 (42D). Voir aussi *Ibid.*, fr. 370 (151F) : « A mon avis du moins, sa vie ne fut pas vaine ; il ne mangeait pas la tête sur son assiette, comme la majorité des gens, se gavant et cherchant l'excès dans la conduite, mais il faisait l'effort et cherchait à connaître toute chose en prenant dieu pour guide. » (ὑβρίζειν et μαστεύων ὁ δὲ οὐ μάτην ἔζη, ὥς γε ἐμὲ κρίνειν, οὐδὲ μὴν ὡς οἱ πολλοὶ ἐς τραπέζας κεκυφέναι καὶ ἐμπίπλασθαι καὶ ὑβρίζειν σπεύδων, ἀλλὰ πλέον τι εἰδέναι καὶ σπεύδων καὶ μαστεύων ὑφ' ἡγεμόνι θεῷ.) Notre traduction.

[175] *Ibid.*, Epit. 134, fr. 218, fr. 227 (89A).

[176] *Ibid.*, Epit. 50 (42D) : καὶ τὴν τροφὴν ἐκληρώσατο μετρίαν τινὰ καὶ ἄθρυπτον, οὔτε κακουργοῦσαν διὰ πενίαν, οὔτε διὰ πλοῦτον βλακεύουσαν, ἀλλὰ μέσην καὶ μουσικήν, τὸν Δώριον τρόπον τῆς τύχης ὡς ἀληθῶς ἡρμοσμένην.

Dans ce passage, on remarque que le régime alimentaire (τὴν τροφὴν) du philosophe Olympe est équilibré et harmonieux (μέσην καὶ μουσικήν) en ce qu'il évite toute insuffisance (πενίαν) et tout excès (πλοῦτον). La tempérance et la rigueur (μετρίαν καὶ ἄθρυπτον) de ce régime ont pour but de ne pas troubler l'âme du philosophe, caractérisée par son harmonie. Dans cette perspective, le manque ou la surabondance de nourriture sont néfastes, et doivent être évités[177]. On voit à travers ce passage que l'ascèse, particulièrement présente dans la vie de Plotin et de Proclus, n'est pas l'unique voie prescrite par les philosophes néoplatoniciens pour purifier l'âme de son attachement au corps, et qu'elle peut même être un obstacle au mode de vie philosophique. Par opposition, la tempérance (μετρίαν) peut être privilégiée, permettant au philosophe de satisfaire ses besoins nécessaires et ainsi n'être pas troublé par le manque ni par l'excès[178]. Le refus des soins excessifs par Plotin et la maîtrise de soi recherchée par les philosophes pythagoriciens, ainsi que la simplicité de leur mode de vie, sont des exemples de cette modération qui permet de préserver l'âme de ses attaches corporelles sans nécessairement rejeter tout ce qui concerne le corps. La lecture des vies de philosophes de notre corpus montre ainsi la variété des attitudes possibles face au corps, et la gradation existante, d'un philosophe à l'autre, entre tempérance et maîtrise de soi d'une part, et ascèse volontaire et rejet du corps d'autre part. Dans les deux cas, un certain détachement du corps, lié à la purification de l'âme, demeure visible.

3.1.5.2 Sexualité

Le détachement, plus ou moins radical selon les philosophes, vis-à-vis du corps associé à la purification de l'âme se manifeste également par la chasteté[179]. Un grand nombre de

---

[177] Sur cette tempérance ou modération, en particulier dans le domaine de l'alimentation, voir aussi les passages suivants, cités plus haut : Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 34, 188 et 226 ; Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, XXIII, 29 (101, 9-16) ; Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 12, 19-27.

[178] Sur la simplicité et la frugalité de l'alimentation du philosophe, qui se contente du nécessaire, en lien avec l'abstinence de viande défendue par Porphyre, voir Porphyre, *De l'abstinence*, I, 49-54. Reprenant à cet endroit les arguments épicuriens en faveur d'un régime alimentaire simple, Porphyre insiste sur la seule satisfaction des besoins naturels, par opposition au luxe que représente la consommation de viande : « Un tel désir ne remonte pas à un déficit physique ni au manque d'un élément dont l'absence entraîne la dissolution du composé organique. Or les denrées les plus ordinaires suffisent à assurer la présence de ce dont la nature a nécessairement besoin » (*Ibid.*, I, 49, 3-4). Plus loin, il ajoute : « Les biens sans lesquels [notre nature] ne saurait se maintenir sont tout à fait réduits et peuvent facilement s'acquérir en toute justice, en toute tranquillité et en toute facilité » (*Ibid.*, I, 51, 7).

[179] Sur le plaisir sexuel, causé par la passion et n'engendrant qu'une union imparfaite (par opposition à l'unification provoquée par l'amour au niveau des dieux), voir Jamblique, *Réponse à Porphyre*, IV, 12.

philosophes refusent en effet tout acte sexuel, considéré comme impur[180]. C'est le cas de la philosophe Hypatie[181], mais aussi de Marinus[182] et de Sarapion, dont la vie ascétique et solitaire exprime de manière assez radicale la première attitude des philosophes néoplatoniciens face au corps :

> Son mépris pour les biens matériels était si grand qu'il ne possédait rien, si ce n'est deux ou trois livres, parmi lesquels les poèmes d'Orphée. Et son mépris pour les plaisirs corporels était tel que dès sa jeunesse, il n'accorda à son corps que le strict nécessaire et resta toute sa vie à l'abri des plaisirs charnels[183].

Dans ce passage, Sarapion se présente comme un véritable ascète, méprisant les biens extérieurs (κατεφρόνει χρημάτων) et les plaisirs corporels (ἡδονῶν τῶν περὶ τὸ σῶμα). Ce mépris à l'égard des biens extérieurs et des plaisirs corporels fait écho au mépris du monde de la génération que l'on retrouve de manière très forte chez différents philosophes néoplatoniciens[184]. Sarapion n'accorde à son corps que le strict nécessaire (τὰ ἀναγκαῖα). Dans cette perspective ascétique, les plaisirs charnels (ἀφροδισίων) ne font pas partie de ce qui est nécessaire et sont donc proscrits. Nous verrons avec l'exemple de Théosébius, que cette opinion

---

[180] Sur la critique de l'hédonisme d'Hilarius par Proclus, incompatible avec le mode de vie philosophique, voir Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 222-223 (91A).

[181] *Ibid.*, fr. 102 (43A, 43C). Dans cet épisode rapporté par Damascius, Hypatie, qui demeura vierge (διετέλει παρθένος), ramène à la raison l'un de ses étudiants, tombé amoureux d'elle, en lui mettant sous les yeux un linge destiné à éponger le flux menstruel des femmes, symbole de l'impureté liée à la naissance (τὸ σύμβολον τῆς ἀκαθάρτου γενέσεως). Elle conclut son échange avec le jeune étudiant en disant : « voilà ce que tu aimes, jeune homme, et ce n'est pas beau » ("τούτου μέντοι", φάναι, "ἐρᾷς, ὦ νεανίσκε, καλοῦ δὲ οὐδενός").

[182] *Ibid.*, fr. 238 (97B) : « Et il vécut jusqu'à sa mort sans contact avec un corps et il n'y eut personne, même parmi ses pires ennemis, pour lui intenter une accusation fondée sur de telles calomnies. » (καὶ διετέλεσεν ἄχρι θανάτου ἀμιγὴς παντὸς σώματος. οὐδ' ἔστιν ὅστις ἐσυκοφάντησεν αὐτὸν ἐπὶ τοιαύταις διαβολαῖς, οὐδὲ τῶν ἐχθίστων). Notre traduction.

[183] *Ibid.*, fr. 287 (111) : « Son mépris pour les biens matériels était si fort qu'il ne possédait absolument rien, à l'exception de deux ou trois livres, parmi lesquels la poésie d'Orphée. Et son mépris pour les plaisirs du corps était tel que, depuis sa plus tendre jeunesse, il offrait seulement à son corps les nécessités les plus simples, et demeura pur de tout plaisir sexuel durant toute sa vie. » ὃς οὕτω μὲν κατεφρόνει χρημάτων, ὥστε κεκτῆσθαι μηδοτιοῦν ἢ μόνα δύο ἢ τρία βιβλία, ὧν ἦν καὶ ἡ Ὀρφέως ποίησις· οὕτω δὲ ἡδονῶν τῶν περὶ τὸ σῶμα, ὥστε ἐξ ἀρχῆς εὐθὺς τὰ ἀναγκαῖα {καὶ} μόνα προσφέρειν τῷ σώματι, ἀφροδισίων δὲ ἄχραντον εἶναι διὰ βίου παντός. Notre traduction.

[184] Voir en particulier *Ibid.*, Epit. 167, fr. 33-34, fr. 39, fr. 41, fr. 287 (111) ; fr. 229 (95A) ; Epit. 50, fr. 98 (42D) ; fr. 370 (151F).

n'est pas partagée par l'ensemble des philosophes néoplatoniciens, et qu'il y a donc, comme dans le cas de la nourriture, une gradation dans le détachement vis-à-vis du corps[185].

Contrairement à Sarapion, dont l'ascétisme très strict lui interdit tout contact charnel, certains philosophes néoplatoniciens présentés par Damascius se marient et ont des enfants[186]. Dans le cadre du mariage, l'acte sexuel est donc autorisé, à condition d'être pratiqué en vue de la procréation[187]. L'exemple de Théosébius, et sa réaction face à l'infertilité de leur union confirme cela de manière très claire :

> Il épouse une femme pour qu'elle lui donne des enfants[188].
>
> Et Théosébius, le plus tempérant des hommes, avait accepté de vivre avec une femme pour en avoir des enfants. Comme sa femme et lui n'en avaient pas, Théosébius fit faire l'anneau de tempérance et il dit à sa femme : « Femme, autrefois, je t'ai donné un anneau destiné à sceller une union féconde en enfants. A présent, je t'offre celui-ci en gage de tempérance afin qu'il soit auprès de toi une sauvegarde constante pour la tempérance de notre vie ; cela si tu veux vivre avec moi une vie plus pure ; si non, il t'est loisible de me quitter pour un autre homme et je te marierai avec bienveillance et affection en ami qui marie une amie chère ». Et la femme en fut heureuse[189].

---

[185] Sur les différentes perspectives néoplatoniciennes vis-à-vis de la sexualité, voir J. M. Zamora Calvo, « The Status of Sexuality in Neoplatonism », *Graeco-Latina Brunensia*, vol. 25, n° 2, 2020, p. 163-177. Dans cet article, J. M. Zamora Calvo étudie plus particulièrement les passages des commentaires néoplatoniciens du *Banquet*, du *Phèdre* et de l'*Alcibiade* qui précisent les contours de la sexualité, en lien, notamment, avec la cosmologie néoplatonicienne. Les différentes interprétations de l'*eros* platonicien que l'on y trouve expliquent les différentes attitudes vis-à-vis de la sexualité visibles dans notre corpus.

[186] Voir Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 55 (46A) ; Epit. 59, fr. 110 (46E) ; fr. 230 (95B) ; fr. 232 (95C) ; Epit. 237 (95D) ; fr. 339 (130).

[187] Une autre justification apparaît chez Plotin, qui justifie la satisfaction des plaisirs charnels naturels en vue de la détente du corps, et non pour elle-même. Sur les règles entourant la satisfaction des plaisirs corporels, voir Plotin, *Ennéades* I 2 [19], 5, 1-20. Evoquant la colère, la crainte et le désir, Plotin distingue les sensations desquelles l'âme doit se détacher en vue de sa purification, et les sensations que l'âme peut éprouver, dans certaines limites. Pour le désir, que ce soit le désir du manger et du boire, ou le désir des plaisirs de l'amour, il s'agit de l'éprouver pour la détente du corps et non pour elle-même. Sur ces restrictions dans la satisfaction des plaisirs charnels, voir aussi la note 121 de J.-M. Flamand dans Plotin, *Traités 7-21*, Paris, Flammarion, 2003, p. 460. Sur la condamnation par Plotin du mariage comme moyen de combler ses désirs, voir Plotin, *Ennéades* IV 4 [28], 44, 5-16.

[188] Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 55 (46A) : γυναῖκα παιδοποιὸν ἄγεται.

[189] *Ibid.*, Epit. 59 (46E) : ὁ δὲ πάντων σωφρονέστατος Θεοσέβιος καὶ τὴν πρὸς γυναῖκα παιδοποιὸν ὁμιλίαν ἐδέξατο. ἐπεὶ δὲ παῖδας οὐκ ἐγεννάτην, κατασκευασάμενος ὁ Θεοσέβιος τὸν τῆς σωφροσύνης δακτύλιον, "ὦ γύναι", φησὶ τῇ γυναικί, "πάλαι μέν σοι ἐπιδέδωκα δακτύλιον ἁρμοστὴν παιδουργοῦ

Dès lors que sa femme ne lui donne pas d'enfants, le philosophe lui propose de vivre dans la tempérance (τῆς σώφρονος οἰκουρίας) et de préserver ainsi la pureté associée au mode de vie philosophique, c'est-à-dire une vie plus pure (τὸν καθαρώτερον τρόπον). On peut noter que cette tempérance n'est pas temporaire mais constante (ἀεὶ), et n'est pas incompatible avec la vie domestique en commun[190]. Pour Théosébius, l'acte sexuel n'est pas impur en tant que tel, à condition d'être subordonné à la procréation. S'il épouse une femme, en effet, c'est dans le but d'avoir des enfants (γυναῖκα παιδοποιὸν ἄγεται ; τὴν πρὸς γυναῖκα παιδοποιὸν ὁμιλίαν). Aux yeux de Damascius, la décision de Théosébius de vivre une vie de tempérance ou de chasteté avec sa femme fait de lui le plus tempérant des hommes (ὁ δὲ πάντων σωφρονέστατος). On voit donc, à travers l'exemple de Théosébius, que les relations sexuelles ne sont pas exclues du mode de vie philosophique, puisque le philosophe peut se marier et avoir des enfants. Néanmoins, celles-ci sont subordonnées à une fin plus grande, la procréation, et cette possibilité cesse dès lors que la procréation n'est plus possible[191].

La purification des plaisirs corporels, que ce soit à travers une ascèse rigoureuse, comme dans le cas de Sarapion, ou, de manière plus modérée, par un détachement des plaisirs corporels accompagné d'une maîtrise de soi et du contrôle des désirs, comme dans le cas de Théosébius, permet ainsi aux philosophes néoplatoniciens de se libérer de l'emprise trop forte du corps sur l'âme, et, toujours conjointement, de se tourner vers l'intelligible et le divin[192].

συμβιώσεως· τὰ νῦν δὲ τοῦτον ἐπιδίδωμί σοι σωφρονιστήν, ἐπίκουρόν σοι παρεσόμενον ἀεὶ τῆς σώφρονος οἰκουρίας, εἰ μὲν οὖν δυνήσῃ τε καὶ θελήσεις ἐμοὶ συμβιῶναι τὸν καθαρώτερον τρόπον· εἰ δὲ μή, ἔξεστιν ἀπαλάττεσθαι πρὸς ἕτερον, εὐμενῶς καὶ πράως ἐκδιδομένην παρὰ φίλου φίλην." ἡ δὲ ἠσμένισεν. Traduction de R. Henry modifiée : l'expression τὸν καθαρώτερον τρόπον est traduite par « une vie plus pure » au lieu de « une vie de pureté » ; L'espression τὸν τῆς σωφροσύνης δακτύλιον est traduit par « l'anneau de tempérance », de même que toutes les formes dérivées du terme σωφροσύνη.

[190] Il est intéressant, à ce propos, de noter la signification du terme οἰκουρίας, qui désigne la vie domestique, mais aussi, par extension, une vie retirée. Ici, cette vie caractérisée par la tempérance, Théosebius propose de la vivre avec sa femme.

[191] Sur l'importance grandissante du mariage à partir du stoïcisme impérial, et, dans ce cadre, la légitimité des relations sexuelles ayant pour objectif la procréation, voir M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 3, « Le souci de soi », Paris, Gallimard, 2013 [1ère édition 1984], p. 289-290. Sur la chasteté dans le cadre du mariage chrétien, voir saint Augustin, *De bono conjugali*. Sur ce texte, voir M. Goarzin, « Saint Augustin et le bonheur conjugal : recherche du plaisir et sanctification *Comment vivre au quotidien ?,* mis en ligne le 15 janvier 2019, consulté le 3 février 2020, URL : https://biospraktikos.hypotheses.org/4335.

[192] Pour Proclus, comme nous l'avons vu plus haut, il s'agit du rôle des vertus politiques et des vertus purificatrices. Sur la *metriopatheia*, d'inspiration aristotélicienne, visée par la pratique des vertus politiques ou civiques dans le néoplatonisme, et sur l'*apatheia*, d'inspiration stoïcienne, visée par la pratique des vertus purificatrices, voir L. Brisson, « La doctrine des degrés de vertus chez les Néoplatoniciens. Une analyse de la *Sentence* 32 de Porphyre, de ses antécédents et de ses conséquences », *art. cit*, p. 271-286. Plutôt que deux voies différentes, il s'agit plutôt de degrés de

3.1.6 Présence et absence des rituels de purification dans les textes biographiques néoplatoniciens

Notre présentation des occupations liées au détachement du corps et à la purification de l'âme a mis en évidence la forte présence de rites de purification dans le texte de Marinus. Avant de conclure cette présentation, il convient d'ouvrir ici une parenthèse et de s'arrêter sur la présence ou l'absence des rites de purifications dans l'ensemble de notre corpus, afin de montrer la diversité des moyens (philosophique et théurgique) de se détacher du corps et la préférence de certains philosophes pour l'un ou l'autre de ces moyens. Pour la présence des rites de purification dans *Proclus ou sur le bonheur*, nous renvoyons à notre présentation ce ceux-ci dans la sous-partie consacrée à la présence des occupations liées au détachement du corps dans l'éloge de Proclus.

3.1.6.1 Porphyre, *Vie de Plotin*

En ce qui concerne la *Vie de Plotin*, il n'est pas étonnant de ne pas trouver de rituels théurgiques liés à la purification de l'âme, puisque la théurgie apparaît dans le néoplatonisme à partir de Jamblique. Les pratiques rituelles sont très peu présentes dans la *Vie de Plotin*. Le rapport de Plotin aux pratiques rituelles et magiques est prudent, si ce n'est critique. Ainsi, bien qu'il refuse que l'on offre un sacrifice et que l'on tienne un banquet en son honneur le jour de son anniversaire, il n'omet pas de le faire en l'honneur de Socrate et Platon[193]. De même, il accepte, à la demande d'un ami, de participer à l'évocation de son démon par un prêtre égyptien[194]. Plotin refuse en revanche d'aller à certaines cérémonies et certains sacrifices[195], préférant diriger son regard vers son démon intérieur, et le divin en lui[196]. En outre, il ne croit pas aux horoscopes ni à l'astrologie[197]. L'activité contemplative est pour lui bien plus importante que les différentes pratiques rituelles ou sacrificielles de la religion traditionnelle[198].

---

purification différents vis-à-vis du corps. Tandis que les vertus civiques permettent la maîtrise du corps, et impose ainsi une certaine mesure aux passions, les vertus purificatrices permettent d'éradiquer ces passions et, de ce fait, de se tourner complètement vers l'intelligible. L'analyse de l'éloge de Proclus permet de clarifier cette distinction.

[193] Porphyre, *Vie de Plotin*, 2, 37-43.

[194] *Ibid.*, 10, 14-33.

[195] *Ibid.*, 10, 33-38.

[196] *Ibid.*, 10, 28-30 et 2, 23-34.

[197] *Ibid.*, 15, 21-26.

[198] Sur ce point, et l'analyse du chapitre 10 de la *Vie de Plotin*, voir L. Brisson, « Plotin et la magie », *art. cit.*, p. 465-475 ; W. E. Helleman, « Plotinus and Magic », *The International Journal of the Platonic Tradition*, vol. 4, 2010, p. 114-146. Sur le rapport de Plotin à la religion traditionnelle, voir A.

3.1.6.2 Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*

Dans le texte de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien*, on trouve en revanche de nombreuses références aux rites religieux[199]. Dès son plus jeune âge, Pythagore se distingue des autres par ses actes cultuels[200] ; sa formation religieuse se déroule auprès de prêtres égyptiens[201]. Pour Pythagore, le rapport aux dieux passe en effet par le culte des dieux[202], et les pratiques religieuses sont quotidiennes[203]. Deux pratiques, en particulier, sont explicitement liées à la purification de l'âme. La première est liée à l'orphisme, dont Pythagore avait connaissance et dont il était l'imitateur (ζηλωτὴν) : « Pythagore proclama aussi les purifications (τοὺς καθαρμοὺς) des Orphiques et ce que l'on appelle leurs initiations (τὰς λεγομένας), parce qu'il en avait la connaissance la plus précise[204]. » Deuxièmement, tout comme Proclus, Pythagore utilise les bains de mer pour se purifier au moyen d'aspersions (περιρραναμένου)[205].

3.1.6.3 Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*

Dans les *Vies de philosophes et de sophistes*, les pratiques rituelles sont également présentes. Si les cultes traditionnels sont peu représentés, les initiations mystériques sont bien plus importantes[206]. En ce qui concerne les rituels de purification proprement dit, elles n'apparaissent pas dans les pratiques religieuses décrites par Eunape[207]. La seule occurrence du processus de purification de l'âme en lien avec des rituels théurgiques apparaît en opposition à ceux-ci, pour désigner, par contraste, la purification par la raison (τοῦ λόγου κάθαρσιν)

Armstrong, « Life: Plotinus and the Religion and Superstition of His Time », dans A. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, p. 193-210.

[199] Sur la dimension religieuse du mode de vie pythagoricien, et la présentation de Pythagore comme un homme divin, voir C. Macris, « Pythagore, un maître de sagesse charismatique de la fin de la période archaïque », *art. cit.*, p. 243-289.

[200] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 10.

[201] *Ibid.*, 12 ; 14 ; 18-19.

[202] *Ibid.*, 137.

[203] *Ibid.*, 147.

[204] *Ibid.*, 151 : ἀγγέλλειν δὲ αὐτῶν τοὺς καθαρμοὺς καὶ τὰς λεγομένας τελετάς, τὴν ἀκριβεστάτην εἴδησιν αὐτῶν ἔχοντα.

[205] *Ibid.*, 178.

[206] R. Goulet, « Croyances et pratiques religieuses », dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, vol. 1, *op. cit.*, p. 335-376.

[207] R. Goulet, qui fait la liste de ces pratiques religieuses présentes dans les biographies écrites par Eunape, n'en fait pas mention non plus : *Ibid.*, p. 346-365.

défendue par Eusèbe de Myndes (purification que nous avons appelée philosophique)[208]. Sans qu'il soit fait mention explicitement d'une purification, deux épisodes de lévitation au cours de rituels théurgiques montrent néanmoins l'effet de ces rites sur le corps et non seulement sur l'âme, la légèreté du corps permettant également à l'âme de s'élever[209]. La biographie collective d'Eunape est particulièrement intéressante pour notre propos, car elle permet de se rendre compte de la diversité des points de vue vis-à-vis de la théurgie et de son utilisation possible dans le cadre de la purification de l'âme.

3.1.6.4 Damascius, *Histoire philosophique*

Dans l'*Histoire philosophique* de Damascius, enfin, le rapport des philosophes néoplatoniciens aux rites est encore plus contrasté, certains philosophes distinguant clairement la philosophie de la théurgie[210], se rapprochant ainsi davantage d'une vision plotinienne de l'union au divin à travers le mode de vie contemplatif[211], tandis que d'autres pratiquent les cultes et autres rituels

---

[208] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, VII, 25 (46, 11-13) : « Mais toi, n'admire aucun de ces prodiges, pas plus que je ne le fais moi-même, considérant comme une grande chose la purification assurée par la raison. » σὺ δὲ τούτων μηδὲν θαυμάσῃς, ὥσπερ οὐδὲ ἐγώ, τὴν διὰ τοῦ λόγου κάθαρσιν μέγα τι χρῆμα ὑπολαμβάνω<ν>.
Sur les réticences rationalistes minimisant la valeur de la théurgie au sein du néoplatonisme post-jambliquéen, voir R. Goulet, « Croyances et pratiques religieuses », dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, vol. 1, *op. cit.*, p. 365-367. Sur le caractère plotinien de la formule employée par Eusèbe de Myndes, τὴν διὰ τοῦ λόγου κάθαρσιν, voir E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1964, p. 288.
[209] Sur la lévitation d'Aidésius de Sardes, fils de Chrysanthe, voir Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, XXIII, 49 (105, 2-4). Sur la lévitation de Jamblique, voir *Ibid.*, V, 8 (13, 2-8).
[210] Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 3, fr. 3α (4A) ; Epit 132, fr. 213 (88A) ; fr. 215 (88B) ; fr. 212 (88C) ; Epit. 133 (88D) ; Epit. 227 (150). Dans ces passages, il est clairement dit que la philosophie n'a pas besoin des rites pour faire s'élever l'âme (4A Athanassiadi). Pour Damascius, philosophie et théurgie sont deux domaines séparés appartenant au philosophe et au prêtre (88A-D Athanassiadi). Sans condamner la théurgie, Damascius rappelle qu'il faut d'abord devenir des humains à part entière avant de devenir divins, ce que la philosophie permet de faire (150 Athanassiadi).
[211] *Ibid.*, Epit. 38 (36A) : dans ce passage, Damascius nous rapporte qu'Isidore ne souhaitait pas rendre un culte aux statues, mais préférait se rapprocher du divin en lui, faisant ainsi écho à la dernière parole de Plotin rapportée par Porphyre dans la *Vie de Plotin*, 26-27. Sur cette idée du divin en nous, voir aussi Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 180 (78A) ; Epit. 167, fr. 33-34, fr. 39, fr. 41, fr. 287 (111). Ce dernier passage évoque le mode de vie contemplatif, tourné vers le divin et l'intérieur, mode de vie proche de celui prôné par Plotin dans les *Ennéades* et retranscrit par Porphyre dans la *Vie de Plotin*.

religieux[212], parmi lesquels les rituels théurgiques[213]. Parmi ces nombreux rituels décrits ou simplement cités, nous n'avons pas trouvé de rituels de purification à proprement parler. Le texte de Marinus reste donc le texte dans lequel nous avons le plus de détails concernant les rituels religieux de purification, même s'ils ne sont pas absents des autres textes biographiques de notre corpus, à l'exception de la *Vie de Plotin*.

3.1.7 Conclusion

L'analyse des biographies néoplatoniciennes a permis de mettre en évidence l'importance des exercices de détachement du corps et de purification de l'âme. Ces exercices peuvent être philosophiques (de la maîtrise de soi à l'ascèse radicale) et/ou théurgiques (en particulier chez Proclus), selon les philosophes. En outre, nous avons constaté une certaine gradation dans le détachement du corps et la purification de l'âme, certains philosophes mettant avant tout l'accent sur la maîtrise de soi et la tempérance recherchée à travers un usage modéré du corps (c'est le cas de Pythagore et de certains philosophes décrits par Eunape et Damascius), tandis que d'autres philosophes mettent l'accent sur une ascèse plus radicale, caractérisée par le rejet total de tout ce qui est corporel (c'est le cas d'Alypius et de Sarapion, par exemple, ainsi que de Proclus et de Plotin). Les différents textes étudiés montrent également que la purification de l'âme qui caractérise le choix de vie philosophique néoplatonicien n'est qu'une étape à dépasser, et non une fin en soi. Le choix de vie philosophique comporte, de ce fait, un double mouvement visible dans les pratiques de purification : fuite du corps et tension vers l'intelligible[214]. Ce double mouvement de la purification explique l'ambivalence du rapport au corps dans le mode de vie néoplatonicien. Le corps peut être perçu de manière négative, comme un obstacle, lorsque l'âme s'y attache excessivement, nécessitant de ce fait un processus de purification. Mais ce détachement du corps et plus particulièrement des plaisirs corporels n'est que très rarement une négation du corps (il peut l'être dans certains cas, cependant, comme

---

[212] Sur la participation du philosophe au culte des dieux, voir Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 96 (73B). Les exemples de philosophes pratiquant les rites religieux de diverses traditions religieuses sont omniprésents tout au long du texte de Damascius. Pour prendre quelques exemples, et sans être exhaustif, Epiphane d'Alexandrie et Euprépius sont experts en rites mystériques alexandrins et égyptiens (*Ibid.*, fr. 100 (41), Olympos pratique le culte à Sarapis (*Ibid.*, fr. 91 (42A)) et prescrit à ses élèves d'observer les rites traditionnels (*Ibid.*, fr. 96 (42G)), Isidore participe à certains rites chaldaïques (*Ibid.,* fr. 200 (59F)) et Marcellinus est expert en divination (*Ibid.*, fr. 155, fr. 158 (69A)).

[213] C'est le cas de Théosébius, qui pratique un rituel théurgique d'exorcisme sur sa femme, par exemple : *Ibid.*, Epit. 56 (46B). A noter que le cursus d'études néoplatonicien se termine par l'étude de la théurgie et de l'orphisme (*Ibid.*, Epit. 126 (85A)).

[214] Sur la double dimension de la purification dans le néoplatonisme, voir F. Fauquier, « Ascèse et lectures néoplatoniciennes du *Phédon* », *art. cit*., p. 60-61.

pour Alypius et Sarapion). Il s'agit plutôt d'une déprise du corps, un changement d'orientation, ou bien encore un dépassement du corps et une élévation de l'âme. En d'autres termes, les occupations liées à la purification de l'âme et au détachement du corps permettent à l'âme de se détourner des réalités corporelles et sensibles pour se tourner vers les réalités véritables[215]. Il y a bien, à travers ces occupations, une véritable transformation du sujet qui les pratique, puisque non seulement son âme est impassible (et en ceci il y a bien une négation des passions de l'âme vis-à-vis du corps), mais il dépasse sa propre corporalité pour concentrer son attention et s'élever vers la contemplation du monde intelligible et des réalités divines. La fuite du monde et du corps va en effet de pair avec l'ascension de l'âme vers le monde intelligible. En ce sens, le rapport au corps des philosophes néoplatoniciens n'est pas détaché du soin accordé à l'âme et à son devenir, et ne contredit pas non plus le soin accordé par ailleurs au corps, comme nous allons le voir à présent.

[215] Notre étude rejoint les conclusions de F. Fauquier : *Ibid*., p. 62-63.

3.2 Le corps, reflet de l'âme et du divin

La deuxième attitude des philosophes néoplatoniciens vis-à-vis du corps est beaucoup plus positive que la première, puisqu'elle considère le corps comme un reflet de l'âme et du monde intelligible d'où elle provient[216]. Issu de l'intelligible, le corps ne peut pas être mauvais[217]. C'est l'orientation de l'âme vers la matière qui est mauvaise et doit être modifiée par le double mouvement de purification évoqué plus haut (p. 372-ss). Cette deuxième manière d'envisager le corps se manifeste, dans le mode de vie néoplatonicien, par une attention accrue et un certain soin accordé au corps[218]. De plus, les philosophes dont les âmes sont détachées du corps et des réalités sensibles, par la pratique des vertus politiques et purificatrices, ne cessent pas pour autant de pratiquer ces vertus inférieures aux vertus contemplatives ou théurgiques[219].

Conformément à cette deuxième attitude des philosophes néoplatoniciens vis-à-vis du corps, dont nous avons déjà exposé l'ambivalence dans la deuxième partie de ce chapitre, le corps est régulièrement décrit de manière positive par les auteurs de notre corpus, comme étant le reflet de l'âme[220]. L'apparence physique, et en particulier la beauté du corps reflète en effet la beauté de l'âme, montrant la continuité qui existe, pour les philosophes néoplatoniciens, entre l'âme et le corps. Parmi les nombreux exemples que l'on trouve dans le corpus biographique, prenons, tout d'abord, l'exemple de Plotin, dont le visage manifeste, selon Porphyre, l'activité intellective ou contemplative de son maître :

---

[216] S. Roux, « Rendre raison du corps : Plotin et le problème de la corporéité », *art. cit.*, p. 17-24.

[217] Dans le cadre de la métaphysique plotinienne et plus particulièrement de la procession de toutes choses à partir de l'Un, on peut même dire que l'existence du corps est nécessaire en vue de la réalisation des puissances de l'âme. En outre, la descente de l'âme humaine dans un corps lui permet une meilleure connaissance de soi et une meilleure connaissance du mal. Sur ces points, voir *Ibid.*, p. 12-17 ; A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition, op. cit.*, p. 30-33.

[218] Sur la compatibilité entre la vie contemplative du philosophe et la vie incarnée, dans le monde sensible, voir Porphyre, *Vie de Plotin*, 23, 27-28 : « En fait, ces vers décrivent l'activité de Plotin lorsqu'il était encore enveloppé d'un corps et ce à quoi il parvint. » (Ταῦτα μὲν οὖν ὅ τι ἔτι σῶμα περικείμενος ἐνήργει καὶ τίνων ἐτύγχανε δεδήλωκε). Voir aussi A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition, op. cit.*, p. 26-35. Sur la douceur avec laquelle il faut traiter le corps chez Plotin, voir P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, *op. cit.*, p. 160.

[219] Le sage ne cesse jamais de pratiquer les vertus politiques et purificatrices, même quand il a dépassé ces vertus. Sur la vie politique du philosophe néoplatonicien, et son lien avec la divinisation de l'âme, voir D. O'Meara, « Vie politique et divinisation dans la philosophie néoplatonicienne », *art. cit*. Sur le rapport au corps du sage plotinien, qui demeure dans le monde malgré sa vie contemplative, voir A. Schniewind, *L'éthique du sage chez Plotin*, *op. cit.*, p. 200-203.

[220] Sur le corps comme reflet de l'âme, et le portrait comme reflet d'un reflet, voir Porphyre, *Vie de Plotin*, 1, 7-9 (passage cité et commenté plus haut, p. 364-366). Sur le regard comme reflet de l'âme, voir Plotin, *Ennéades* II 3 [52], 7, 9.

> Quand il parlait, c'est l'intellect qui se manifestait jusque sur son visage, qu'il éclairait de sa lumière. Lui qui était beau, il le paraissait encore plus à ce moment-là ; une légère sueur se répandait sur son visage, sa douceur rayonnait, et quand on l'interrogeait, il répondait tout à la fois avec bienveillance et vigueur[221].

Tout au long du récit biographique de Porphyre, l'activité intellective continue de Plotin (8, 23 et 9, 17-18) est rendue visible par son attitude physique, les traits de son visage, ou encore sa manière de parler (2, 13-14). Comme ce passage le montre très clairement, cette manifestation de l'intellect (ἡ ἔνδειξις τοῦ νοῦ) est sensible ou corporelle : elle passe par le son de sa voix (ἐν τῷ λέγειν), par la sueur ou la lumière sur son visage (τοῦ προσώπου) et, de manière générale, par sa beauté (καλλίων). Le passage est marqué par l'utilisation de verbes exprimant la perception sensible des qualités morales et intellectuelles de Plotin (ὀφθῆναι ; ὁρώμενος ; ἐδείκνυτο). Qualités morales et apparence physique vont de pair, et justifient notamment la physiognomonie[222], l'étude des traits de caractère d'une personne à partir de ses traits physiques, pratiquée notamment par Plotin pour connaître l'état d'âme de ses élèves[223], ou encore par Pythagore au moment de l'examen d'entrée à son école[224] :

> Il observait en outre leur aspect, leur façon de marcher et en général leur façon de mouvoir leur corps, et, en utilisant les indices que lui fournissait la nature pour mener une enquête physiognomonique, il interprétait les mouvements de leur corps comme des signes visibles des traits de caractère qui restent invisibles dans l'âme[225].

---

[221] Porphyre, *Vie de Plotin*, 13, 5-10 : Ἦν δ' ἐν τῷ λέγειν ἡ ἔνδειξις τοῦ νοῦ ἄχρι τοῦ προσώπου αὐτοῦ τὸ φῶς ἐπιλάμποντος· ἐράσμιος μὲν ὀφθῆναι, καλλίων δὲ τότε μάλιστα ὁρώμενος· καὶ λεπτός τις ἱδρὼς ἐπέθει καὶ ἡ πραότης διέλαμπε καὶ τὸ προσηνὲς πρὸς τὰς ἐρωτήσεις ἐδείκνυτο καὶ τὸ εὔτονον.

[222] Sur la physiognomonie dans l'Antiquité, voir J.-B. Bonnard, V. Dasen et J. Wilgaux, « Les *technai* du corps : la médecine, la physiognomonie et la magie », *Dialogues d'histoire ancienne*, Supplément n° 14, 2015, p. 169-190, en particulier p. 177-182 ; G. Boys-Stones, « Physiognomy and Ancient Psychological Theory », dans S. Swain (ed.), *Seeing the Face, Seeing the Soul. Polemon's Physiognomony from Classical Antiquity to Medieval Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 19-124 (sur la physiognomonie dans le néoplatonisme, voir p. 111-124). Sur la physiognomonie dans le néoplatonisme, voir S. L. Karren, *Near Eastern Culture and Hellenic* Paideia *in Damascius'* Life of Isidore, *op. cit.*, p. 69-76.

[223] Porphyre, *Vie de Plotin*, 11.

[224] Voir aussi Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 74. Sur la physiognomonie, voir aussi la note de Luc Brisson et Alain Ph. Segonds dans Jamblique, *Vie de Pythagore*, *op. cit.*, §71, note 4, p. 176.

[225] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 71, 11-72,1 : προσεθεώρει δὲ καὶ τὸ εἶδος καὶ τὴν πορείαν καὶ τὴν ὅλην τοῦ σώματος κίνησιν, τοῖς τε τῆς φύσεως γνωρίσμασι φυσιογνωμονῶν αὐτοὺς σημεῖα τὰ φανερὰ ἐποιεῖτο τῶν ἀφανῶν ἠθῶν ἐν τῇ ψυχῇ. Traduction modifiée : σημεῖα τὰ φανερὰ est

Dans ce passage, Jamblique nous rapporte que Pythagore observait (προσεθεώρει) l'aspect extérieur (τὸ εἶδος) de ceux qui souhaitaient entrer dans son école : la manière de bouger le corps (τὴν ὅλην τοῦ σώματος κίνησιν) est en effet pour Pythagore le reflet ou le signe visible (σημεῖα τὰ φανερὰ) de la disposition intérieure, qui elle, est invisible (ἀφανῶν). En examinant attentivement l'expression corporelle de ses futurs élèves, Pythagore peut déterminer leurs traits de caractère, quoique ceux-ci soient généralement cachés dans l'âme et invisibles pour les yeux corporels (τῶν ἀφανῶν ἠθῶν ἐν τῇ ψυχῇ). Le corps, dans ce contexte, est objet d'attention de la part du philosophe, dès lors qu'il est le signe ou le reflet visible de l'âme incarnée et, de ce fait, un moyen possible pour connaître l'âme.

Dans les *Vies de philosophes et de sophistes* écrites par Eunape de Sardes, la vigueur morale d'Eustathe se reflète dans ses yeux (VI, 44), l'âme de Maxime se manifeste à travers sa barbe grise, ses yeux, ses pupilles ou encore sa voix (VII, 1-2) ; de même, l'activité intellectuelle de Chrysanthe est rendue visible par ses cheveux et ses yeux (XXIII, 28). Le reflet sensible des qualités psychiques et intellectives est donc un lieu commun du portrait des philosophes néoplatoniciens qui répond aux normes biographiques en vigueur dans l'Antiquité tardive et qui demandent de la part du biographe une description physique de celui dont il raconte la vie[226].

Pour Marinus, la beauté corporelle de Proclus est également le reflet de son âme, et ne saurait être exprimé par le langage de manière adéquate, ni représentée parfaitement par un portraitiste[227] :

> Il lui appartenait encore une troisième vertu corporelle, celle qui répond à la tempérance, et que l'on fait correspondre à la beauté du corps, et ce à juste titre. Car, de même que

---

traduit par « des signes visibles » au lieu de « signes » sans l'adjectif. L'opposition entre le corps et l'âme est ainsi accentuée et rend mieux l'opposition entre φανερὰ (visible) et ἀφανῶν (invisible).

[226] Sur la description des qualités corporelles, considérées comme vertus naturelles par Eunape, voir M. Becker, « Depicting the Character of Philosophers: Traces of the Neoplatonic Scale of Virtues in Eunapius' Collective Biography », art. cit., p. 226-229.

[227] Ce passage fait écho au refus de Plotin de laisser faire un portrait de lui (Porphyre, *Vie de Plotin*, 1, 4-9, passage cité et commenté plus haut, p. 364-366). Pour Plotin, le portrait est une image imparfaite du corps, lui-même image ou reflet de l'âme, et c'est pourquoi il refuse tout portrait. Pour Marinus, les portraits de Proclus reflètent une certaine beauté, amoindrie, imitation (μίμησιν) de la beauté corporelle de Proclus, elle-même reflet de son âme.

> la tempérance consiste en un accord et une correspondance des puissances de l'âme, de même aussi la beauté corporelle résulte-t-elle à nos yeux d'une sorte de proportion des parties du corps. Or, il était très agréable à regarder : car non seulement ce qui relevait en lui de la proportion était idéal, mais encore ce qui, à partir de son âme, s'épanouissait sur son corps comme une sorte de lumière de vie, resplendissait d'une manière merveilleuse et telle que le langage ne saurait absolument pas l'exprimer. Il était si beau à voir que nul des peintres n'est parvenu à la rendre avec ressemblance, et que tous les portraits de lui, qui sont en circulation, bien que parfaitement beaux eux aussi, sont néanmoins encore bien loin du compte eu égard à l'imitation de sa vraie figure[228].

Marinus établit ici une analogie entre la beauté du corps (τὸ κάλλος τὸ σωματικὸν) et la tempérance (τὴν σωφροσύνην), qui est une qualité de l'âme. De la même manière que la tempérance peut être décrite comme l'harmonie des puissances de l'âme (συμφωνίᾳ καὶ ὁμολογίᾳ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων), de même, la beauté du corps (τὸ ἐν σώματι κάλλος) peut être décrite comme la bonne proportion des parties du corps (συμμετρίᾳ τῶν ὀργανικῶν αὐτοῦ μορίων). La beauté corporelle de Proclus manifeste et rend visible la qualité de son âme, ce que l'utilisation du verbe ὁράω met en évidence.

De même, la suite du passage rappelle l'idée selon laquelle les qualités de l'âme se retrouvent dans le corps, et insiste sur l'origine psychique ou divine de la beauté de Proclus, conformément à la doctrine selon laquelle le corps, par la médiation d'une âme divinisée, peut être assimilé au divin (θεοειδές)[229]. Cette origine intelligible ou psychique de la beauté corporelle de Proclus

---

[228] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 3, 28-43 : τρίτη δὲ αὐτῷ ὑπῆρξεν ἀρετὴ σώματος, ἡ κατὰ τὴν σωφροσύνην τεταγμένη, ἣν δὴ περὶ τὸ κάλλος τὸ σωματικὸν θεωρεῖν ἀξιοῦσι, καὶ τοῦτο εὐλόγως. καθάπερ γὰρ ἐκείνη ἐν συμφωνίᾳ καὶ ὁμολογίᾳ θεωρεῖται τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων, οὕτω καὶ τὸ ἐν σώματι κάλλος ἐν συμμετρίᾳ τινὶ ὁρᾶται τῶν ὀργανικῶν αὐτοῦ μορίων. Ἰδεῖν δὲ ἦν σφόδρα ἐράσμιος· καὶ γὰρ οὐ μόνον αὐτῷ τὰ τῆς συμμετρίας εὖ εἶχεν, ἀλλὰ γὰρ καὶ τὸ ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἐπανθοῦν τῷ σώματι οἱονεὶ φῶς ζωτικόν, θαυμάσιον ὅσον ἀπέστιλβε καὶ οὐ πάνυ φράσαι τῷ λόγῳ δυνατόν. Οὕτω δὲ ἦν καλὸς ἰδεῖν, ὥστε μηδένα τῶν γραφόντων ἐφικέσθαι αὐτοῦ τῆς ὁμοιότητος, πάσας δὲ τὰς φερομένας αὐτοῦ εἰκόνας, καίπερ καὶ αὐτὰς παγκάλους οὔσας, ὅμως ἔτι λείπεσθαι πολλῷ εἰς μίμησιν τῆς τοῦ εἴδους ἀληθείας.

[229] Sur le corps comme θεοειδές, de forme semblable au dieu, voir Proclus, *Eléments de théologie*, 129, 1-4 : « Tout corps divin est divin par la médiation d'une âme divinisée, toute âme divine l'est par la médiation d'un esprit divin, tout esprit divin l'est par sa participation à une hénade divine. Ainsi l'hénade d'elle-même est dieu, l'esprit est tout à fait divin, l'âme est divine, le corps assimilé à la divinité. » Πᾶν μὲν σῶμα θεῖον διὰ ψυχῆς ἐστι θεῖον τῆς ἐκθεουμένης, πᾶσα δὲ ψυχὴ θεία διὰ τοῦ θείου νοῦ, πᾶς δὲ νοῦς [θεῖος] κατὰ μέθεξιν τῆς θείας ἑνάδος· καὶ ἡ μὲν ἑνὰς αὐτόθεν θεός, ὁ δὲ νοῦς θειότατον, ἡ δὲ ψυχὴ θεία, τὸ δὲ σῶμα θεοειδές. Traduit par J. Trouillard, Paris, Editions Montaigne, 1965. Pour le texte grec, nous utilisons l'édition de E. R. Dodds, dans *The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1933.

est accentuée par les termes employés par Marinus pour décrire ce phénomène, et par le fait que le langage ne parvient pas à exprimer cette beauté (οὐ πάνυ φράσαι τῷ λόγῳ δυνατόν). Pourquoi ? Parce qu'elle est le reflet d'une beauté intelligible, que le langage ou la peinture ne saurait exprimer de manière adéquate. La fin du texte revient sur cette inadéquation du langage pour décrire la beauté corporelle : Marinus rappelle ici la moindre valeur des portraits de Proclus (πάσας τὰς αὐτοῦ εἰκόνας), qui ne parviennent pas à imiter parfaitement la véritable image de Proclus (τῆς τοῦ εἴδους ἀληθείας). Pour Marinus, les portraits de Proclus reflètent une certaine beauté, amoindrie, une imitation (μίμησιν) de la beauté corporelle de Proclus, elle-même reflet de la beauté de son âme.

Pour Damascius, l'apparence extérieure d'Isidore est également le reflet de sa disposition intérieure[230] :

> Isidore avait l'aspect d'un homme sage et âgé, grave aussi, et ferme de caractère. Son visage était un peu carré, sainte image de l'Hermès éloquent ; quant à ses yeux, comment dire la grâce véritable d'Aphrodite qui étaient en eux et comment faire sentir la souveraine sagesse d'Athéna qu'ils contenaient ? Je ne m'avancerais pas en disant qu'ils réalisaient le mélange harmonieux des contraires dans une même image impossible à tracer, vu qu'ils étaient à la fois posés et rapides à se mouvoir, tournoyant tout à la fois pour ainsi dire au même point et autour du même point ; ils reflétaient à la fois la gravité et la grâce, tantôt profonds, tantôt candides à volonté. Pour le dire en un mot, ces yeux-là reflétaient fidèlement son âme et non pas elle seule, mais aussi l'influx divin qui l'habitait[231].

Là encore, l'aspect extérieur, visible (ἰδεῖν ; ἐπιφαίνοντας), du philosophe reflète sa disposition intérieure, que ce soit sa sagesse (ἔμφρων) et sa fermeté de caractère (βεβαιότροπος). Plus

---

[230] Sur l'apparence physique de Proclus comme reflet de sa vertu, voir Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 80, fr. 129, fr. 129α, fr. 131, fr. 131α, fr. 132-133 (59A).

[231] *Ibid.*, Epit. 16 (13) : ἦν δὲ ἰδεῖν ὁ Ἰσίδωρος ἔμφρων καὶ πρεσβυτικός, ἔτι δ' ἐμβριθὴς καὶ βεβαιότροπος. τὸ μὲν πρόσωπον ὀλίγου τετράγωνον ἦν, Ἑρμοῦ λογίου τύπος ἱερός· οἱ δὲ ὀφθαλμοί, πῶς μὲν ἂν φράσαιμι τὴν ἐν αὐτοῖς ἱδρυμένην χαρίεσσαν ἀληθῶς Ἀφροδίτην, πῶς δ' ἀπαγγείλαιμι τὴν ἐνοῦσαν αὐτοῖς Ἀθηνᾶν σοφωτάτην; οὐκ ἂν δὲ φθάνοιμι λέγων αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ἐναντίων εἰς τὸ αὐτὸ συνηρμοσμένους ἓν εἶδος ἀμήχανον, ἑστῶτας ἅμα βεβαίους καὶ ἐπίτροχα κινουμένους· πῶς φάναι τὸ πᾶν ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ τὸ αὐτὸ δινουμένους, ἅμα μὲν τὸ σεμνὸν ἅμα δὲ τὸ χάριεν ἐπιφαίνοντας, βαθυτέρους τοὺς αὐτοὺς καὶ ἁπλουστέρους εἶναι βουλομένους; ἁπλῶς δ' εἰπεῖν, ἀγάλματα ἦσαν ὀφθαλμοὶ ἐκεῖνοι τῆς ψυχῆς ἀκριβῆ, οὐ μόνης γε, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐνοικούσης αὐτῇ θείας ἀπορροῆς.

précisément, cette disposition intérieure s'exprime par son visage (τὸ πρόσωπον) d'une part, et surtout par ses yeux (ὀφθαλμοὶ), sur lesquels toute la suite du texte se focalise. En effet, son visage comme ses yeux sont l'image ou la statue (ἀγάλματα) de qualités propres aux dieux, que ce soit Hermès, Aphrodite ou Athéna, ce qui inscrit Isidore dans trois chaînes divines. Par exemple, l'aspect quadrangulaire de son visage inscrit le philosophe dans la chaîne d'Hermès[232]. De même, ses yeux reflètent la double dépendance d'Isidore vis-à-vis d'Aphrodite et Athéna. On retrouve ici aussi, comme dans l'éloge de Proclus écrit par Marinus, l'incapacité du portraitiste à représenter les yeux d'Isidore, cette image du divin impossible à tracer (ἓν εἶδος ἀμήχανον).

L'utilisation du terme ἀγάλματα, traduit par image, mais qui renvoie également à une statue érigée en l'honneur d'un dieu, donne également au corps une dimension divine. Le corps d'Isidore devient une statue, c'est-à-dire une image vivante des qualités divines de son âme, que ce soit la gravité ou la grâce (βαθυτέρους καὶ ἁπλουστέρους). La fin de l'extrait confirme ce lien étroit entre l'aspect physique d'Isidore et la dimension divine de son âme : les yeux d'Isidore sont le reflet de son âme (ἀγάλματα ἦσαν ὀφθαλμοὶ ἐκεῖνοι τῆς ψυχῆς), mais aussi du divin présent en elle (τῆς ἐνοικούσης αὐτῇ θείας ἀπορροῆς). Ainsi, le statut divin du philosophe néoplatonicien est visible physiquement, comme le rappelle une fois encore Damascius, toujours à propos d'Isidore[233] :

> Proclus admirait dans le visage d'Isidore l'inspiration divine et la plénitude de la vie philosophique intérieure ; ses yeux reflétaient la mobilité de sa pensée et, en même temps, une gravité souriante y courait avec une pudeur sans feinte qui attirait les regards sur le philosophe[234].

---

[232] L'importance du chiffre 4 pourrait renvoyer à un élément pythagoricien, repris par différents auteurs néoplatoniciens, dont Jamblique, Proclus et Damascius. Sur ce point, et les occurrences de l'adjectif τετράγωνον, voir la note de C. Zintzen à la ligne 16, 3 dans *Damascii Vitae Isidori Reliquiae*, C. Zintzen (ed.), Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967, p. 16. Sur la divinisation de Démosthène, qualifié par Aelius Aristide d'» empreinte de quelque Hermès Logios » (Ἑρμοῦ τινος λογίου τύπον), voir L. Pernot, *L'ombre du Tigre*, Naples, M. D'Auria Editore, 2006, p. 130-175. L. Pernot étudie aussi la postérité de l'expression aristidienne, citée dans notre corpus par Damascius à propos d'Isidore : « De la même manière que Julien et Proclos, Damascios transpose l'expression aristidienne Ἑρμοῦ τινος λογίου τύπος, en l'appliquant à un philosophe, et cela dans un but laudatif, afin de souligner les liens de ce philosophe avec le divin » (p. 167).

[233] Voir aussi Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 16 (13) : passage que nous venons de citer.

[234] *Ibid.*, Epit. 80 (59A) : καὶ ὁ Πρόκλος ἐθαύμαζε τὸ Ἰσιδώρου πρόσωπον, ὡς ἔνθεον ἦν καὶ πλῆρες εἴσω φιλοσόφου ζωῆς, οἵ τε ὀφθαλμοὶ τὸ τῆς διανοίας εὔτροχον ἀποσαφοῦντες καὶ ἅμα αὐτοῖς ἐπιθέουσα σεμνότης ἡδεῖα καὶ ἄπλαστος αἰδὼς ἐπέστρεφε πρὸς αὐτὸν τὸν φιλόσοφον.

Dans ce passage, le visage et les yeux d'Isidore reflètent, là encore, l'inspiration divine du philosophe (ἔνθεον) et sa disposition intérieure, caractérisée par la plénitude associée ici au mode de vie philosophique (πλῆρες εἴσω φιλοσόφου ζωῆς).

Un troisième extrait de l'*Histoire philosophique* met en évidence le caractère divin du philosophe Heraïscus, confirmé par sa naissance sacrée : né avec un doigt sur la bouche, comme les divinités égyptiennes Horus et Helios, son corps exprime de manière visible ce caractère divin en lui[235]. De même, la bouche et le visage d'Archiadas, semblable aux Grâces, sont le reflet de son âme, et de son caractère divin[236] :

> Source qui donne une eau sacrée et donne à boire. En sorte qu'un poète aurait dit de sa bouche et de tout son visage que les Grâces elles-mêmes en avaient fait leur demeure[237].

Ici, une marque physique permet de mettre en évidence la parenté du philosophe avec le divin. Le corps est ainsi pleinement signifiant et il s'agit, par la physiognomonie, d'interpréter ces signes. Et il s'agit encore, par le portrait, de montrer la nature divine du philosophe[238].

A travers ces différents extraits, il apparaît que le corps, en particulier à travers le visage et le regard, reflète, pour l'ensemble des auteurs étudiés, la disposition intérieure du philosophe. L'apparence physique du philosophe reflète ainsi l'état de son âme : non seulement sa vertu, mais aussi sa divinité, comme le signale également Jamblique à propos de Pythagore[239].

---

[235] *Ibid.*, Epit. 106-107, fr. 174 (76E).
[236] Sur Archiadas, voir *Ibid.*, fr. 275 (105B) ; Epit. 161-162 (105C).
[237] *Ibid.*, Epit. 161-162 (105C) : πηγὴ ἀναδίδωσιν ὕδωρ ἱερόν τε καὶ εὔποτον. ὥστε ποιητικὸς ἀνὴρ ἔφη ἂν τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ τὸ ἄλλο πρόσωπον οἰκητήριον εἶναι αὐτῶν τῶν Χαρίτων.
[238] Sur l'importance des portraits, qui occupent, dans l'Antiquité tardive, une position centrale dans la visibilité des hommes divins, parmi lesquels se trouvent les philosophes, voir P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, *op. cit.*, chapitre 1, p. 21-63, en particulier p. 42-51. Dans ce chapitre, P. Brown souligne la valeur croissante donnée au surnaturel à cette époque. Pour les hommes de cette période, le divin est représenté sur terre par un certain nombre d'hommes exceptionnels, ayant un lien personnel avec le surnaturel (p. 39). Ces personnes sont considérées par les chrétiens comme « un lien intangible entre le ciel et la terre » (p. 40). Et à travers les portraits de ces hommes divins, que ce soient les vies de saints ou les vies de philosophes, chacun est à même de juger si un individu est relié ou non au surnaturel. A travers ces portraits, la relation au divin devient visible. Sur l'importance des portraits dans l'Antiquité tardive, voir aussi note 49 p. 363.
[239] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 36 : « son apparence était telle que qui le voyait en était frappé, et que l'on soupçonnait immédiatement sa nature véritable ». Voir aussi *Ibid.*, 67 : selon le biographe, les facultés non seulement intellectuelles mais sensibles de Pythagore (voir, entendre, penser) sont augmentées en raison de son statut d'homme divin.

L'assimilation au divin du philosophe devenu homme divin (*theios aner*) est alors visible pour celles et ceux qui le côtoient et devient objet d'admiration[240]. Le corps, dans cette perspective, n'est pas perçu négativement. Au contraire, les qualités du corps, sa beauté, sa vigueur, et sa santé sont mises en évidence par les différents auteurs de notre corpus, en lien avec les qualités de l'âme du philosophe. Le lien entre état de l'âme et santé physique est également très présent dans les textes de notre corpus, comme nous allons le voir à présent.

[240] Sur l'admiration suscitée par les manifestations sensibles du caractère divin de certains philosophes néoplatoniciens, voir, par exemple, les réactions décrites par Eunape de Sardes face à Sosipatra d'Ephèse dans Eunape de sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, VI, 64-65 (31, 10-18).

3.3 Etat de l'âme et santé physique

Le lien existant entre état de l'âme et santé du corps est visible sous deux aspects : certes, le soin du corps est moins important que le soin de l'âme, ce qui justifie le refus de soins excessifs[241]. Mais le soin du corps est souvent lié au soin de l'âme, en raison de l'interdépendance entre l'état de l'âme et la santé physique : soit que l'état de l'âme ait un effet sur l'état du corps (positif ou négatif), soit que l'état du corps (maladies, vieillesse) ait un effet sur les activités et capacités intellectuelles de l'âme[242]. Tandis que la moindre importance du corps vis-à-vis de l'âme suscite, de la part de certains philosophes, un mépris du corps et un manque de soin évident d'une part, le lien réciproque entre santé de l'âme et du corps implique, d'autre part, un certain soin du corps, le plus souvent lié au soin de l'âme[243].

3.3.1 La force du corps, reflet de la qualité de l'âme

Les textes biographiques de notre corpus font très souvent référence à la force corporelle des philosophes dont ils font le portrait. C'est le premier aspect du lien réciproque qui existe entre santé du corps et santé de l'âme, la santé physique reflétant ici l'état de l'âme du philosophe. Ainsi, le modèle socratique de résistance physique, associé à la vigueur morale de Socrate, est mis en valeur par Eunape de Sardes à propos de Chrysanthe et par Marinus à propos de Proclus[244] :

> Et en effet il eut la chance d'avoir un corps infatiguable et résistant comme l'acier, habitué à se prêter à toutes sortes d'entraînement[245].

Ce passage montre la résistance physique de Chrysanthe, qui est non seulement une chance liée à une disposition naturelle innée (ἔτυχεν), mais qui est aussi le fruit d'un exercice (ἄσκησιν) régulier, ordinaire (εἰωθότος). On retrouve les deux aspects de la forme physique, liée à une

---

[241] Voir, par exemple, Porphyre, *Vie de Plotin*, 2, 1-10 (passage cité et commenté plus haut, p. 378-380).
[242] Pour ces deux cas, voir l'exemple de Plotin (*Ibid.*, 6, 26-37) et celui de Marinus (Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 244 (97I)).
[243] Ce qui est déjà le cas chez Platon et les philosophes stoïciens impériaux, comme nous l'avons vu dans la première partie de ce chapitre.
[244] Sur l'exemple de Socrate, voir le discours d'Alcibiade sur l'attitude de Socrate lors de la campagne de Potidée, sa capacité à résister aux fatigues, au jeûne, à la boisson et au froid, capable de marcher pieds nus sur la glace : Platon, *Banquet*, 219e-220b. Cette force physique de Socrate est confirmée par la fin du *Banquet* (223d), puisqu'il poursuit ses activités comme à l'accoutumée lorsque le jour se lève, ne montrant aucun signe de fatigue ni d'ivresse.
[245] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, XXIII, 7 (97, 10-11) : καὶ γὰρ ἔτυχεν ἀτρύτου καὶ ἀδαμαντίνου σώματος, ἐς πᾶσαν ἄσκησιν ὑπουργεῖν εἰωθότος.

certaine disposition naturelle d'une part, et à l'éducation physique d'autre, qui passe par la pratique de certains exercices physiques, comme on le verra plus bas dans la section consacrée aux occupations associées au soin du corps (p. 427-ss). De même, chez Proclus, la force ou résistance corporelle fait écho au modèle socratique déjà mentionné :

> Deuxièmement, lui appartenait une force corporelle qui n'était ni atteinte par les froids hivernaux ou les chaleurs torrides, ni entamée par le mauvais régime, le manque de soins et ces labeurs qu'il accomplissait nuit et jour, qu'il priât ou expliquât ses doctrines et les mît par écrit, ou s'entretînt avec ses disciples, s'adonnant à chacune de ces tâches avec autant d'intensité que s'il n'avait été occupé que d'elle seule : une telle puissance, on peut à bon droit la nommer « courage du corps »[246].

Ici, la force corporelle (ἰσχὺς σωματική) de Proclus est telle qu'il n'a pas besoin de prendre soin de son corps. Si le manque de soins et le mauvais régime alimentaire (τῆς μοχθηρᾶς καὶ ἠμελημένης διαίτης) est bien mentionné, il ne semble pas volontaire, mais plutôt lié à leur inutilité. Même la conduite ascétique de Proclus, liée à la pratique des vertus purificatrices mentionnées plus haut (p. 392-ss), semble ne pas pouvoir entâcher cette puissance physique (δύναμιν). Comme pour la beauté du corps, associée à la vertu de tempérance, ici, la force corporelle (ἰσχὺς σωματική) est associée à la vertu de courage (ἀνδρίαν σωματικὴν). On retrouve, comme nous le préciserons plus bas, la volonté de Marinus d'ériger les qualités corporelles de Proclus en vertus, les vertus naturelles représentant dès lors le premier échelon de l'échelle des vertus conduisant le philosophe à l'assimilation au divin (p. 443-ss).

3.3.2 La faiblesse du corps, frein à l'activité philosophique et à l'élévation de l'âme

Le deuxième aspect de ce lien réciproque entre santé de l'âme et du corps est visible dans l'effet, souvent négatif, du corps sur l'âme, et la nécessité pour le philosophe, dans ce cadre, de prendre soin du corps. Pour l'analyse du soin apporté par les philosophes au corps, le texte de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien* est particulièrement intéressant parce qu'il rappelle

[246] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 3, 19-27 : Δευτέρα δὲ ἰσχὺς σωματική, ἀπαθὴς μὲν ὑπὸ χειμώνων καὶ καμάτων, ἄτρωτος δὲ καὶ ὑπὸ τῆς μοχθηρᾶς καὶ ἠμελημένης διαίτης καὶ πόνων ἐκείνων οὓς νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν ἐξήντλει, εὐχόμενος καὶ τὰ δόγματα ἀνελίττων καὶ συγγράφων καὶ τοῖς ἑταίροις συγγινόμενος καὶ ἕκαστον οὕτως ἐντόνως διαπραττόμενος, ὡς αὐτὸ ἐκεῖνο μόνον ἐπιτηδεύων· τὴν δὲ τοιαύτην δύναμιν εἰκότως ἄν τις ἀνδρίαν σωματικὴν προσαγορεύσειε

l'importance de l'harmonie âme-corps[247], le lien étroit entre santé de l'âme et santé du corps[248], et l'importance accordée, de ce fait, à l'éducation et au soin du corps, conjointement à l'éducation et au soin de l'âme[249]. Pour Pythagore, en effet, le corps ne doit pas être négligé[250], la mauvaise santé corporelle pouvant influencer de manière négative l'activité intellective de l'âme[251] et, de manière plus générale, rompre l'harmonie âme-corps[252].

Les exemples de Porphyre, de Plotin et de Marinus rapportés dans la *Vie de Plotin* et dans l'*Histoire philosophique* montrent à quel point la mauvaise santé du corps peut avoir un effet négatif sur l'activité philosophique. Par conséquent, ces trois exemples montrent à quel point il est avantageux pour les philosophes néoplatoniciens d'intégrer le soin du corps au soin de l'âme afin d'atteindre le but de l'activité philosophique, à savoir l'assimilation au divin.
Porphyre établit à différents endroits de l'introduction aux *Ennéades* un lien assez fort entre la vie corporelle et la vie intellectuelle de Plotin. Ce lien est d'autant plus important que, s'il peut être établi, le souci de l'âme passera dès lors par le soin du corps, malgré le détachement impliqué par ailleurs par la pratique des vertus purificatrices. Le passage suivant, extrait du chapitre 6 de la *Vie de Plotin*, exprime précisément ce lien étroit entre la vie corporelle et la vie intellective de Plotin :

> Ces livres, si l'on y ajoute les quarante-cinq de la première et de la deuxième période font au total cinquante-quatre. Mais comme Plotin les a écrits les uns à ses débuts, d'autres dans sa maturité et les derniers alors que son corps souffrait, ces livres présentent une puissance qui varie selon chaque période. De fait, les vingt et un premiers

---

[247] Sur la définition de la santé comme harmonie ou amitié entre l'âme et le corps, voir Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 69, 131 et 229. Voir aussi Platon, *Timée*, 88b-c.
[248] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 13 et 41.
[249] Le soin du corps et de l'âme fait partie des choses qui dépendent de nous, et sont donc particulièrement importants (Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 218). Sur la place du corps et des activités physiques dans l'éducation platonicienne, voir Platon, *République* II, 376e ; III, 403c-412b ; Platon, *Lois*, VII, 788d-796d.
[250] Sur le soin particulièrement important apporté par Pythagore au soin du corps, en particulier à travers la médecine et l'alimentation, voir Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 34, 41, 163-164, 244 et 264.
[251] Porphyre, *Vie de Plotin*, 6, 26-37 ; 11, 11-19 ; Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, IV, 8 (8, 16 – 9, 3) ; Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 241 (97D) ; Epit. 143 (97E) ; fr. 244 (97I) ; Epit. 147 (97K) ; Epit. 152 (98F).
[252] Le modèle socratique de résistance physique, associé à la vigueur morale de Socrate, est mis en valeur par plusieurs auteurs néoplatoniciens, dont Eunape de Sardes à propos de Chrysanthe (*Vies de philosophes et de sophistes*, XXIII, 7) et Marinus à propos de Proclus (*Proclus ou sur le bonheur*, 3, 19-27).

> ont une qualité moins affirmée et n'ont point encore atteint une ampleur suffisante pour ce qui est de la vigueur de la pensée ; ceux qui appartiennent à la production intermédiaire manifestent le plein épanouissement de cette puissance, et ces vingt-quatre livres, si l'on excepte ceux qui sont courts, sont les plus achevés ; quant aux neuf derniers ils ont été écrits alors que sa puissance déclinait, et les quatre derniers plus encore que les cinq précédents[253].

Ce passage fait suite à l'énumération par Porphyre des différents écrits de Plotin, listés par ordre chronologique et regroupés par Porphyre en trois périodes successives. Dans le chapitre 6, Porphyre présente les cinq derniers traités de Plotin, rédigés lorsque Porphyre était en Sicile. Ce dernier paragraphe du chapitre est un jugement de Porphyre sur la valeur des traités de Plotin. Poprhyre distingue trois périodes dans l'écriture par Plotin des différents traités composant les *Ennéades*, périodisation qui semble liée à sa présence ou à son absence auprès de Plotin. Premièrement, la périodisation des traités de Plotin est donc relative à Porphyre, et il en est de même pour la valeur des traités, ce qui permet sans doute à Porphyre de se mettre en valeur vis-à-vis du lecteur des *Ennéades*. Pour notre propos, la mention des souffrances physiques de Plotin (τὰ ὑπὸ τοῦ σώματος καταπονουμένου) est intéressante, car celles-ci sont la cause, selon Porphyre, du déclin de la puissance des derniers traités de Plotin (τῆς δυνάμεως τὰ βιβλία). Plus encore, elles semblent être la cause du déclin de la vigueur intellectuelle de Plotin (ὑφειμένης ἤδη τῆς δυνάμεως)[254]. On peut conclure, à partir de ce passage, que le corps peut être un frein à l'activité intellectuelle, et que tel est le cas pour Plotin, dont les derniers traités sont, toujours selon Porphyre, de moindre qualité, en raison de ses souffrances physiques et du manque de vigueur intellectuelle qui en résulte.

---

[253] Porphyre, *Vie de Plotin*, 6, 26-37 : Ταῦτα μετὰ τεσσαρακονταπέντε τῶν πρώτων καὶ δευτέρων γραφέντων γίνεται τέτταρα καὶ πεντήκοντα. Ὥσπερ δὲ ἐγράφη, τὰ μὲν κατὰ πρώτην ἡλικίαν, τὰ δὲ ἀκμάζον τος, τὰ δὲ ὑπὸ τοῦ σώματος καταπονουμένου, οὕτω καὶ τῆς δυνάμεως ἔχει τὰ βιβλία. Τὰ μὲν γὰρ πρῶτα εἴκοσι καὶ ἓν ἐλαφροτέρας ἐστὶ δυνάμεως καὶ οὐδέπω πρὸς εὐτονίαν ἀρκοῦν μέγεθος ἐχούσης, τὰ δὲ τῆς μέσης ἐκδόσεως τυχόντα τὸ ἀκμαῖον τῆς δυνάμεως ἐμφαίνει καί ἐστι τὰ κδ πλὴν τῶν βραχέων τελεώτατα, τὰ μέντοι τελευταῖα ἐννέα ὑφειμένης ἤδη τῆς δυνάμεως γέγραπται καὶ μᾶλλόν γε τὰ τελευταῖα τέσσαρα ἢ τὰ πρὸ τούτων πέντε.

[254] Sur le parallèle entre la force des écrits de Plotin et la force intellectuelle de l'auteur, voir les « Notes sur la Vie de Plotin », dans L. Brisson et al., Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 2, *op. cit.*, p. 225. Il est intéressant de noter que la force des écrits est également lié au déclin physique de Plotin, et non seulement son déclin intellectuel, ce qui va dans le sens de notre propos concernant l'importance de la santé du corps en lien avec la santé de l'âme.

Le récit autobiographique de l'épisode dépressif de Porphyre[255], repris également par Eunape de Sardes[256], ainsi que l'infirmité corporelle de Marinus confirment ce lien étroit entre une bonne hygiène de vie et une vie intellective parfaite[257]. Alors que Porphyre pense au suicide, Plotin lui conseille en effet de partir en voyage, ce qu'il fait en partant en Sicile. Selon Plotin, « ce désir résultait non d'une disposition de l'intellect, mais d'une maladie due à la mélancolie »[258]. Eunape précise quant à lui, dans le récit du même épisode, que Plotin, face à ce désir de suicide de son élève, « lui prodigua une abondance de paroles aptes à rappeler son âme qui allait à l'instant s'envoler de son corps et il fortifia son corps pour qu'il retînt son âme »[259]. La citation d'Eunape insiste sur cette nécessité de fortifier le corps (τὸ σῶμα ἔρρωσεν) afin de redonner à l'âme la force nécessaire pour combattre ce désir de mourir, ce qui confirme l'importance d'une bonne santé physique en vue de la bonne santé de l'âme.

Cette incidence de la santé physique sur l'activité intellectuelle du philosophe est confirmée par les propos de Damascius vis-à-vis de la faiblesse physique et l'infirmité corporelle de Marinus, auteur de la biographie de Proclus :

> Il n'était pas possible d'examiner cet homme de manière stricte car il était gêné par la faiblesse de son corps, ni de l'interroger par peur de le troubler[260].
>
> Isidore ne permettait pas qu'on interrogeât Marinus gêné par sa faiblesse physique de peur qu'on ne l'importunât[261].
>
> Et voyant l'épuisement de son corps, Proclus craignait pour le jeune homme[262].

---

[255] Porphyre, *Vie de Plotin*, 11, 11-19.
[256] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, IV, 7-8 (8, 3 – 9, 3).
[257] Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 241 (97D) ; Epit. 143 (97E) ; fr. 244 (97I) ; Epit. 147 (97K) ; Epit. 152 (98F).
[258] Porphyre, *Vie de Plotin*, 11, 13-15 : […] μὴ εἶναι ταύτην τὴν προθυμίαν ἐκ νοερᾶς καταστάσεως, ἀλλ' ἐκ μελαγχολικῆς τινος νόσου […].
[259] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, IV, 8 (8, 19 – 9, 3) : […] λόγων τε πρὸς αὐτὸν εὐπόρησε τὴν ψυχὴν ἀνακαλουμένων ἄρτι ἀφίπτασθαι τοῦ σώματος μέλλουσαν καὶ τὸ σῶμα ἔρρωσεν ἐς κατοχὴν τῆς ψυχῆς.
[260] Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 241 (97D) : οὔτε ἐξετάσαι τὸν ἄνθρωπον οἷόν τε ἦν ἀκριβῶς, ἀσθενείᾳ σώματος ὀχλούμενον, οὔτε ἐρωτᾶν, εὐλαβείᾳ τοῦ ὀχλώδους. Notre traduction.
[261] *Ibid.*, Epit. 143 (97E) : οὐκ εἴα δὲ αὐτὸν ἐρωτᾶν ὁ Ἰσίδωρος ἀσθενείᾳ σώματος ἐνοχλούμενον, εὐλαβείᾳ τοῦ ὀχλώδους.
[262] *Ibid.*, Epit. 147 (97K) : καὶ τὴν τοῦ σώματος ἀπορροὴν βλέπων ὁ Πρόκλος ἐδεδίει περὶ τῷ νεανίσκῳ.

> Il craignait pour Marinus à cause de sa faiblesse physique[263].

Ces quatre citations montrent à quel point la faiblesse corporelle (ἀσθενείᾳ σώματος) de Marinus l'empêche de mener parfaitement à bien l'activité philosophique. L'extrait suivant détaille un peu plus les conséquences pratiques de la faiblesse physique de Marinus, et son incapacité à exceller dans l'activité philosophique :

> Marinus, avec son naturel sans vigueur, ne put suivre l'élévation de pensée de son maître qui commentait le *Parménide* et, des unités surnaturelles, il rabaissa son attention aux formes en se laissant entraîner plus souvent par les idées de Firmus ou de Galien que par les pures conceptions des hommes bienheureux[264].

Ce passage montre à quel point la faiblesse corporelle de Marinus, qui est naturelle ou innée (τῷ ἀτόνῳ τῆς φύσεως), l'empêche d'élever sa pensée vers les réalités les plus hautes, nommées ici unités surnaturelles (τῶν ὑπερουσίων ἑνάδων). Marinus, malgré sa formation philosophique, ne put, en raison d'une absence de force physique naturelle, atteindre la perfection de l'activité philosophique, représentée ici par les pures conceptions des hommes bienheureux (ταῖς ἀκηράτοις ἐπιβολαῖς τῶν μακαρίων ἀνδρῶν). Cette incapacité est marquée par le fait qu'il ne put écrire un commentaire du *Parménide*, c'est-à-dire l'un des deux textes platoniciens, avec le *Timée*, qui sont considérés par les néoplatoniciens comme parfaits et concluants la lecture des dialogues platoniciens. Ce que le commentaire de Damascius implique, c'est que Marinus, en n'étant pas capable physiquement d'étudier le *Parménide* de Platon, ne peut pas gravir l'ensemble des échelons permettant à l'âme de s'élever vers le divin, contrairement aux hommes bienheureux (τῶν μακαρίων ἀνδρῶν) qui ont suivi jusqu'au bout le cursus d'études néoplatonicien et réalisé la finalité du mode de vie philosophique, à savoir l'assimilation au divin. L'expression désignant le commentaire du *Parménide* par Proclus (τοῦ Παρμενίδου τὴν ὑπεραίρουσαν ἐξήγησιν), le maître de Marinus, montre bien le processus d'élévation de l'âme (ὑπεραίρουσαν) qui, pour Damascius, accompagne la lecture et le commentaire de ce dialogue.

---

[263] *Ibid.*, Epit. 152 (98F) : δεδιὼς δὲ ἐπὶ τῷ Μαρίνῳ διὰ τὴν τοῦ σώματος ἀσθένειαν.
[264] *Ibid.*, fr. 244 (97I) : ὁ δὲ Μαρῖνος τῷ ἀτόνῳ τῆς φύσεως οὐδὲ τοῦ Παρμενίδου τὴν ὑπεραίρουσαν ἐξήγησιν τοῦ διδασκάλου ἤνεγκεν, ἐπὶ τὰ εἴδη δὲ τὴν θεωρίαν κατήγαγεν ἀπὸ τῶν ὑπερουσίων ἑνάδων, ταῖς Φίρμου καὶ Γαληνοῦ τὸ πλέον ἐννοίαις ἐπισπώμενος ἢ ταῖς ἀκηράτοις ἐπιβολαῖς τῶν μακαρίων ἀνδρῶν.

Nous avons vu à travers quelques exemples l'effet négatif d'une mauvaise santé physique sur l'âme et l'activité philosophique. Ces exemples justifient les occupations des philosophes néoplatoniciens liées au soin du corps, que nous allons présenter dans la prochaine section. Certes, les qualités physiques traduisent parfois, comme dans le cas de Proclus, la qualité supérieure de l'âme, et rendent de ce fait le soin du corps inutile. Mais la mauvaise santé physique étant parfois un frein à l'élévation de l'âme et donc à la finalité du mode de vie philosophique, comme dans le cas de Marinus, il est dès lors nécessaire de prendre soin du corps, du moins dans une certaine mesure.

3.4 Les occupations des philosophes liées au soin du corps

Les différentes occupations liées au soin du corps dénotent très souvent l'interdépendance entre soin du corps et soin de l'âme que nous venons d'établir. Nous prendrons ici quelques exemples parmi ces occupations, afin de montrer le lien étroit qui existe entre soin du corps et de l'âme. Ces exemples permettront également d'insister sur la dimension positive du rapport au corps des philosophes néoplatoniciens, et non seulement sur le mépris, la fuite ou le détachement du corps que nous avons mis en évidence dans un premier temps (avec ses différentes gradations). Dans le cadre des occupations liées à la purification de l'âme et à l'exercice des vertus purificatrices, nous avons vu, en effet, comment le corps peut être utilisé comme instrument de l'âme[265], permettant à celle-ci de se défaire de ses attaches corporelles, par des pratiques ascétiques notamment, mais aussi par la maîtrise de soi. Dans le cadre des occupations liées au soin du corps, nous verrons à quel point les activités mobilisant le corps sont également un moyen de prendre soin de l'âme, et peuvent être considérées, dans cette perspective, comme des exercices spirituels, apportant leur propre contribution à l'harmonie de l'âme et du corps et à l'acquisition de certaines vertus[266].

Si les occupations liées au soin du corps sont également présentes dans les autres textes de notre corpus, c'est dans le texte de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien* que l'on trouve le plus grand nombre d'occupations mobilisant le corps en vue de la santé de l'âme et du corps. Dans la présentation du mode de vie pythagoricien, ces occupations sont décrites en détail, tandis qu'elles sont souvent mentionnées rapidement dans les autres textes de notre corpus. C'est pourquoi nous focaliserons l'analyse de ces occupations liées au soin du corps sur la lecture du texte de Jamblique, en renvoyant, lorsque cela est possible, aux passages parallèles dans les autres textes biographiques de notre corpus.

---

[265] Platon, *Alcibiade*, 129c-131d. Ce terme est également utilisé par Eunape de Sardes pour désigner le corps (*Vies de philosophes et de sophistes*, VII, 12).

[266] Y. Bubloz, « Ascèse et acquisition de pouvoir : la réalisation de l'idéal de l'homme divin chez le philosophe néoplatonicien Proclus », *art. cit.*, p. 147 ; X. Pavie, *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie antique*, *op. cit.*, p. 123-126 ; X. Pavie, *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie contemporaine*, *op. cit.*, p. 165-171 ; M. Camps-Gaset et S. Grau, « Philosophy for the Body, Food for the Mind », *art. cit.*, p. 87-88. Sur les exercices d'accoutumance comme exercices spirituels profitables au corps et à l'âme, voir P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 289-291.

Parmi ces occupations décrites par Jamblique, on trouve en effet la musique, utilisée de manière thérapeutique pour procurer la santé physique et redresser l'âme[267] ; les activités physiques ou sportives, qui sont adaptées à chacun, et qui occupent, dans l'emploi du temps pythagoricien, une bonne partie de la matinée[268] ; la marche, qui permet de mettre de l'ordre dans son esprit et se remémorer ce qu'on a appris [269] ; les bains quotidiens[270] ; la médecine et la diététique (partie de la médecine consacrée au régime), enfin, sont un aspect important du mode de vie pythagoricien, présent également chez les philosophes néoplatoniciens décrits par Eunape de Sardes et Damascius[271].

3.4.1 La musique

La musique fait partie intégrante de l'éducation philosophique des philosophes pythagoriciens[272]. Utile à la santé du corps et de l'âme, cette occupation passe par la sensation (δι' αἰσθήσεως), et c'est pourquoi Pythagore recommande de commencer l'éducation philosophique par cette occupation :

---

[267] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 64, 1-9 (passage cité et commenté ci-dessous, p. 429). Sur la musique, voir *Ibid.*, 64-65, 110-111, 114, 164 et 244. Pour le contexte platonicien, voir Platon, *Timée*, 47a-e.

[268] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 97, 1-6. Pour une description des exercices liés au soin du corps, qu'il ne faut pas négliger, voir Platon, *Lois* VIII, 830c. Sur les activités physiques de Chrysanthe, voir aussi Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, XXIII, 7 (97, 10-11). Voir aussi Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 63 (155).

[269] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 97, 11-98,1 (passage cité et commenté plus bas, p. 435). Voir aussi *Ibid.*, 96-97. Sur les promenades de Chrysanthe, associées à des exercices intellectuels, voir Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, XXIII, 31 (101, 20-25).

[270] Le philosophe pythagoricien se baigne une fois par jour : Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 98. Chrysanthe, quant à lui, avait recours le moins souvent possible aux bains, mais donnait l'impression de s'être toujours baigné (Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, XXIII, 32 (101, 25-28)). Sur le refus de Plotin d'aller aux bains publics, probablement en raison de la réputation morale des lieux, voir Porphyre, *Vie de Plotin*, 2, 5-7. Sur la dimension religieuse des bains dans l'Antiquité, voir V. Boudon, « Le rôle de l'eau dans les prescriptions médicales d'Asclépios chez Galien et Aelius Aristide », dans R. Ginouvès, A.-M. Guimier-Sorbets, J. Jouanna et L. Villard (eds), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, Athènes / Paris, Ecole française d'Athènes / De Boccard, 1994, p. 157–168.

[271] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 163-164 et 244 ; Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, XXIII, 56 (106, 1-10) ; Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 122 (84D) ; Epit. 128 (85D) ; Epit. 129, fr. 201 (85E) ; fr. 334-335, fr. 335α (128). A noter l'intérêt modéré pour la médecine de Plotin et surtout de Proclus, qui négligent voire refusent certains soins médicaux. Sur le refus des soins excessifs par Plotin, voir Porphyre, *Vie de Plotin*, 2, 1-10 (passage cité et commenté plus haut, p. 378-380). Sur le manque d'attention au soin du corps chez Proclus, voir Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 26, 29-46 et 30, 12-21.

[272] Sur connaissances musicales d'Asclépiodote, qui est aussi médecin, voir aussi Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 198 (85C). L'usage thérapeutique de la musique n'est pas explicitement mentionné, mais le fait qu'Asclépiodote soit également médecin laisse penser qu'il aurait pu en faire usage.

> Considérant que l'on commence de prendre soin des hommes par la sensation, en leur faisant voir des formes et des figures belles et en leur faisant entendre de beaux rythmes et de belles mélodies, il faisait commencer l'éducation par la musique, par certaines mélodies et rythmes, grâce auxquels il produisait des guérisons dans le caractère et dans les passions des hommes, ramenait l'harmonie entre les facultés de l'âme, comme elles étaient à l'origine, et inventait des moyens de contrôler ou de chasser les maladies du corps et de l'âme[273].

L'objet de ce passage est le souci de soi (ἐπιμέλειαν), qui, selon l'enseignement prodigué par Pythagore à ses élèves, doit commencer par la sensation (δι' αἰσθήσεως), c'est-à-dire par le corps. Ce souci de soi passe pour Pythagore par la musique (διὰ μουσικῆς), dès lors que les mélodies et les rythmes (μελῶν τινῶν καὶ ῥυθμῶν) qu'elle véhicule permettent de guérir à la fois l'âme et le corps de celui qui les écoute (σωματικῶν τε καὶ ψυχικῶν νοσημάτων καταστολαὶ καὶ ἀφυγιασμοὶ)[274]. Les effets positifs de la musique sont également précisés : comme nous l'avons vu plus haut (p. 385-ss), la musique permet de purifier les âmes, en particulier vis-à-vis des passions (παθῶν ἀνθρωπίνων), qui l'attachent au monde sensible. Le vocabulaire utilisé ici est thérapeutique, puisque la musique guérit (ἰάσεις) le caractère (τρόπων) et les passions de l'âme (παθῶν ἀνθρωπίνων). En outre, la musique rétablit l'harmonie entre les facultés de l'âme (ἁρμονίαι τε τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων) et soigne les maladies de l'âme et du corps (σωματικῶν τε καὶ ψυχικῶν νοσημάτων). On retrouve ici encore un vocabulaire thérapeutique, et surtout le lien étroit entre soin du corps et de l'âme, qui vont de pair. Dans le cas de la musique, une occupation passant par la sensation, et donc par le corps, permet en effet de viser la santé du corps et de l'âme.

---

[273] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 64, 1-9 : Ἡγούμενος δὲ πρώτην εἶναι τοῖς ἀνθρώποις τὴν δι' αἰσθήσεως προσφερομένην ἐπιμέλειαν, εἴ τις καλὰ μὲν ὁρῴη καὶ σχήματα καὶ εἴδη, καλῶν δὲ ἀκούοι ῥυθμῶν καὶ μελῶν, τὴν διὰ μουσικῆς παίδευσιν πρώτην κατεστήσατο διά τε μελῶν τινῶν καὶ ῥυθμῶν, ἀφ' ὧν τρόπων τε καὶ παθῶν ἀνθρωπίνων ἰάσεις ἐγίγνοντο ἁρμονίαι τε τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων, ὥσπερ εἶχον ἐξ ἀρχῆς, συνήγοντο, σωματικῶν τε καὶ ψυχικῶν νοσημάτων καταστολαὶ καὶ ἀφυγιασμοὶ ὑπ' αὐτοῦ ἐπενοοῦντο.

[274] Sur le caractère psychagogique, mais aussi thérapeutique de la musique, voir A. Provenza, « Soothing Lyres and *epodai*: Music Therapy and the Cases of Orpheus, Empedocles and David », dans J. Goodnick Westenholz, Y. Maurey, E. Seroussi (eds.), *Music in Antiquity. The Near East and the Mediterranean*, Berlin / Boston / Jerusalem, De Gruyter, 2014, p. 298-339; A. Provenza, « Correcting *ēthos* and Purifying the Body. Musical Therapy in Iamblichus' *De vita pythagorica* », *Greek and Roman Musical Studies*, vol. 3, n° 1-2, 2015, p. 94-115.

3.4.2. Les activités physiques et sportives

L'emploi du temps des philosophes pythagoriciens révèle également l'importance du soin du corps dans le mode de vie philosophique. Après une promenade matinale, réalisée en solitaire, ils se réunissaient dans les temples, afin de s'instruire, puis se tournaient vers le soin du corps[275] :

> Après s'être adonnés à ces occupations, ils se tournaient vers le soin du corps. La plupart s'enduisaient le corps d'huile et s'adonnaient à la course ; quelques-uns peu nombreux pratiquaient la lutte dans les jardins et les bois sacrés ; d'autres, le lancer de poids ou la boxe, en prenant bien soin de choisir des exercices corporels adaptés à la capacité de leur corps[276].

Ce passage montre que le soin du corps (τὴν τῶν σωμάτων θεραπείαν) fait non seulement partie de l'emploi du temps pythagoricien, mais qu'il occupe une place importante dans la journée des philosophes. On notera ici encore l'accent mis sur la dimension thérapeutique de cette attention donnée au corps, dès lors que le terme utilisé pour désigner cette attention est le soin (θεραπείαν), par opposition au souci (ἐπιμέλειαν), terme utilisé dans la citation précédente pour désigner de manière plus large l'attention accordée à l'âme et au corps[277]. Le soin du corps (τὴν τῶν σωμάτων θεραπείαν) fait ainsi partie du souci de soi pythagoricien (ἐπιμέλειαν), dont le philosophe doit s'occuper quotidiennement.

Ce passage nous donne également une idée assez précise des exercices physiques pratiqués par les pythagoriciens, que ce soit la course (δρόμοις), la lutte (πάλαις), le lancer du poids ou la boxe (ἁλτηροβολίᾳ ἢ χειρονομίᾳ). L'idée centrale véhiculée par Jamblique est que tous prennent soin de leur corps (τὴν τῶν σωμάτων θεραπείαν), et que les exercices physiques (τὰ γυμνάσια) doivent être adaptés (εὔθετα) à la condition physique de l'individu (τὰς τῶν σωμάτων ἰσχῦς). L'insistance de Pythagore sur cette condition confirme l'attention portée au soin du corps par les philosophes pythagoriciens. De la même manière que Pythagore est attentif aux dispositions naturelles et aux possibilités de chacun, modifiant son enseignement en

---

[275] Sur le début de l'emploi du temps des philosophes pythagoriciens faisant partie de l'école de Pythagore, voir Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 96. Pour lire l'emploi du temps complet, voir *Ibid.*, 96-100.

[276] *Ibid.*, 97, 1-6 : μετὰ δὲ τὴν τοιαύτην διατριβὴν ἐπὶ τὴν τῶν σωμάτων ἐτρέποντο θεραπείαν. ἐχρῶντο δὲ ἀλείμμασί τε καὶ δρόμοις οἱ πλεῖστοι, ἐλάττονες καὶ πάλαις ἔν τε κήποις καὶ ἐν ἄλσεσιν, οἳ δὲ καὶ ἁλτηροβολίᾳ ἢ χειρονομίᾳ, πρὸς τὰς τῶν σωμάτων ἰσχῦς τὰ εὔθετα ἐπιτηδεύοντες ἐκλέγεσθαι γυμνάσια.

[277] *Ibid.*, 64, 1.

fonction de celles-ci, de même les activités physiques proposées aux philosophes pythagoriciens doivent tenir compte des capacités physiques de chaque individu[278].
Les *Vers d'or pythagoriciens*, commentés par Hiéroclès d'Alexandrie, confirment l'importance accordée par les philosophes pythagoriciens et néoplatoniciens à la santé et donc au soin du corps (ὑγιείας τῆς περὶ σῶμ') :

> Il ne faut pas non plus négliger la santé du corps
> Mais garder la mesure dans le boire, le manger et l'exercice :
> Et j'appelle mesure ce qui ne te chagrinera pas[279].

L'auteur des *Vers d'or pythagoriciens* met en évidence l'importance de la santé du corps, qui passe par la mesure (μέτρον) dans l'alimentation (ποτοῦ καὶ σίτου) et dans l'exercice physique (γυμνασίων). Hiéroclès d'Alexandrie, dans son commentaire, insiste particulièrement sur ce soin du corps, qu'il décrit comme « instrument pour le cours de notre vie » (τὴν ἐπὶ γῆς διαγωγὴν ὄργανον)[280]. Ce soin du corps passe par la modération, ou l'absence d'excès, notamment dans les exercices physiques. Le but de ce soin du corps est explicitement lié au devenir de l'âme, comme le précise Hiéroclès :

> Elle ne se préoccupe pas du corps en tant que tel, mais du corps au service de la pensée. D'où il s'ensuit qu'elle refusera le genre de vie athlétique pour autant qu'il prend soin

---

[278] Sur le souci de Pythagore d'adapter l'enseignement aux capacités de chacun, voir *Ibid.*, 90, 1-3 : « De façon générale, il faut savoir que Pythagore découvrit plusieurs voies d'enseignement, et qu'il transmit à chacun, en fonction de ses dispositions naturelles et de ses possibilités, la part de savoir qui lui revenait. » Καθόλου δὲ εἰδέναι ἄξιον, ὡς πολλὰς ὁδοὺς Πυθαγόρας παιδείας ἀνεῦρε καὶ κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ἑκάστου καὶ δύναμιν παρεδίδου τῆς σοφίας τὴν ἐπιβάλλουσαν μοῖραν. Voir aussi *Ibid.*, 93, 7-9 : « Mais pour en revenir au sujet sur lequel porte notre présent exposé, il s'efforçait de « redresser » chacun d'une façon différente, suivant son naturel et sa capacité ». ἀλλ' οὗ δὴ ἕνεκα ὁ παρὼν λόγος, ἐπ' ἐκεῖνο πάλιν ἐπανέλθωμεν, ὡς ἄρα ἄλλους ἄλλως, ὡς ἔχει ἕκαστος φύσεως καὶ δυνάμεως, ἐπανορθοῦν ἐπειρᾶτο.
[279] *Les Vers d'or pythagoriciens*, 32-34 :
οὐ δ' ὑγιείας τῆς περὶ σῶμ' ἀμέλειαν ἔχειν χρή,
ἀλλὰ ποτοῦ τε μέτρον καὶ σίτου γυμνασίων τε
ποιεῖσθαι. μέτρον δὲ λέγω τόδ', ὃ μή σ' ἀνιήσει.
Traduit par N. Aujoulat et A. Lecerf, dans Hiéroclès d'Alexandrie, *Commentaire sur les vers d'or des pythagoriciens. Traité sur la Providence*, Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. 84. Pour le texte grec, nous utilisons l'édition de J. C. Thom, dans *The Pythagorean* Golden Verses, Leiden / New-York / Köln, Brill, 1995, p. 93-99.
[280] Hiéroclès d'Alexandrie, *Commentaire sur les vers d'or des pythagoriciens*, XVI, 1.

> du corps à l'exclusion de l'âme, et qu'elle fuira ce qu'on appelle les exercices gymniques pour autant qu'ils se dressent contre la lumière intellectuelle de l'âme[281].

Ce passage confirme la mesure qu'il s'agit de respecter dans le domaine de l'exercice physique, mesure que le genre de vie de l'athlète (τὴν ἀθλητικὴν ἀγωγὴν) ne respecte pas nécessairement. Le soin de l'âme, comme toujours, reste prioritaire sur le soin du corps, comme nous l'avons vu dans les deux premières parties de ce chapitre, consacrés à la place du corps chez Platon et les philosophes néoplatonciens, ainsi que chez les stoïciens de l'époque impériale. Si ce passage semble être en contradiction avec l'extrait de l'emploi du temps pythagoricien cité plus haut, dans lequel sont mentionnés des exercices physiques tels que le lancer de poids ou la boxe, l'insistance de Jamblique sur la nécessaire adaptation des exercices aux capacités physiques de chacun va dans le sens d'une pratique modérée de ces exercices qui n'exclut pas le soin de l'âme. Comme chez Platon, Epictète et Sénèque, l'activité physique doit accompagner l'attention accordée à la santé de l'âme, et non pas l'évincer.

Si aucune activité physique n'est mentionnée par Porphyre et Marinus, biographes de Plotin et de Proclus, on trouve en revanche la mention d'exercices physiques chez Eunape de Sardes et Damascius, sans que ces exercices soient davantage détaillés[282]. Chrysanthe, en particulier, se prêtaient régulièrement à certains entraînements (ἄσκησιν), prenant soin de son corps et non seulement de son âme, contrairement à Proclus[283] :

> Et en effet il eut la chance d'avoir un corps infatigable et résistant comme l'acier, habitué à se prêter à toutes sortes d'entraînement[284].

Il est intéressant de noter, en continuité avec le texte de Jamblique, que les exercices physiques dont il est question ici sont liés, pour Eunape, aux capacités physiques de celui qui s'exerce, à

---

[281] *Ibid.*, XVI, 4 : οὐ γὰρ σώματος ἁπλῶς ἐπιμελεῖται ἀλλὰ σώματος διανοίᾳ ὑπηρετουμένου. ὅθεν τὴν ἀθλητικὴν ἀγωγὴν παραιτήσεται ὡς ἄνευ ψυχῆς σῶμα θεραπεύουσαν, καὶ πᾶσαν τὴν λεγομένην σωμασκίαν φεύξεται ὡς ἐπανισταμένην τῷ νοερῷ φωτὶ τῆς ψυχῆς. Traduit par N. Aujoulat et A. Lecerf, Paris, Les Belles Lettres, 2018. Pour le texte grec, nous utilisons l'édition de F.G. Köhler, *Hieroclis in aureum Pythagoreorum carmen commentarius*, Stuttgart, Teubner, 1974.

[282] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, XXIII, 7 (97, 10-11), et XXIII, 31 (101, 20-25). Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 63 (155), passage cité et commenté plus bas, p. 441.

[283] Sur l'absence de soin du corps chez Proclus, voir Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 26, 29-46 et 30, 12-21.

[284] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, XXIII, 7 (97, 10-11) : καὶ γὰρ ἔτυχεν ἀτρύτου καὶ ἀδαμαντίνου σώματος, ἐς πᾶσαν ἄσκησιν ὑπουργεῖν εἰωθότος.

savoir, ici, un corps infatigable et résistant comme l'acier (ἀτρύτου καὶ ἀδαμαντίνου σώματος). La deuxième activité physique mentionnée par Eunape à propos de Chrysanthe est la marche, occupation étroitement liée, comme nous allons le voir, aux occupations intellectuelles des philosophes néoplatoniciens.

3.4.3 La marche

Parmi les occupations mobilisant le corps et mises en œuvre par les philosophes néoplatoniciens, la marche revient régulièrement. Elle permet de mettre en évidence la double dimension du souci de soi néoplatonicien, qui concerne prioritairement l'âme, mais aussi le corps. Si, d'une part, les promenades réalisées par Chrysanthe montrent son peu d'intérêt pour le soin du corps, et la priorité donnée par les philosophes néoplatoniciens au soin de l'âme, l'alternance des activités physiques et des occupations visant le soin de l'âme dans l'emploi du temps des philosophes pythagoriciens présentés par Jamblique montre clairement cette double dimension du souci de soi[285]. Bien plus, la marche est, dans ce cadre, une occupation qui, elle-même, permet de mettre en œuvre simultanément ce double souci de l'âme et du corps.

Pour Chrysanthe, dont Eunape de Sardes nous rapporte la vie, la marche (περιπάτους) suivait la lecture des anciens (τῆς τῶν ἀρχαίων ἀναγνώσεως) et l'écriture d'ouvrages philosophiques (ἔγραφεν ; γραφόντων), deux exercices (ἀσκήσεως) qui semblent être au cœur de son mode de vie :

> Il était indéfectiblement attaché à la lecture des anciens, sans qu'il y ait eu de différence entre sa jeunesse et sa vieillesse [sur ce point], mais parvenu à plus de quatre-vingts ans, il écrivait de sa propre main autant de [livres] que d'autres en lisent avec peine quand ils sont jeunes. De fait, les bouts des doigts dont il se servait pour écrire étaient déformés par l'emploi incessant et l'usage [qu'il en faisait]. En quittant les exercices, il aimait sortir en ville et, prenant avec lui l'auteur du présent ouvrage, il s'adonnait à des promenades longues mais studieuses. Et on oubliait qu'on avait mal aux pieds, tant on était ensorcelé par ses exposés[286].

---

[285] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 96-100.

[286] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, XXIII, 30-32 (101, 16-26) : τῆς <τε> τῶν ἀρχαίων ἀναγνώσεως ἀπρὶξ εἴχετο, καὶ διέφερεν οὐδὲν νεότης τε καὶ γῆρας, ἀλλ' ὑπὲρ ὀγδοήκοντα γεγονὼς ἔτη, τοσαῦτα ἔγραφεν αὐτοχειρίᾳ, ὅσα μόλις ἀναγινώσκουσι νεάζοντες ἕτεροι. τῶν γοῦν γραφόντων τὰ ἄκρα δακτύλων ὑπὸ τῆς ἀλήκτου μελέτης καὶ χρήσεως ἐνεκέκα<μ>πτο. ἀναστὰς δὲ ἀπὸ τῆς ἀσκήσεως, ταῖς τε δημοσίαις προόδοις ἐτέρπετο, καὶ τόν τε ταῦτα γράφοντα παραλαβών, μακροὺς

Ce passage reflète assez bien la priorité des activités intellectuelles par rapport aux activités physiques, puisque les premières, que ce soit sous la forme de lectures (ἀναγνώσεως), d'écriture (γραφόντων) ou d'exposés (διηγημάτων), sont omniprésentes. Ce passage montre également que les activités physiques telles que la marche sont étroitement liées au soin de l'âme, plus particulièrement, ici, aux activités intellectuelles. Ainsi, les promenades de Chrysanthe sont longues (μακροὺς), mais surtout studieuses (σχολαίους). Chrysanthe n'est pas seul, en effet, mais accompagné de ses disciples, ici Eunape de Sardes lui-même. La promenade donne ainsi l'occasion à Chrysanthe de délivrer un enseignement, sous la forme d'exposés (διηγημάτων). La remarque finale d'Eunape confirme l'intérêt avant tout intellectuel de ces promenades : avoir mal aux pieds est secondaire, tout comme l'attention apportée au corps à l'occasion de cette occupation.

La suite du passage, qui rappelle que Chrysanthe se baignait le moins possible, va dans le sens d'un moindre intérêt pour le corps. Sans apporter de réponse à cette question, ce passage interroge sur la raison pour laquelle Chrysanthe se promène. Pourquoi enseigner en marchant plutôt que dans une salle de cours ? Une réponse peut être trouvée dans un autre passage du texte d'Eunape, à propos du philosophe Aidésius de Cappadoce :

> De fait, Chrysanthe disait à <l'>auteur du présent ouvrage qu'Aidésius, dans son comportement, était sociable et proche du peuple ; après les débats intellectuels, il sortait pour une promenade dans Pergame et les plus estimés de ses compagnons étaient présents[287].

Pour Aidésius de Cappadoce, les promenades dans Pergame avec ses élèves lui permettaient, après les débats intellectuels (τοὺς ἄθλους ὅσοι περὶ λόγους), de rester sociable et proche du peuple (κοινὸς καὶ δημοτικός). La suite du texte, qui détaille la manière dont Aidésius de Cappadoce profitait de ces promenades pour enseigner à ses élèves ces qualités sociales, confirme la dimension pédagogique de la marche, une occupation qui fait donc partie de l'éducation des philosophes[288]. Associée à l'éducation morale ou intellectuelle des élèves qui

---

μὲν τοὺς περιπάτους, σχολαίους δὲ ἀπέτεινεν· ἔλαθέν τε ἄν τις περιαλγὴς τοὺς πόδας γενόμενος, οὕτως ὑπὸ τῶν διηγημάτων κατεθέλγετο.

[287] *Ibid.*, VIII, 5 (59, 21-26) : ὁ γοῦν Χρυσάνθιος πρὸς <τὸν> ταῦτα γράφοντα ἔλεγεν, ὡς ὁ μὲν Αἰδεσίου τρόπος κοινὸς ἦν καὶ δημοτικός, καὶ μετά γε τοὺς ἄθλους ὅσοι περὶ λόγους ἦσαν, πρὸς περίπατον ἐξῄει κατὰ τὸ Πέργαμον, καὶ τῶν ἑταίρων παρῆσαν οἱ τιμιώτεροι·

[288] *Ibid.*, VIII, 6-8 (59, 26 – 60, 13).

accompagnent le maître, la marche est avant tout liée, dans le texte d'Eunape, au soin de l'âme, sans que le soin du corps ne soit explicitement mentionné. Qu'en est-il dans le texte de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien* ?

Selon l'emploi du temps des philosophes pythagoriciens, la marche est pratiquée à la fois le matin, en solitaire, mais aussi le soir, par groupes de 3 à 4 personnes. Dans les deux cas, cette occupation reflète le lien étroit entre activité physique et soin de l'âme :

> Au point du jour, les disciples faisaient une promenade en solitaires, et en des lieux où ils pouvaient trouver calme et tranquillité requis et où il y avait des temples, des bois sacrés et toute autre chose qui réjouisse le cœur. Ils estimaient en effet qu'ils ne devaient rencontrer personne avant d'avoir composé leur propre âme et mis de l'ordre dans leur esprit ; ce genre de tranquillité est tout indiqué pour rasséréner l'esprit. Car ils considéraient comme source de perturbation le fait de se précipiter dans la foule dès le réveil. C'est pourquoi les Pythagoriciens ont toujours choisi les endroits les plus sacrés[289].
>
> Vers le soir, ils se promenaient de nouveau, mais non plus seul comme pour la promenade du matin ; c'est par deux ou par trois qu'ils se promenaient alors, se remémorant ce qu'ils avaient appris et s'exerçant mutuellement aux belles occupations[290].

On voit ici que la marche (τὸν περίπατον) n'est pas un exercice visant uniquement le soin du corps, mais qu'il est associé à des occupations et des exercices visant le soin de l'âme. Ainsi, le matin, le lieu de la promenade, qui doit être calme et tranquille (ἠρεμίαν τε καὶ ἡσυχίαν), est choisi minutieusement, en fonction du but de la promenade : composer sa propre âme et mettre de l'ordre dans son esprit (ἢ τὴν ἰδίαν ψυχὴν καταστήσουσι καὶ συναρμόσονται τὴν διάνοιαν),

---

[289] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 96, 1-11 : τοὺς μὲν ἑωθινοὺς περιπάτους ἐποιοῦντο οἱ ἄνδρες οὗτοι κατὰ μόνας τε καὶ εἰς τοιούτους τόπους, ἐν οἷς συνέβαινεν ἠρεμίαν τε καὶ ἡσυχίαν εἶναι σύμμετρον, ὅπου τε ἱερὰ καὶ ἄλση καὶ ἄλλη τις θυμηδία. ᾤοντο γὰρ δεῖν μὴ πρότερόν τινι συντυγχάνειν, πρὶν ἢ τὴν ἰδίαν ψυχὴν καταστήσουσι καὶ συναρμόσονται τὴν διάνοιαν· ἁρμόδιον δὲ εἶναι τῇ καταστάσει τῆς διανοίας τὴν τοιαύτην ἡσυχίαν. τὸ γὰρ εὐθὺς ἀναστάντας εἰς τοὺς ὄχλους ὠθεῖσθαι θορυβῶδες ὑπειλήφεισαν. διὸ δὴ πάντες οἱ Πυθαγόρειοι τοὺς ἱεροπρεπεστάτους τόπους ἀεὶ ἐξελέγοντο.
[290] *Ibid.*, 97, 11-98, 1 : δείλης δὲ γινομένης εἰς τοὺς περιπάτους πάλιν ὁρμᾶν, οὐχ ὁμοίως κατ' ἰδίαν, ὥσπερ ἐν τῷ ἑωθινῷ περιπάτῳ, ἀλλὰ σύνδυο καὶ σύντρεις ποιεῖσθαι τὸν περίπατον, ἀναμιμνησκομένους τὰ μαθήματα καὶ ἐγγυμναζομένους τοῖς καλοῖς ἐπιτηδεύμασι.

ou encore rasséréner l'esprit (τῇ καταστάσει τῆς διανοίας). Le soir, la marche est associée à des exercices de type intellectuel, telle que la remémoration des connaissances apprises durant la journée (ἀναμιμνησκομένους τὰ μαθήματα). Si l'intérêt de la marche elle-même n'est pas thématisé par nos auteurs, cette occupation est bien présente dans le mode de vie des philosophes pythagoriciens et néoplatoniciens mentionnés ci-dessus. Si le soin du corps impliqué par la marche est implicite, le soin de l'âme apporté par cette occupation est clairement mis en avant par les biographes.

3.4.4 La médecine

Parmi les occupations liées au soin du corps, la médecine occupe également une place importante, et montre l'intérêt du philosophe pour la santé du corps et de l'âme[291]. Ainsi, le texte de Jamblique rapporte l'intérêt prononcé des philosophes pythagoriciens pour la médecine (τῆς ἰατρικῆς) et la diététique, c'est-à-dire la partie de la médecine consacrée au régime (τὸ διαιτητικὸν εἶδος) :

> En médecine, ce que les Pythagoriciens pratiquent surtout c'est, dit-on, la partie consacrée au régime, et ils sont extrêmement précis en ce domaine ; et ce qu'ils ont essayé d'apprendre en premier ce sont les signes permettant de reconnaître la proportion des boissons, des aliments et du repos ; ensuite, concernant la préparation même des

[291] Sur l'importance de la médecine dans le mode de vie pythagoricien, voir *Ibid.*, 163-164 et 244. Les *Vies de philosophes et de sophistes* d'Eunape de Sardes montrent également l'importance de la médecine, dont la pratique n'est pas incompatible, au contraire, avec le mode de vie philosophique : Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, XXIII, 56 (106, 1-10). Sur le double intérêt possible pour le bien du corps et le bien de l'âme, voir aussi Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 122 (84D) ; Epit. 128 (85D) ; Epit. 129, fr. 201 (85E) ; fr. 334-335, fr. 335α (128). Voir aussi Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 29. Le récit de la guérison miraculeuse d'Asclépigéneia par Proclus passe essentiellement par des prières au dieu Asclépios, mais témoigne néanmoins d'une attention accordée à la santé physique de la jeune fille. De manière plus générale, sur les relations entre philosophie et médecine dans l'Antiquité tardive, voir L. G. Westerink, « Philosophy and Medecine in Late Antiquity », *Janus*, vol. 51, 1964, p. 169-177 [repris dans *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Collected papers by L.G. Westerink*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1980, p. 83-90]. Sur l'importance de la diététique, partie de la médecine, et le lien étroit entre éthique et médecine dans l'Antiquité, voir I. Hadot, *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, *op. cit.*, p. 47-50. Pour I. Hadot, la diététique « a pour but de prescrire au bien portant la manière dont il doit vivre afin de demeurer en bonne santé. Elle ne se contente pas de formuler des directives générales pour un mode de vie sain, mais elle va bien plus loin et prend en charge l'ensemble de l'existence, l'emploi du temps, l'alimentation, le sommeil. Elle détermine la durée du repos nocturne, le moment du lever, l'habillement, la composition du petit déjeuner, la durée de l'exercice physique et sa forme, l'heure du bain, le moment et le menu du repas de midi, la longueur de la promenade, la durée de l'entretien avec les amis, le comportement dans les banquets, etc. » (p. 47).

aliments, ils sont pratiquement les premiers à avoir fait des recherches et avoir établi des règles. Les Pythagoriciens employaient sur une plus large échelle que leurs prédécesseurs les cataplasmes, mais ils approuvaient moins les médicaments, et parmi eux ils faisaient surtout usage des médicaments contre les ulcérations, tandis qu'ils n'approuvaient pas du tout les pratiques recourant à des incisions et à des cautérisations[292].

Ce passage montre l'intérêt théorique et pratique des pythagoriciens pour la médecine et en particulier pour la diététique[293]. Les pythagoriciens seraient les premiers, selon Jamblique, à avoir conduit des recherches sur le sujet et à avoir édicté des règles (ἐπιχειρῆσαί τε πραγματεύεσθαι καὶ διορίζειν), c'est-à-dire à avoir étudié la question du régime alimentaire d'un point de vue théorique, et d'avoir précisé parallèlement les règles à suivre pour suivre un régime équilibré favorable à la santé du corps et de l'âme[294]. Les raisons pour lesquelles l'intérêt pour la médecine est important ne sont pas précisées ici, mais d'autres passages expliquent cette importance de la médecine et de la diététique pour la santé de l'âme et du corps, caractérisée dans le cadre du pythagorisme, par l'harmonie[295]. Or, la diététique s'intéresse précisément à la bonne proportion des boissons, des aliments et des repas (συμμετρίας ποτῶν τε καὶ σίτων καὶ ἀναπαύσεως).

---

[292] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 244, 1-11 : τῆς δὲ ἰατρικῆς μάλιστά φασιν αὐτοὺς ἀποδέχεσθαι τὸ διαιτητικὸν εἶδος καὶ εἶναι ἀκριβεστάτους ἐν τούτῳ, καὶ πειρᾶσθαι πρῶτον μὲν καταμανθάνειν σημεῖα συμμετρίας ποτῶν τε καὶ σίτων καὶ ἀναπαύσεως, ἔπειτα περὶ αὐτῆς τῆς κατασκευῆς τῶν προσφερομένων σχεδὸν πρώτους ἐπιχειρῆσαί τε πραγματεύεσθαι καὶ διορίζειν. ἅψασθαι δὲ καὶ καταπλασμάτων ἐπὶ πλεῖον τοὺς Πυθαγορείους τῶν ἔμπροσθεν, τὰ δὲ περὶ τὰς φαρμακείας ἧττον δοκιμάζειν, αὐτῶν δὲ τούτων <τοῖς> πρὸς τὰς ἑλκώσεις μάλιστα χρῆσθαι, τὰ δὲ περὶ τὰς τομάς τε καὶ καύσεις ἥκιστα πάντων ἀποδέχεσθαι.

[293] Sur l'importance accordée par les pythagoriciens à la diététique, considérée comme une partie importante de la médecine, voir *Ibid.*, 163, 208, 244 et 264. Ce dernier passage insiste sur le fait que les pythagoriciens étaient reconnus pour leur pratique de la médecine, en particulier leur aptitude à soigner les malades par la diététique (264). Sur l'importance de la diététique chez Jamblique, voir H. Bartoš, « Iamblichus on Pythagorean Dietetics », dans A.-B. Renger et A. Stavru (eds.), *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2016, p. 277-290.

[294] Sur les règles générales concernant l'alimentation, voir Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 106-109. Sur la dimension religieuse de ces règles, voir aussi *Ibid.*, 106-109 (sur le respect de toute vie animale) et 138 (sur l'origine divine de la plupart des interdits alimentaires).

[295] *Ibid.*, 131.

Le régime alimentaire apporte non seulement la maîtrise de soi nécessaire à la purification de l'âme[296], mais aussi une bonne santé physique, ce qui confirme le lien très étroit entre santé de l'âme et du corps dans la philosophie pythagoricienne[297] :

> Ayant donc appris de Thalès en particulier à économiser son temps, et par suite, ayant renoncé à boire du vin, à manger de la viande et plus encore à manger richement, se limitant, au contraire, à se nourrir de choses légères et facilement digestes, il avait acquis grâce à ce régime peu de besoin en sommeil, l'habitude de veiller, la pureté de l'âme et une très exacte et immuable santé du corps[298].

Ce passage décrit le régime alimentaire adopté par Pythagore au moment de sa formation philosophique. Ce régime a de nombreux points communs avec les pratiques ascétiques et les exercices de contrôle de soi évoqués dans la partie consacrée au détachement du corps et à la purification de l'âme. Que ce soit son refus de boire du vin (οἰνοποσίᾳ), de consommer de la viande (κρεωφαγίᾳ) ou de manger excessivement (πολυφαγίᾳ), le régime de Pythagore est décrit en termes de renoncement (ἀποταξάμενος). La fin du texte rappelle explicitement la dimension purificatrice de ce régime, qui apporte, entre autres bienfaits, la pureté de l'âme (ψυχῆς καθαρότητα). Le moindre besoin de sommeil (ὀλιγοϋπνίαν) et la veille (ἐπεγρίαν) que ce régime permet de maintenir va également dans le sens d'une purification de l'âme et d'un retournement de l'attention du monde sensible vers le monde intelligible[299]. Néanmoins, ce régime n'a pas seulement un effet sur l'âme mais aussi sur le corps, puisqu'il permet d'obtenir une excellente santé du corps (ὑγείαν τε ἀκριβεστάτην καὶ ἀπαρέγκλιτον τοῦ σώματος). De

---

[296] Sur l'importance du régime alimentaire dans l'apprentissage de la maîtrise de soi : *Ibid.*, 68-69 ; 187-188 ; 203 ; 207-208 et 229. Certains passages ont été cités et commentés plus haut, p. 382-ss.

[297] Voir aussi *Ibid.*, 69 ; 106-109 ; 150, 203 et 209. Lié au soin de l'âme et du corps, le régime alimentaire joue également un rôle dans l'éducation, et ne doit en aucun cas gêner l'état de santé corporel du philosophe (203 ; 209). On voit ici une contradiction avec les pratiques ascétiques de certains philosophes, qui négligent la santé du corps et tombent malades, comme c'est le cas de Plotin (Porphyre, *Vie de Plotin*, 2, 1-23) ou de Proclus (Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 26, 29-46 et 30, 12-21).

[298] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 13, 1-7 : Ὠφεληθεὶς οὖν παρὰ Θάλεω τά τε ἄλλα καὶ χρόνου μάλιστα φείδεσθαι, καὶ χάριν τούτου οἰνοποσίᾳ τε καὶ κρεωφαγίᾳ καὶ ἔτι πρότερον πολυφαγίᾳ ἀποταξάμενος, τῇ δὲ τῶν λεπτῶν καὶ εὐαναδότων ἐδωδῇ συμμετρηθείς, κἀκ τούτου ὀλιγοϋπνίαν καὶ ἐπεγρίαν καὶ ψυχῆς καθαρότητα κτησάμενος ὑγείαν τε ἀκριβεστάτην καὶ ἀπαρέγκλιτον τοῦ σώματος […].

[299] Sur la veille prolongée de Plotin, que permet également un régime frugal, voir Porphyre, *Vie de Plotin*, 8, 19-23. Sur la veille, associée, pour les philosophes pythagoriciens, à la purification de l'âme, voir aussi Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 13 ; 68 ; 187 et 225-226.

nouveau, le régime alimentaire de Pythagore est donc évoqué en lien avec le soin de l'âme et du corps, confirmant le double intérêt du philosophe dans la perspective du souci de soi.

Dans les vies de philosophes décrites par Eunape de Sardes, la médecine apparaît également parmi les occupations liées au soin du corps. L'épisode de la dépression de Porphyre, que nous avons déjà évoquée[300], est reprise par Eunape de Sardes lorsqu'il raconte la vie de Porphyre, rappelant ainsi l'importance du soin du corps pour la santé de l'âme :

> Le grand Plotin n'exerçait pas sur ces comportements « une surveillance aveugle », mais, en suivant <les traces de> ses pas ou en recherchant le jeune homme qui s'était enfui, il [le] retrouve abattu et lui prodigua une abondance de paroles [aptes] à rappeler son âme qui allait à l'instant s'envoler de son corps et il fortifia son corps pour qu'il retînt son âme[301].

Sans que Plotin ne soit médecin à proprement parler, son attitude face à l'état dépressif de Porphyre évoque non seulement la bienveillance de Plotin vis-à-vis de son élève, mais une série de soins qu'il lui a prodigués. Or, ces soins sont doubles : d'un côté, des paroles (λόγων) destinées à l'âme de Porphyre, et de l'autre, un certain nombre de soins qui ne sont pas précisés ici mais qui sont destinés à fortifier le corps (τὸ σῶμα ἔρρωσεν). Dans les deux cas, le soin de l'âme est le but visé par Plotin. Néanmoins, la double dimension, psychologique et physiologique, des soins prodigués par Plotin à l'égard de son élève reflètent une fois encore la double dimension du souci de soi présente chez les philosophes néoplatoniciens.
Les connaissances d'Eunape de Sardes en médecine vont également dans le sens d'un intérêt du philosophe pour le soin du corps[302]. L'anecdote racontée par Eunape à propos de Chrysanthe est particulièrement frappante :

---

[300] Porphyre, *Vie de Plotin*, 11, 11-19 (voir note 130 p. 216)
[301] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, IV, 8 (8, 16 – 9, 3) : Οὐδ' ἀλαοσκοπιὴν ὁ μέγας εἶχε Πλωτῖνος ἐπὶ τούτοις, ἀλλὰ κατὰ πόδας ἑπόμενος <καὶ ἀνιχνεύων> ἢ τὸν πεφευγότα νεανίσκον ἀναζητῶν, ἐπιτυγχάνει κειμένῳ, καὶ λόγων τε πρὸς αὐτὸν εὐπόρησε τὴν ψυχὴν ἀνακαλουμένων ἄρτι ἀφίπτασθαι τοῦ σώματος μέλλουσαν καὶ τὸ σῶμα ἔρρωσεν ἐς κατοχὴν τῆς ψυχῆς.
[302] Sur les connaissances d'Eunape de Sardes en médecine, confirmées par la préface du traité médical que lui dédia Oribase de Pergame, voir R. Goulet, *Introduction*, dans Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, vol. 1, *op. cit.*, chapitre I, p. 31-32 et chapitre VII, p. 251-255.

> Mais un jour qu'il arriva à Chrysanthe, comme à l'accoutumée, de subir une saignée – l'auteur était présent comme [Chrysanthe] l'avait ordonné – alors que les médecins voulaient vider le trop plein [de sang], l'auteur, ayant pris en considération ce qui était opportun, dit que cette saignée était déraisonnable et ainsi il ordonna d'arrêter. Car l'auteur du présent ouvrage n'était pas non plus sans expérience de la médecine[303].

Ce passage confirme, selon les propres dires d'Eunape, sa connaissance de la médecine, assez grande et assurée pour s'opposer aux médecins professionnels qui s'occupaient de Chrysanthe. La bonne santé de Chrysanthe, quelques jours plus tard, donne raison à la décision d'Eunape et confirme ses connaissances en la matière. Pour R. Goulet, le savoir médical faisait partie de l'idéal intellectuel d'Eunape, et ceci peut expliquer la présentation par Eunape, à côté des vies de philosophes et de sophistes, de la vie de certains médecins[304].

Cet intérêt des philosophes néoplatoniciens pour la médecine est également présent dans l'*Histoire philosophique* de Damascius, plusieurs philosophes dont il raconte la vie ayant une formation de médecin. Ainsi, Jacques, médecin de profession et philosophe, utilisait, comme son père, différents remèdes semblables à ceux utilisés par les philosophes pythagoriciens[305]. Parmi ceux-ci, on trouve en premier lieu l'adoption d'un régime alimentaire particulier (διαίτῃ), mais aussi les bains et autres remèdes dépuratifs (καθαρσίοις πολλοῖς καὶ βαλανείοις). Par opposition, il refusait les incisions et autres cautérisations. De même, Asclépiodote d'Alexandrie, élève de Jacques, est philosophe-médecin, ce qui montre que l'on peut être à la fois philosophe de profession et étudier la médecine[306]. Enfin, Gésius de Pétra est également décrit comme un médecin de renom ayant participé activement à la vie philosophique d'Alexandrie[307].

---

[303] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, XXIII, 56 (106, 4-10) : τῷ δὲ Χρυσανθίῳ συμβὰν ἔκ τινος συνηθείας τὴν φλέβα διελεῖν - ὅ τε συγγραφεὺς παρῆν, οὕτω προστάξαντος - καὶ τῶν ἰατρῶν κενῶσαι βουλομένων τὸ <ἐπι>φερόμενον, αὐτὸς ἐπὶ τὸ συμφέρον σκεψάμενος, παράλογον εἶναι τὸ κενωθὲν ἔφη, καὶ οὕτως ἐπισχεῖν ἐκέλευσεν· οὐδὲ γὰρ ἄπειρος ἦν ἰατρικῆς ὁ ταῦτα γράφων.
[304] *Ibid.*, XIX-XX (91, 13 – 92, 20). Eunape raconte dans ces chapitres les vies de Zénon de Chypre, de Magnus d'Antioche, d'Oribase de Pergame et de Ionicus de Sardes, avant de revenir, dans le chapitre XXIII, à la vie de Chrysanthe.
[305] Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 122 (84D). Pour un parallèle entre les pratiques de Jacques et des philosophes pythagoriciens, voir Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 244.
[306] Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 128 (85D) ; Epit. 129, fr. 201 (85E).
[307] *Ibid.*, fr. 334-335, fr. 335α (128). Sur cette double appartenance de Gésius de Pétra, médecin et philosophe, voir le commentaire *ad locum* de P. Athanassiadi, dans Damascius, *The Philosophical History*, *op. cit.*, note 342, p. 291.

L'intérêt plus ou moins fort des philosophes néoplatoniciens pour la médecine montre que le mode de vie philosophique n'a pas seulement pour but de tendre vers l'intelligible et de s'approcher du divin, mais permet également de vivre en bonne santé physique, du moins lorsqu'une certaine attention est donnée au soin du corps. Les nombreux exemples de philosophes ayant vécu jusqu'à un âge avancé et en excellente santé confirment cet intérêt pour la santé du corps[308]. Il est vrai que ce n'est pas le cas de tous les philosophes étudiés, et que le corps n'est pas toujours de la même qualité que l'âme, en particulier en fin de vie [309]. Il est vrai également que la priorité de l'âme vis-à-vis du corps est rappelée de manière récurrente dans la majorité des passages que nous avons commentés. Mais même dans le cas d'une infirmité ou d'une faiblesse physique, le philosophe peut exercer son corps pour entraîner sa force, confirmant ainsi son intérêt pour la santé du corps, étroitement liée à la santé de l'âme :

> Et quoique son corps n'était pas en aussi bonne condition que son âme, il s'acharnait cependant, exerçant ses forces et faisant en sorte de les rendre plus viriles[310].

Ce passage, qui, dans l'édition de l'*Histoire philosophique* de P. Athanassiadi, fait partie des fragments non classés, montre parfaitement l'intérêt de l'individu en question pour la santé du corps (σῶμα), et non seulement pour celle de son âme (ψυχῆς), qui ne semble pas être en mauvaise condition. Au contraire, elle est bonne (ἀγαθῆς). Souhaitant prendre soin de son corps, celui-ci ne cesse d'exercer ses forces (τὰς δυνάμεις ἐξήσκει). Ce passage pourrait faire écho à la situation de Marinus, dont l'infirmité physique ne l'a pourtant pas empêché de devenir philosophe, malgré les critiques que Damascius lui adresse[311]. L'amour du travail et l'application de Marinus à des tâches continuelles (φιλοπονίᾳ τε καὶ ἀτρύτοις πόνοις) pourraient bien faire écho à cet exercice des forces corporelles mentionné ici par Damascius[312].

---

[308] L'exemple d'Antonin montre particulièrement bien ce lien entre santé de l'âme et du corps chez le philosophe (Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, VI, 118 (41, 28 – 42, 3)). Ce soin accordé au corps se reflète également dans l'âge avancé de la plupart des pythagoriciens les plus en vue (Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 266).

[309] C'est le cas de Plotin (Porphyre, *Vie de Plotin*, 2, 1-23) et de Proclus (Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 26, 29-46 et 30, 12-21), qui négligent le soin du corps et tombent malades en fin de vie.

[310] Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 63 (155) : καὶ πλὴν ἀγαθῆς ψυχῆς σῶμα οὐκ ἔχων ὅμως ἔκαμνε, καὶ τὰς δυνάμεις ἐξήσκει καὶ κατεκόσμει πρὸς τὸ ἀνδρικώτερον. Notre traduction.

[311] *Ibid.*, fr. 241 (97D) ; Epit. 143 (97E) ; fr. 244 (97I) ; Epit. 147 (97K) ; Epit. 152 (98F), passages cités et commentés plus haut.

[312] *Ibid.*, Epit. 142, fr. 240 (97C). Sur la φιλοπονία, qui fait partie des qualités requises pour étudier la philosophie, voir Platon, *République*, 535d. Le terme est employé à plusieurs reprises par Damascius,

Ainsi, les diverses occupations associées au soin du corps que nous avons énumérées (la musique, les activités physiques et sportives, la marche et la médecine) montrent l'attention accordée au corps par une grande partie des philosophes néoplatoniciens de notre corpus. Néanmoins, cette attention accordée au corps ne doit pas faire oublier la priorité du soin de l'âme. L'intérêt du philosophe pour la santé du corps est toujours double : il ne s'agit pas de rechercher la santé du corps pour elle-même, mais toujours aussi en vue de la santé de l'âme, le soin de l'âme et du corps faisant ainsi partie du souci de soi néoplatonicien. Et si l'ensemble des philosophes décrits par les textes de notre corpus ne prennent pas soin de leur corps de la même manière, ni avec la même intensité, ceux qui prennent soin du corps le font toujours en lien avec la santé de l'âme.

---

qui mentionne notamment la φιλοπονία d'Hermias de manière positive (*Ibid.*, Epit. 74 (54)). Voir aussi Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 22, 29. Dans ce passage, le terme φιλοπονία désigne l'ardeur au travail de Proclus. Marinus liste ensuite l'ensemble des occupations poursuivies par Proclus dans sa journée. Néanmoins, il semble que pour Damascius, la φιλοπονία ne soit pas suffisante pour attindre le but de la philosophie, comme le montre son opinion à propos de Marinus, et comme le confirme l'opinion d'Isidore à propos de Chrysippe et d'Aristote : *Histoire philosophique*, Epit. 36 (34D).

3.5 Qualités naturelles et vertus corporelles

Pour terminer la présentation de la deuxième perspective adoptée par les philosophes néoplatoniciens sur le corps, nous prendrons un extrait de la biographie de Proclus, dont les qualités corporelles correspondent, par analogie, aux quatre vertus cardinales, c'est-à-dire à des qualités de l'âme. Cette analogie entre les qualités physiques du philosophe et les vertus cardinales manifeste particulièrement bien la vision positive du corps présente chez les philosophes néoplatoniciens. La description des qualités physiques du philosophe fait en effet partie de la présentation des vertus naturelles du philosophe, *topos* que l'on retrouve dans les différents textes biographiques de notre corpus et qui fait lui-même partie des lieux communs de la rhétorique de l'éloge[313].

Le plan de la biographie de Proclus est construit suivant l'ordre des différents degrés de l'échelle néoplatonicienne des vertus (vertus naturelles, morales, politiques, purificatrices, contemplatives et théurgiques)[314]. Certes, ces qualités corporelles, qui font partie des vertus naturelles (τῶν φυσικωτέρων) de Proclus, sont situées tout en bas de l'échelle des vertus, et ne sont pas directement liées au mode de vie philosophique, puisqu'elles sont innées[315]. En ce sens, elles se distinguent des vertus plus hautes, et ne peuvent être considérées comme des vertus à part entière[316], mais elles manifestent très bien la valeur positive accordée au corps par Proclus :

---

[313] Après les origines familiales et la naissance d'une part, et l'éducation d'autre part, les qualités physiques précèdent, dans le plan-type du discours épidéictique, les actions vertueuses et la mort (dans le cas d'un éloge funèbre). Sur ce plan-type, voir L. Pernot, *La rhétorique dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 231-232.

[314] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 3, 1-7 : « Tout d'abord donc, après avoir divisé les vertus selon leurs diverses espèces en vertus naturelles, morales, politiques, vertus qui sont au-dessus de celles-là, à savoir vertus purificatrices, contemplatives et vertus que l'on nomme théurgiques, pour ne rien dire de celles qui sont encore plus élevées, comme étant désormais au-delà de la condition humaine, nous commencerons par les vertus proprement naturelles. » Πρῶτον δὴ οὖν κατὰ γένη διελόμενοι τὰς ἀρετὰς εἴς τε φυσικὰς καὶ ἠθικὰς καὶ πολιτικάς, καὶ ἔτι τὰς ὑπὲρ ταύτας, καθαρτικάς τε καὶ θεωρητικάς, καὶ τὰς οὕτω δὴ καλουμένας θεουργικάς, τὰς δὲ ἔτι ἀνωτέρω τούτων σιωπήσαντες ὡς καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἤδη τεταγμένας, ἀπὸ τῶν φυσικωτέρων τὴν ἀρχὴν ποιησόμεθα. Sur les différents degrés de vertus et leur histoire, voir H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, *op. cit.*, p. LXIX-XCVIII.

[315] Sur les vertus naturelles chez Proclus, voir J. J. Blumenthal, « Marinus' *Life of Proclus*: Neoplatonist Biography », *art. cit.*, p. 482-484.

[316] Sur la question des vertus naturelles, et la distinction rhétorique et philosophique entre les dons purement naturels et les vertus proprement dites, voir L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, vol. 1, *op. cit.*, p. 158.

> Les vertus naturelles appartiennent d'une manière connaturelle et de naissance à ceux qui les possèdent, et, chez le bienheureux que nous célébrons, toutes étaient innées dès le premier instant de sa naissance ; et même dans son ultime vêtement ostréeux, on en voyait encore transparaître les traces d'une manière évidente[317].

Pour Proclus, les qualités naturelles sont des qualités innées (συγγενεῖς), présentes dès la naissance (ἐκ γενετῆς) dans l'individu. Ces qualités sont divisées en deux par Marinus : les premières correspondent à des qualités corporelles (ἀρετὴ σώματος), tandis que les autres correspondent à des qualités de l'âme (Τὰ περὶ τὴν ψυχὴν)[318]. On peut voir dans cette insistance sur les qualités naturelles du philosophe un écho, si ce n'est une référence aux qualités naturelles du philosophe (qualités du corps et de l'âme) décrites par Platon dans la *République*[319].
A la fin de ce passage, on retrouve également l'idée selon laquelle le corps est le reflet des vertus naturelles de Proclus. La métaphore de l'ultime vêtement ostréeux (τελευταίῳ καὶ ὀστρεώδει περιβλήματι), qui dérive du *Phèdre* de Platon[320], est utilisée par Marinus pour désigner le corps[321]. Si l'image de l'huitre est clairement négative[322], Marinus termine ce paragraphe en rappelant que le corps est également le reflet des vertus du philosophe. Ces traces (τὰ ἴχνη) des vertus naturelles de Proclus sont des qualités corporelles, que le corps de Proclus reflète jusqu'à sa mort. Ce passage confirme ainsi le lien étroit des vertus corporelles avec les qualités de l'âme. Les vertus corporelles de Proclus ne sont plus seulement des qualités physiques, mais des vertus. Ce sont ces vertus que la suite du texte va énumérer, confirmant cette analogie entre qualités du corps et vertus de l'âme :

---

[317] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 3, 8-12 : Αἵτινες ἐκ γενετῆς τοῖς ἔχουσι συμφύτως ὑπάρχουσι, καὶ τῷ ὑμνουμένῳ δὲ παρ' ἡμῶν ἀνδρὶ μακαρίῳ ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως συγγενεῖς ἦσαν ἅπασαι· ὧν τὰ ἴχνη καὶ ἐν τῷ τελευταίῳ καὶ ὀστρεώδει αὐτοῦ περιβλήματι ἐναργῶς διεφαίνετο.
[318] *Ibid.*, 4-5.
[319] Platon, *République*, II, 374e-375b. Dans ce passage, Socrate mentionne les dispositions naturelles (φύσεως ἐπιτηδείας) nécessaires pour devenir gardien de la cité idéale. Parmi ces dispositions, on trouve un certain nombre de qualités corporelles (Τὰ τοῦ σώματος), parmi lesquelles une vue perçante et la force nécessaire au combat. Voir aussi *Ibid.*, 485a10-487a6. Sur l'utilisation de ce passage de la République par Marinus dans la description des qualités naturelles de Proclus, voir D. O'Meara, « Patterns of Perfection in Damascius' "Life of Isidore" », *art. cit.*, note 10, p. 80.
[320] Platon, *Phèdre*, 250c5-6.
[321] Sur cette expression, et le lien implicite avec la théorie proclienne de l'ὄχημα, voir la note *ad locum* de H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, *op. cit.*, note 14, p. 68-69. Selon Proclus, il y a en effet trois éléments dans l'être humain : l'âme, l'ὄχημα et le corps, dernier vêtement.
[322] Cette image est associée, dans le *Phèdre*, à celle du tombeau.

Premièrement, lui appartenait une intégrité éminente des facultés sensibles (que l'on nomme « prudence du corps »), et surtout les sens les plus nobles, la vue et l'ouïe, sens qui ont été donnés par les dieux aux hommes pour la philosophie et pour le bien-être, et qui, durant toute sa vie, sont demeurés en lui intacts.
Deuxièmement, lui appartenait une force corporelle qui n'était ni atteinte par les froids hivernaux ou les chaleurs torrides, ni entamée par le mauvais régime, le manque de soins et ces labeurs qu'il accomplissait nuit et jour, qu'il priât ou expliquât ses doctrines et les mît par écrit, ou s'entretînt avec ses disciples, s'adonnant à chacune de ces tâches avec autant d'intensité que s'il n'avait été occupé que d'elle seule : une telle puissance, on peut à bon droit la nommer « courage du corps ».
Il lui appartenait encore une troisième vertu corporelle, celle qui répond à la tempérance, et que l'on fait correspondre à la beauté du corps, et ce à juste titre. […]
Quatrièmement, lui appartenait la santé, dont on veut qu'elle corresponde à la justice dans l'âme et soit, elle aussi, une sorte de « justice dans le corps », comme l'autre l'est dans l'âme[323].

Dans ce passage les quatre vertus cardinales (prudence, courage, tempérance et justice) sont associées par Marinus aux qualités corporelles de Proclus, redonnant ainsi au corps la place que la première attitude (détachement du corps et purification de l'âme) semblait lui avoir dérobée. L'intégrité des facultés sensibles (εὐαισθησία) correspond à la prudence du corps (φρόνησιν σωματικὴν) ; la force corporelle (ἰσχὺς σωματική) correspond au courage du corps (ἀνδρίαν σωματικὴν) ; la beauté du corps (κάλλος τὸ σωματικὸν) correspond à la tempérance (τὴν σωφροσύνην) ; et enfin, la santé physique (ὑγίεια) correspond à la justice dans le corps (δικαιοσύνην ἐν σώματι). Certes, le fait de mentionner dans un éloge funèbre les qualités

[323] Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 3, 13-60 : Πρῶτον εὐαισθησία μέν τις ὑπεραίρουσα, ἣν δὴ φρόνησιν σωματικὴν ἐπονομάζουσι, καὶ μάλιστα τῶν τιμιωτάτων αἰσθήσεων ὄψεως καὶ ἀκοῆς, αἳ δὴ καὶ πρὸς φιλοσοφίαν καὶ τὸ εὖ εἶναι παρὰ θεῶν τοῖς ἀνθρώποις δεδώρηνται· τούτῳ δὲ καὶ παρὰ πάντα τὸν βίον ἀσινεῖς αὗται διέμειναν.
Δευτέρα δὲ ἰσχὺς σωματική, ἀπαθὴς μὲν ὑπὸ χειμώνων καὶ καμάτων, ἄτρωτος δὲ καὶ ὑπὸ τῆς μοχθηρᾶς καὶ ἠμελημένης διαίτης καὶ πόνων ἐκείνων οὓς νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν ἐξήντλει, εὐχόμενος καὶ τὰ δόγματα ἀνελίττων καὶ συγγράφων καὶ τοῖς ἑταίροις συγγινόμενος καὶ ἕκαστον οὕτως ἐντόνως διαπραττόμενος, ὡς αὐτὸ ἐκεῖνο μόνον ἐπιτηδεύων· τὴν δὲ τοιαύτην δύναμιν εἰκότως ἄν τις ἀνδρίαν σωματικὴν προσαγορεύσειε.
Τρίτῃ δὲ αὐτῷ ὑπῆρξεν ἀρετὴ σώματος, ἡ κατὰ τὴν σωφροσύνην τεταγμένη, ἣν δὴ περὶ τὸ κάλλος τὸ σωματικὸν θεωρεῖν ἀξιοῦσι, καὶ τοῦτο εὐλόγως. […]
Τετάρτη δὲ ἡ ὑγίεια, ἣν βούλονται μὲν ἀναλογεῖν τῇ ἐν ψυχῇ δικαιοσύνῃ, καὶ εἶναι δικαιοσύνην τινὰ καὶ ταύτην ἐν σώματι, ὡς ἐκείνην ἐν ψυχῇ.

corporelles du défunt est un lieu commun, mais les associer ainsi de manière étroite avec les quatre vertus cardinales leur redonne une certaine valeur, tout en faisant écho à la place du corps comme reflet des qualités de l'âme de Proclus[324].

Outre l'éloge de Proclus, on retrouve dans les différents textes biographiques de notre corpus la mention récurrente de qualités corporelles, le plus souvent innées[325]. Ces qualités corporelles confirment le plus souvent le caractère exceptionnel du philosophe, si ce n'est son caractère divin. Ainsi, Pythagore se distingue, dès son plus jeune âge, par sa beauté, son régime extraordinaire et par la maîtrise de son corps, le rendant ainsi semblable aux dieux[326]. De même, son apparence physique est révélatrice de sa double nature, humaine et divine[327]. Enfin, son statut d'homme divin explique l'augmentation de ses facultés sensorielles (voir, entendre, mais également penser)[328]. La résistance physique de Chrysanthe est également présentée par Eunape de Sardes comme étant naturelle[329]. Par opposition à la présentation des vertus naturelles exceptionnelles de Proclus ou de Pythagore, Damascius présente les qualités naturelles d'Isidore de manière plus nuancée. Pour Damascius, l'apparence extérieure d'Isidore reflète bien ses vertus et son origine divine, mais ses facultés sensorielles, son imagination et sa mémoire ne sont pas développées au-delà de ses besoins[330].

Ces quelques exemples tirés des textes biographiques de notre corpus manifestent un certain élitisme. N'ayant pas les mêmes qualités naturelles, toute personne ne sera pas capable de s'engager dans le mode de vie philosophique, ou du moins, comme on l'a vu dans le cas de

---

[324] Sur l'association des quatre qualités physiques citées avec les quatre vertus cardinales, d'origine stoïcienne, voir H.-D. Saffrey et A. Ph. Segonds, « Introduction », dans Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, *op. cit.*, p. LIII-LXI. La tétrade des qualités physiques ainsi que l'analogie avec les quatre vertus cardinales ont été élaboré en milieu stoïcien.
[325] Sur ce lieu commun du discours biographique, et les textes de tradution platonicienne dans lesquels on retrouve cette tétrade de qualités physiques, voir M. Edwards, *Neoplatonic Saints. The lives of Plotinus and Proclus by their students*, Liverpool, Liverpool University Press, 2000, note 36, p. 61.
[326] Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 9-10.
[327] *Ibid.*, 36.
[328] *Ibid.*, 67.
[329] Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, XXIII, 7 (97, 10-11).
[330] Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 16 (13) ; Epit. 17, fr. 14 (14). Il en est de même pour Asclepiodotus, dont les qualités naturelles (εὐφυία) ne sont pas parfaites (*Ibid.*, Epit. 126 (85A)), et surtout pour Domninus, qui avait une mauvaise santé physique (*Ibid.*, Epit. 134, fr. 218, fr. 227 (89A) ; Epit. 136 (94B)). Sur les vertus naturelles des philosophes décrits par Damsacius dans son ouvrage biographique, voir D. O'Meara, « Patterns of Perfection in Damascius' "Life of Isidore" », *art. cit.*, p. 79-81.

Marinus, de devenir parfaitement philosophe[331]. Néanmoins, la présence récurrente de ces qualités corporelles dans le discours biographique montre l'importance accordée au corps, et confirme la deuxième perspective adoptée par les biographes sur le corps, une vision positive du corps, dont nous avons montré dans ce chapitre l'articulation avec le détachement du corps et la purification de l'âme.

[331] Damascius, *Histoire philosophique*, fr. 241 (97D) ; Epit. 143 (97E) ; fr. 244 (97I) ; Epit. 147 (97K) ; Epit. 152 (98F) : passages cités et commentés plus haut, p. 424-425. L'article de D. O'Meara consacré aux degrés de vertu présents dans le texte biographique de Damascius montre bien les différents niveaux de vertus auxquels tel ou tel philosophe parvient, selon les cas : D. O'Meara, « Patterns of Perfection in Damascius' "Life of Isidore" », *art. cit.*, p. 74-90.

Conclusion

Dans l'introduction de notre travail, nous posions la question de l'attention accordée aux réalités de la vie quotidienne par les philosophes néoplatoniciens. Afin d'y répondre, nous avons fait le choix, dans ce chapitre, de montrer l'attention accordée au corps par les philosophes néoplatoniciens et, conjointement, la place accordée aux occupations liées au corps dans le mode de vie philosophique néoplatonicien. L'attention accordée au corps est-elle le reflet d'une attention accordée au monde sensible ? Et comment se concrétise cette attention ? Quelles sont les occupations liées au corps des philosophes néoplatoniciens ?

Ce chapitre nous a permis tout d'abord de rappeler l'ambivalence du rapport au corps chez Platon, ainsi que chez les stoïciens. Nous avons ensuite montré que cette ambivalence se retrouve également dans le néoplatonisme, ainsi que dans les textes biographiques de notre corpus. En outre, les occupations des philosophes néoplatoniciens liées au corps, que ce soit pour s'en détacher ou, au contraire, pour en prendre soin, reflètent clairement cette ambivalence, qui se concrétise ainsi dans le quotidien par des occupations apparemment contradictoires. L'analyse des textes montre qu'il y a peu d'évolution au fil des siècles concernant le rapport au corps des philosophes néoplatoniciens, mais des accentuations différentes selon les philosophes, en lien, notamment, avec leur propre discours sur le corps. Nous allons maintenant revenir sur les différents résultats de ce troisième et dernier chapitre, et répondre aux questions posées dans son introduction, avant de passer à la conclusion générale de notre travail.

De Platon aux philosophes néoplatoniciens, en passant par les stoïciens de l'époque impériale, le rapport au corps des philosophes est ambivalent. Plus particulièrement, cette ambivalence s'exprime par la présence de représentations variées du corps, souvent négatives, mais aussi positives, selon le point de vue adopté. En outre, cette ambivalence dans le rapport au corps des philosophes néoplatoniciens se concrétise par des occupations elles aussi variées qui sont le reflet de ces différentes perspectives adoptées par les philosophes néoplatoniciens sur le corps : à la représentation négative du corps comme obstacle à la divinisation de l'âme sont ainsi attachées les occupations liées au détachement du corps et à la purification de l'âme ; et à la représentation positive du corps comme reflet de l'âme sont ainsi attachées les occupations liées au soin du corps, étroitement lié au soin de l'âme et, plus généralement, au souci de soi des philosophes néoplatoniciens. Ce lien étroit entre les différentes représentations du corps et les occupations des philosophes néoplatoniciens liées au corps confirme également le lien qui existe, dans le néoplatonisme, entre le discours philosophique et le mode de vie philosophique.

Plus encore, les occupations des philosophes néoplatoniciens liées au corps témoignent de la dimension pratique du mode de vie néoplatonicien, le discours philosophique portant sur le corps se concrétisant, au quotidien, par un certain nombre d'occupations liées au soin du corps et au devenir de l'âme.

Premièrement, les textes étudiés nous présentent une image négative du corps, liée au satut inférieur du corps par rapport à l'âme et au frein que le corps peut représenter dans l'ascension de l'âme vers le divin, finalité du mode de vie néoplatonicien. Dans ce cadre, le corps peut être objet de mépris ou bien de honte, et fait l'objet d'un soin minimal, voire d'une absence de soin. Dans l'ensemble des textes étudiés, le soin du corps est en effet secondaire par rapport au soin de l'âme, justifiant le refus des soins excessifs ou l'absence de soin vis-à-vis du corps, dans certains cas extrêmes. Plus particulièrement, le corps apparaît de manière récurrente et appuyée dans le contexte de purification des attaches corporelles et de détachement vis-à-vis du monde sensible. Le détachement vis-à-vis du corps et la purification de l'âme se concrétisent, selon les philosophes, par une certaine ascèse corporelle ou, de manière moins radicale, par une certaine maîtrise de soi, et fait partie des points communs à l'ensemble des textes biographiques de notre corpus : frugalité du régime alimentaire, abstinence sexuelle (du moins hors mariage), réduction du temps de sommeil et exercices intellectuels marquent en effet le quotidien des philosophes néoplatoniciens.

D'un philosophe à l'autre, ces exercices seront différents, et c'est l'étude comparée des différents textes de notre corpus qui permet de se rendre compte de la diversité des occupations liées au détachement du corps et à la purification de l'âme. Parmi les différences notables, ces exercices peuvent être philosophiques ou théurgiques, selon la voie privilégiée par tel ou tel philosophe. Aux variations dans l'intensité du détachement vis-à-vis du corps (de la maîtrise de soi à l'ascèse corporelle) s'ajoute ainsi une variation dans la présence ou l'absence de pratiques théurgiques. Contrairement à la pratique des vertus purificatrices, présente chez la grande majorité des philosophes présentés par les textes biographiques de notre corpus, les rituels théurgiques sont surtout présents dans l'éloge de Proclus par Marinus, ainsi que dans les biographies collectives d'Eunape de Sardes et Damascius. Ces deux derniers ouvrages ont l'avantage de présenter une série de portraits qui reflètent ainsi, à travers différents exemples et contre-exemples, la diversité des occupations liées au détachement du corps et la double voie (philosophique et théurgique) proposée et suivie en ce domaine par les philosophes néoplatoniciens de notre corpus.

Deuxièmement, la représentation négative du corps comme obstacle à la divinisation de l'âme cohabite avec la représentation positive du corps comme image ou reflet de l'âme. Cette deuxième représentation du corps fait partie des aspects régulièrement mis en avant par les textes de notre corpus, que ce soit à travers la description des vertus naturelles du philosophe (parmi lesquelles se trouvent les qualités corporelles), ou bien à travers les traces rendues visibles sur le corps de l'activité intellective du philosophe et de sa parenté ou proximité avec le divin. Cette représentation positive du corps justifie notamment l'attention accordée par certains textes à l'apparence physique des philosophes, comme en témoigne l'intérêt de Pythagore ou de Plotin pour la physiognomonie. De manière générale, la description physique des philosophes présentés par les textes de notre corpus met en évidence le lien étroit qui existe entre l'état de l'âme d'une part et l'apparence ou la santé physique d'autre part. En outre, les textes étudiés mettent régulièrement en avant le lien étroit qui existe entre la santé du corps et la santé de l'âme (en particulier dans les textes de Jamblique, d'Eunape de Sardes et de Damascius), quoique ce ne soit pas toujours le cas (en particulier dans les textes de Porphyre et de Marinus). Si la santé du corps contribue généralement à la santé de l'âme, les douleurs et la maladie ne sont pas nécessairement des obstacles à la divinisation de l'âme, comme les exemples de Proclus et de Plotin semblent le montrer (c'est néanmoins le cas pour Marinus, d'après Damascius).

Ce lien que nous avons mis en évidence à partir des textes biographiques de notre corpus explique notamment l'attention particulière accordée au corps par certains philosophes et justifie un deuxième type d'occupations liées non plus au détachement du corps et à la purification de l'âme, mais au soin du corps. Néanmoins, une hiérarchie très claire entre soin de l'âme et soin du corps demeure présente chez l'ensemble des philosophes étudiés. Et en effet, les occupations des philosophes néoplatoniciens attachées au soin du corps sont le plus souvent liées aussi (et avant tout) au soin de l'âme : que ce soit la musique, les activités physiques et sportives, la marche ou la médecine (et en particulier la diététique), l'ensemble des occupations présentées par les auteurs de notre corpus témoignent de cette double dimension du souci de soi néoplatonicien. L'attention accordée au devenir de l'âme et le soin du corps ne s'opposent pas mais se complètent, le soin du corps participant, bien au contraire, au progrès de l'âme vers le divin. Absentes chez certains philosophes (en particulier chez Plotin et Proclus), ces occupations liées au soin du corps ont toutefois une place importante chez d'autres (notamment dans le mode de vie de Pythagore et des pythagoriciens), en particulier lorsque le lien entre santé du corps et de l'âme est clairement affirmé. De manière générale, les

occupations liées au soin du corps montrent ainsi le double intérêt du philosophe pour le soin de l'âme et le soin du corps, dans la perspective du souci de soi.

Que ce soit dans l'une ou l'autre des deux perspectives adoptées par les philosophes néoplatoniciens vis-à-vis du corps, et en raison de son lien étroit avec l'âme, le corps apparaît comme un moyen ou un instrument de l'âme en vue d'atteindre le but de la philosophie. C'est pourquoi, suivant la définition de P. Hadot, on peut considérer les occupations liées au corps comme de véritables exercices spirituels, c'est-à-dire comme des outils de transformation de l'âme et de conversion vers le divin[332]. Le corps, dans cette perspective, est un moyen, pour l'âme, de se détourner du monde sensible et de diriger son attention vers l'âme et le monde intelligible, c'est-à-dire atteindre le but de la philosophie néoplatonicienne : l'assimilation au divin durant cette vie. Nous rappelions, dans le premier chapitre de ce travail, l'effet psychagogique des *epitêdeumata*, qui accompagnent, dans le cadre du mode de vie philosophique, la transformation de soi de l'individu. L'exemple des occupations liées au corps confirme cette modification de l'âme que permet la pratique des *epitêdeumata*. En effet, les occupations liées au détachement du corps sont directement liées à la purification de l'âme et à son ascension vers le divin, puisqu'elles permettent de se défaire de ses attaches corporelles et de se tourner vers l'intelligible. De même, les occupations liées au soin du corps contribuent à l'ascension de l'âme vers le divin, ou du moins permettent de ne pas l'entraver. Car si la force du corps est le reflet de la qualité de l'âme, la faiblesse du corps peut être un frein à l'activité philosophique et à l'élévation de l'âme. Dans les deux cas, la fuite du corps tout comme l'attention accordée au corps sont étroitement liées au soin de l'âme, et à l'ascension de l'âme vers le divin. De manière générale, l'étude des occupations des philosophes néoplatoniciens liées au corps confirme ainsi la triple dimension des *epitêdeumata* mise en évidence dans le premier chapitre. Ces occupations sont 1) le moyen de bien vivre ici-bas, en permettant de préserver la santé du corps (c'est l'aspect le moins présent) ; 2) le moyen de s'élever vers l'intelligible, en lien avec le devenir de l'âme (cet aspect est central et omniprésent) ; et 3) l'expression ou le reflet de l'état de l'âme et de son éventuelle divinisation (en particulier dans le cas du sage).

---

[332] Sur cette définition des exercices spirituels, voir note 74 p. 26. Sur les pratiques physiques comme exercices spirituels, à côté des exercices discursifs et intuitifs, voir P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 21-22 et p. 289-291. Sur les exercices spirituels impliquant un engagement physique, de l'Antiquité jusqu'à nos jours, voir X. Pavie, « Le corps, matière d'exercices spirituels », *Sociétés*, vol. 125, n° 3, 2014, p. 69-79 ; X. Pavie, *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie contemporaine*, *op. cit.*, p. 165-212.

Pour terminer, nous aimerions mettre l'accent sur la variété des attitudes et la variété des occupations liées au corps qui se dégage de la lecture des textes de notre corpus. Tout d'abord, les différentes attitudes vis-à-vis du corps (que ce soit le mépris, la honte, le détachement, ou bien le soin et parfois l'admiration) reflètent la double représentation du corps présente dans le discours philosophique néoplatonicien, et les différentes perspectives dans lesquelles le rapport au corps peut être envisagé. Pour certains philosophes de notre corpus, ces deux attitudes vis-à-vis du corps (détachement et soin) cohabitent difficilement, et leur exemple met de ce fait en avant l'une de ces deux attitudes au détriment de l'autre. L'accent mis alors sur l'une de ces deux attitudes explique l'insistance sur un certain type d'occupations (en lien avec le détachement ou le soin du corps). Sarapion, par exemple, rejette tout soin accordé au corps au-delà du strict nécessaire, pour se concentrer sur les rigueurs de l'ascèse permettant la purification de l'âme[333]. Toutefois, ces différences que l'on trouve dans les textes biographiques de notre corpus à travers les différents portraits étudiés s'expliquent par l'accent mis sur l'une ou l'autre attitude, à tel moment de la journée, ou à tel moment du cheminement philosophique de l'âme. Ainsi, la purification étant considérée, dans le cadre de l'éducation pythagoricienne, comme un préalable nécessaire à l'enseignement philosophique, l'accent est mis sur cette première attitude à l'entrée des élèves dans l'école pythagoricienne[334]. Dans un deuxième temps, toutefois, l'accent est mis sur l'harmonie âme-corps et le soin du corps allant de pair avec cet objectif[335].

En outre, l'étude des occupations liées au détachement du corps et à la purification de l'âme nous a permis de mettre en évidence la gradation possible dans le détachement vis-à-vis du corps (du rejet radical à la modération dans l'usage du corps et des biens extérieurs), ce qui explique, une fois encore, la variété des attitudes vis-à-vis du corps. Les occupations des philosophes néoplatoniciens vis-à-vis du corps reflètent non seulement la double représentation du corps, mais aussi la diversité des modèles de vie présentés par les textes de notre corpus : non pas un mode de vie identique dans l'espace et dans le temps, mais une mosaïque de modèles reflétant l'avancement des philosophes sur l'échelle des vertus (de la pratique des vertus purificatrices à la pratique des vertus plus hautes), mais aussi les différentes positions

---

[333] Damascius, *Histoire philosophique*, Epit. 167, fr. 33-34, fr. 39, fr. 41, fr. 287 (111) : passage cité et commenté plus haut, p. 337-338.

[334] Sur la purification préalable nécessaire pour écouter l'enseignement de Pythagore, voir Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, 75-78 et 246.

[335] Sur l'importance de l'amitié entre l'âme et le corps, définition pythagoricienne de la santé, voir *Ibid.*, 69 et 229.

doctrinales des philosophes néoplatoniciens. Ces différences dans les occupations liées au corps (que ce soit en vue du détachement ou du soin) sont particulièrement visibles en ce qui concerne la présence ou l'absence des rituels théurgiques dans le mode de vie philosophique. Cette différence doctrinale importante, que nous avions déjà rencontrée dans le deuxième chapitre au moment de présenter les modes de vie exemplaires véhiculées par les textes biographiques néoplatoniciens, a donc également une incidence sur les occupations liées au corps des philosophes néoplatoniciens, et confirme la diversité des modèles véhiculés par les auteurs de notre corpus.

Conclusion

Ces remarques conclusives ont pour but de revenir sur les objectifs de notre travail, à savoir 1) montrer la dimension pratique du mode de vie néoplatonicien, 2) confirmer la double orientation du sage et mettre en évidence son attention au monde sensible, et 3) confirmer la dimension paradigmatique et protreptique du discours biographique néoplatonicien. Nous voudrions revenir, dans un premier temps, sur ce que chacune des trois parties de notre travail a montré vis-à-vis de ces trois objectifs. Nous reviendrons ensuite sur les limites de ce travail et les recherches qu'il conviendrait de mener à présent pour poursuivre l'étude et approfondir notre connaissance du mode de vie néoplatonicien, au-delà du rapport au corps, au-delà des textes biographiques, et au-delà du néoplatonisme.

1. Les principaux résultats de ce travail

1.1 La dimension pratique du mode de vie néoplatonicien

L'un des objectifs de notre travail était de mettre en évidence la dimension pratique du mode de vie néoplatonicien[1]. L'étude du terme *epitêdeumata*, celle du discours biographique néoplatonicien et celle des occupations liées au corps, qui sont les trois temps forts de ce travail, confirment le lien qui existe, dans le néoplatonisme, entre discours et mode de vie philosophique[2], ainsi que l'intérêt philosophique des occupations, dont le rôle dans l'assimilation au divin a été mis en évidence à plusieurs reprises.

---

[1] Nous poursuivons ainsi nos recherches menées conjointement sur la *Vie de Plotin* de Porphyre et la *Vie de Macrine* de Grégoire de Nysse, qui montraient la double orientation du sage et du saint vers la vie contemplative et la vie active ou pratique, en les étendant à l'ensemble des textes biographiques de notre corpus : M. Goarzin, « The Importance of the Practical Life for Pagan and Christian Philosophers », *art. cit*. De manière plus générale, nous poursuivons les recherches de G. Fowden (voir note 57 p. 22) et de P. Hadot (voir note 58 p. 23) sur le néoplatonisme comme mode de vie (voir plus haut, p. 22-ss). A la suite de G. Fowden, nous avons focalisé notre travail sur les textes biographiques néoplatoniciens, en faisant néanmoins le choix d'appuyer notre analyse sur les occupations des philosophes néoplatoniciens plutôt que sur leur caractère d'homme divin (*theios anêr*). A la suite de P. Hadot, et en réponse à la proposition de M. Chase et D. Batzly, nous avons focalisé notre étude sur l'histoire de l'activité philosophique tardo-antique (par opposition à l'histoire des doctrines) : M. Chase, « Observations on Pierre Hadot's Conception of Philosophy as a Way of Life », *art. cit*., p. 281-283 ; D. Baltzly, « Jamming with the Gods. Reflections on Writing the History of Late Antique Platonism », *art. cit*.

[2] Notre travail confirme en ce sens les travaux de P. Hadot concernant le lien qui existe, dans l'Antiquité, entre discours philosophique et mode de vie (voir note 56 p. 22), et explore la piste de recherche proposée par M. Chase en vue de poursuivre notre connaissance de la philosophie comme manière de vivre (à travers l'étude de la transition entre théorie et pratique) : M. Chase, « Observations on Pierre Hadot's Conception of Philosophy as a Way of Life », *art. cit*., p. 281.

Tout d'abord, l'étude du terme *epitêdeumata* nous a permis de montrer l'importance des occupations dans le mode de vie philosophique. L'usage philosophique du terme confirme en effet l'intérêt de la prise en compte des occupations dans l'étude du mode de vie philosophique : liées à l'acquisition de la vertu et à l'assimilation au divin (du moins dans la tradition platonicienne), la poursuite du but de la philosophie passe ainsi par la pratique de certaines occupations. L'effet psychagogique des *epitêdeumata*, confirmé par l'étude des occupations liées aux corps des philosophes néoplatoniciens, font des occupations de véritables exercices spirituels, liés à la transformation de soi et à la conversion vers le divin. En outre, ces occupations participent à la distinction entre philosophes et non-philosophes. Fruits d'un choix délibéré et conscient, les occupations du philosophe sont étroitement liées au genre de vie de celui-ci. Le caractère habituel et surtout volontaire des *epitêdeumata* en font un élément important du choix de vie philosophique. Le fait d'être philosophe entraîne, dans la vie quotidienne du philosophe, la pratique d'un certain nombre d'occupations, au-delà de la simple adhésion à un discours philosophique. Ainsi, les occupations attachées au mode de vie philosophique rendent manifeste la dimension pratique de ce mode de vie, complémentaire à la dimension théorique de celui-ci. Tandis que le discours philosophique manifeste la dimension théorique du mode de vie philosophique, les occupations du philosophe manifestent la dimension pratique de ce mode de vie. Le mode de vie philosophique, qui est régulièrement décrit en termes d'occupation (*epitêdeuma*), inclut donc à la fois les occupations liées à l'apprentissage, à la conception et à la diffusion d'un discours philosophique, et les occupations liées à la pratique des vertus et à l'assimilation au divin. Plus encore, les occupations du philosophe sont l'expression de sa vertu (ou de son vice), c'est-à-dire le reflet de l'état de son âme. La dimension pratique du mode de vie philosophique devient dès lors le reflet ou l'expression concrète de la disposition intérieure du philosophe et de son éventuelle divinisation, loin de toute dissociation entre philosophie vécue et discours philosophique. Le fait que les *epitêdeumata* soient l'objet du discours philosophique confirme cet intérêt des philosophes pour la dimension pratique du mode de vie philosophique, c'est-à-dire pour la concrétisation de ce mode de vie dans la vie quotidienne.

L'étude du discours biographique néoplatonicien a également montré la dimension pratique du mode de vie néoplatonicien idéal. En effet, les différents textes de notre corpus confirment les répercussions concrètes du choix de vie philosophique sur la manière de vivre : les occupations des philosophes néoplatoniciens, aussi variées soient-elles, concrétisent dans la vie quotidienne

le discours philosophique néoplatonicien, que ce soit vis-à-vis du corps, comme l'a montré le chapitre 3, ou bien, de manière plus générale, vis-à-vis du but poursuivi par le philosophe. Le néoplatonisme est bien un mode de vie dont les exemples concrets et vivants présentés par les auteurs de notre corpus montrent également la dimension pratique. Vivre en philosophe, c'est agir en philosophe, dans toutes les circonstances de la vie, en adéquation avec les principes défendus par ailleurs de manière théorique dans le discours philosophique. Le caractère protreptique du discours biographique néoplatonicien confirme cette importance du mode de vie philosophique dans la philosophie néoplatonicienne et cette importance de passer du discours à la pratique : le mode de vie idéal est construit et diffusé par les auteurs de notre corpus afin d'être mis en pratique par le lecteur dans sa propre vie. Le caractère paradigmatique du discours biographique va de pair avec son caractère protreptique, l'exemplarité des vies de philosophes invitant le lecteur à l'imitation.

Enfin, l'étude des occupations liées au corps a montré le lien étroit qui existe, dans le mode de vie néoplatonicien, entre le discours philosophique portant sur le corps et les occupations liées au corps des philosophes néoplatoniciens. L'ambivalence du rapport au corps se retrouve ainsi dans les différents types d'occupations liées au corps, que celles-ci soient liées au détachement du corps et à la purification de l'âme, ou bien au soin du corps. De même, la double voie, philosophique et théurgique, proposée par les philosophes néoplatoniciens pour atteindre le but de la philosophie, à savoir l'assimilation au divin, se concrétise par différents types d'occupations, que ce soit la pratique des vertus ou les pratiques théurgiques. Quelles que soient les occupations poursuivies par les philosophes néoplatoniciens, et quelle que soit la diversité de ces occupations[3], le constat est le même : la dimension pratique du mode de vie néoplatonicien concrétise la dimension théorique du néoplatonisme. En d'autres termes, la vie quotidienne du philosophe est guidée par la philosophie. En outre, l'étude des occupations liées au corps a également montré l'incidence de ces occupations sur le devenir de l'âme et, de ce fait, l'intérêt philosophique des occupations, qui participent à la réalisation du but de la philosophie néoplatonicienne (assimilation au divin). Nous avons d'ores et déjà rappelé le caractère psychagogique des *epitêdeumata*, et leur caractérisation en termes d'exercices

[3] Notre travail montre en effet que le mode de vie néoplatonicien idéal n'est pas figé et peut varier considérablement d'un philosophe à l'autre. La diversité des occupations liées au corps fait ainsi écho à la diversité dans la manière d'enseigner la philosophie dans l'école néoplatonicienne de Pergame, mise en évidence par R. Chiaradonna, « Teaching Philosophy in the 4th Century: Julian and the so-called School of Pergamon », *art. cit.*

spirituels. Les occupations liées au corps des philosophes néoplatoniciens confirment cet effet de la dimension pratique du mode de vie philosophique sur la transformation de soi et le devenir de l'âme du philosophe.

1.2 Le rapport au corps et au monde sensible des philosophes néoplatoniciens

Le principal objectif de notre travail était de questionner l'attention accordée par les philosophes néoplatoniciens aux réalités du monde sensible et leur intérêt pour la vie quotidienne[4]. L'éthique néoplatonicienne peut-elle se résumer à la fuite du monde sensible et au mépris de ce dernier, au détriment d'une éthique prenant également en compte les conditions d'existence de l'âme incarnée ? Notre travail a montré, au contraire, la double orientation du philosophe idéal vers le monde intelligible et vers le monde sensible[5]. L'attention accordée à l'ascension de l'âme vers le divin cohabite avec l'attention accordée au monde sensible, et cette double attention se reflète dans la vie quotidienne du philosophe idéal à travers les différentes occupations des philosophes. Le discours biographique néoplatonicien, qui décrit le philosophe idéal à partir du récit de vies exemplaires, et le rapport au corps des philosophes néoplatoniciens confirment cette double orientation du sage. Une fois encore, les trois temps de notre travail confirment l'hypothèse d'une attention accordée au corps et au monde sensible par les philosophes néoplatoniciens, malgré les divergences que l'on peut trouver dans l'ampleur et l'intensité de cette attention, étroitement liée au devenir de l'âme.

Tout d'abord, l'étude du terme *epitêdeumata* a montré l'intérêt accordé par les philosophes aux occupations. Or, les occupations prennent place dans le monde sensible et participent à la concrétisation du mode de vie philosophique, jour après jour. Les occupations sont l'expression de la dimension pratique du mode de vie philosophique. En ce sens, l'intérêt des philosophes

---

[4] C'est l'hypothèse défendue, notamment, par D. O'Meara, A. Schniewind et E. Song, qui ont chacun mis en évidence l'intérêt de Plotin pour une « éthique du don », une « éthique de la descente », ou encore une « éthique du sage » (voir notre introduction, p. 18-20, en particulier les notes 43, 44, 45 et 46). Notre travail prolonge les résultats de ces études en étudiant l'attention des philosophes néoplatoniciens à la vie quotidienne et la présence, dans le discours philosophique néoplatonicien, d'une éthique de la vie quotidienne, c'est-à-dire une éthique prenant en compte les préoccupations de l'âme incarnée.

[5] Notre travail confirme ainsi le résultat des travaux de P. Hadot, d'A. Schniewind et de P. Remes notamment, sur la double orientation du sage plotinien (voir note 12 p. 10, note 17 p. 11 et note 47 p. 19). Ils confirment également et approfondissent les résultats des travaux de D. O'Meara (voir note 43 p. 19) et P. Remes (« Action, Reasoning and the Highest Good », *art. cit.*) sur la double orientation du philosophe néoplatonicien, en s'attachant avant tout à déterminer le rapport au corps des philosophes néoplatoniciens plutôt que leur rapport à l'autre (dimension politique), et en s'attachant à la manière dont se concrétise ce rapport au corps et au monde sensible dans la vie quotidienne.

néoplatoniciens pour les *epitêdeumata*, et la reconnaissance de leur importance dans la réalisation du but de la philosophie sont un témoignage précieux de l'attention accordée par les philosophes néoplatoniciens au quotidien et au monde sensible dans lequel celui-ci s'inscrit. Plusieurs éléments relatifs à l'usage philosophique du terme *epitêdeumata* confirment cet intérêt des philosophes pour la vie quotidienne : le caractère actif et volontaire des *epitêdeumata* montre l'intérêt des philosophes pour les occupations, qui font partie intégrante du mode de vie philosophique et sont, de ce fait, le résultat d'un choix délibéré de la part du philosophe. De même, le lien établi entre les occupations du philosophe d'une part, et l'acquisition de la vertu ainsi que l'assimilation au divin d'autre part, justifie l'intérêt des philosophes pour ces occupations, c'est-à-dire pour la concrétisation du mode de vie philosophique dans la vie quotidienne et dans le monde sensible. De plus, la répétition quotidienne des mêmes occupations, qui explique notamment la dimension pédagogique, psychagogique et thérapeutique des occupations, témoigne de l'attention renouvelée des philosophes néoplatoniciens aux éléments pratiques de la vie quotidienne, en raison, notamment, de leur effet sur l'âme et sa divinisation. C'est en effet le rôle des *epitêdeumata* dans l'ascension de l'âme et l'assimilation au divin qui justifie avant tout l'attention accordée aux occupations par les philosophes de tradition platonicienne. Les philosophes (néo)platoniciens prêtent attention à ces occupations et au quotidien (le monde sensible) dans lequel elles prennent place en tant qu'elles sont un moyen de s'élever vers le divin. En continuité avec le *Phèdre* de Platon, la pratique des belles occupations est en effet un moyen privilégié d'accès au divin. Par ailleurs, les occupations sont également le reflet de la disposition de l'âme ou l'expression de la vertu, ce qui justifie également l'intérêt des philosophes pour les belles occupations, alors objets de désir et d'imitation. En continuité avec le *Banquet* de Platon, la contemplation des belles occupations apparaît également comme une voie d'accès au monde intelligible, la contemplation des belles occupations faisant partie des étapes de l'ascension de l'âme du beau sensible vers le Beau en soi et vers le Bien.

La focalisation de ce travail sur le discours biographique néoplatonicien contribue également à répondre positivement à la question de l'attention accordée par les philosophes néoplatoniciens au monde sensible et aux petites choses du quotidien. Nous avons vu, en effet, que le discours biographique était un discours sur le sage et le mode de vie idéal. Or, ce discours porte notamment sur la dimension pratique du mode de vie idéal présenté à travers le récit de vies exemplaires, c'est-à-dire, précisément, sur la vie quotidienne du sage. De même que le discours philosophique cherchant à définir les belles occupations et à distinguer les bonnes et les

mauvaises occupations témoigne de l'intérêt accordé par les philosophes aux occupations de la vie quotidienne, de même le discours biographique portant sur la vie quotidienne du sage et les occupations qui constituent ce quotidien témoigne de l'intérêt accordé par les philosophes néoplatoniciens à la vie quotidienne. De plus, le lien étroit qui existe entre discours philosophique et discours biographique montre que cet intérêt des auteurs de textes biographiques pour la vie quotidienne du sage n'est pas anecdotique, mais reflète une réelle attention accordée à la manière dont le philosophe idéal concrétise, au quotidien, le mode de vie idéal défendu par ailleurs de manière théorique. Le fait que les auteurs de notre corpus prennent le temps de décrire en détail et de manière très concrète la vie quotidienne des philosophes reflète leur intérêt pour cet aspect de la vie des philosophes. Par ailleurs, la dimension pratique du mode de vie idéal présenté par les auteurs de notre corpus montre également l'attention accordée par les philosophes néoplatoniciens au monde sensible. L'exemple du rapport au corps, sur lequel nous allons maintenant revenir, est paradigmatique de cette double orientation du sage vers le monde sensible et vers le monde intelligible, et de son attention aux petites choses du quotidien.

L'étude des occupations liées au corps des philosophes néoplatoniciens nous a permis de confirmer l'attention accordée par les philosophes néoplatoniciens au corps et au monde sensible, tout en montrant les variations existantes dans l'intensité et l'ampleur de cette attention d'une part, ainsi que sa complémentarité avec l'attention accordée au devenir de l'âme d'autre part[6].

L'ambivalence du rapport au corps explique en effet la présence, dans la tradition platonicienne, de différentes représentations du corps. De même, ces différentes représentations du corps expliquent l'attention plus ou moins grande accordée au corps par les philosophes néoplatoniciens. Ainsi, les occupations associées à la représentation positive du corps comme reflet de l'âme (et en particulier les occupations relatives au soin du corps) offrent une réponse assez nette à la question de l'attention accordée au corps et au monde sensible par certains philosophes néoplatoniciens (tous, en effet, n'accordent pas la même importance à ces occupations). En tant que reflet de l'activité intellective et de la divinisation de l'âme du sage,

[6] Notre travail complète ainsi les études passées concernant le rapport au corps des philosophes néoplatoniciens (note 47 p. 362) en se focalisant sur les occupations liées au corps et non seulement sur le discours théorique portant sur le corps d'une part, et en décrivant non seulement les occupations liées au détachement du corps et à la purification de l'âme, souvent mises en évidence, mais aussi les occupations liées au soin du corps et à la représentation positive du corps comme reflet de l'âme.

le corps est objet d'attention. Objet d'éloge et d'admiration, il est non seulement l'objet du discours biographique, mais aussi objet d'étude, comme dans le cas de la physiognomonie et de la médecine. Le lien régulièrement affirmé entre santé physique et santé de l'âme justifie également le soin accordé au corps, dans la perspective plus large du souci de soi. Même si la hiérarchie âme/corps reste très claire, les occupations liées au soin du corps témoignent de cette attention accordée au corps et au monde sensible par les philosophes néoplatoniciens. A côté de ces occupations liées au soin du corps, les textes biographiques de notre corpus montrent l'omniprésence d'occupations liées au détachement du corps et à la purification de l'âme, dans la perspective de l'assimilation de l'âme au divin. Les occupations associées à la représentation du corps comme obstacle à l'ascension de l'âme vers le divin témoignent ainsi d'une attention amoindrie, voire inexistante dans certains cas, accordée au corps et au monde sensible, alors objets de mépris ou de honte. La coexistence de ces deux représentations du corps dans le discours philosophique néoplatonicien se reflète ainsi dans l'attention accordée au corps, qui varie d'un philosophe à l'autre et d'un moment de l'existence à l'autre, en fonction de la perspective adoptée vis-à-vis du corps (détachement du corps considéré comme obstacle ou soin du corps considéré comme reflet de l'âme et étroitement lié à la santé de l'âme), et selon l'intensité recherchée dans le détachement du corps et la purification de l'âme (de la maîtrise de soi et de ses désirs à l'ascèse radicale).

De manière générale, les occupations liées au corps présentées dans ce travail témoignent de la double orientation du sage ou du philosophe idéal, et la double dimension du souci de soi néoplatonicien : l'attention au corps et au monde sensible coexiste, dans la vie quotidienne, avec l'attention accordée à l'âme et aux réalités intelligibles. Et si l'attention accordée au devenir de l'âme est toujours prioritaire, l'attention accordée au corps n'est pas nécessairement en contradiction avec elle. Au contraire, l'attention accordée au corps et au monde sensible s'intègre parfaitement dans la réalisation du but de la philosophie, à savoir l'assimilation au divin. Le corps apparaît en effet, à travers un certain nombre d'occupations liées au détachement du corps et à la purification de l'âme (pratique des vertus purificatrices et pratiques théurgiques incluses) comme un instrument de l'âme, c'est-à-dire comme un moyen, pour l'âme, de se détacher du monde sensible et de s'élever vers le divin. Dans ce cadre, les occupations liées au détachement du corps (comme celles qui sont liées au soin du corps) peuvent être considérées comme de véritables exercices spirituels faisant entièrement partie du mode de vie philosophique. L'étude des occupations liées au corps des philosophes néoplatoniciens nous met devant un paradoxe similaire à celui exposé dans les premières pages de notre travail à propos du rôle de la *dianoia* dans l'ascension de l'âme vers l'Intellect et vers l'Un (chez Plotin).

De même que l'usage de la *dianoia* est nécessaire pour pouvoir s'en détacher et adopter un mode de pensée noétique (non-discursif), de même, les occupations liées au corps sont nécessaires pour pouvoir s'en détacher et permettre ainsi à l'âme de s'élever vers le divin. Et de la même manière que l'usage de la raison discursive reste utile à la vie quotidienne du sage, en particulier dans ses activités d'enseignement, de même, l'attention accordée au corps et au monde sensible ne disparaît pas lorsque le sage s'en est détaché.

La triple dimension des occupations liées au corps confirme ce triple intérêt des philosophes néoplatoniciens pour le monde sensible et la vie quotidienne. Ancrés dans le monde sensible, porte d'entrée vers la divinisation de l'âme et manifestation de cette divinisation, les occupations liées au corps sont à la fois 1) le moyen de bien vivre dans le monde sensible, à travers la préservation de la santé du corps ; 2) le moyen de s'élever au-dessus du monde sensible, en se détachant du corps et des biens extérieurs, à travers la pratique des vertus purificatrices et certaines pratiques théurgiques ; et 3) l'expression sensible de ce cheminement vers la vertu et de cette divinisation de l'âme, en particulier chez le sage, à travers son apparence physique, sa force et sa santé.

1.3 La dimension paradigmatique et protreptique du discours biographique néoplatonicien

L'un des objectifs de notre travail était de confirmer la dimension paradigmatique du discours biographique néoplatonicien[7], ainsi que son caractère protreptique[8]. A travers l'analyse de l'ensemble du corpus biographique néoplatonicien, nous avons montré la place du discours biographique dans la construction et la diffusion d'un mode de vie idéal, ainsi que dans l'exhortation à vivre en philosophe. Par sa fonction d'*exemplum* d'une part[9], et par son rôle dans la description du sage, le discours biographique apparaît en effet comme un moyen, pour les philosophes néoplatoniciens, d'exhorter le lecteur à se convertir au mode de vie philosophique. Les textes biographiques néoplatoniciens permettent de présenter aux lecteurs

[7] Nous poursuivons ainsi le travail d'A. Schniewind, qui a montré le caractère paradigmatique du discours philosophique sur le sage, en particulier chez Plotin (voir note 96 p. 35). Notre travail se focalise plus particulièrement sur le discours biographique, considéré comme un type de discours sur le sage, tout en élargissant la perspective d'A. Schniewind en s'intéressant aux textes biographiques néoplatoniciens et non seulement à Plotin.

[8] Notre travail confirme ainsi les recherches portant sur la dimension protreptique des textes biographiques de notre corpus (voir note 4 p. 190).

[9] Notre travail confirme et approfondit les résultats de nos recherches antérieures sur la fonction d'*exemplum* du discours biographique néoplatonicien, largement reconnue par les travaux portant sur le discours biographique de l'Antiquité tardive (voir note 21 p. 13 et note 103 p. 37).

la figure idéale du sage d'une part, et de persuader le lecteur d'imiter le mode de vie présenté d'autre part, à partir d'un ou plusieurs exemples de concrétisation de ce modèle.

Naturellement, la deuxième partie de notre travail a permis de confirmer la dimension paradigmatique du discours biographique néoplatonicien, ainsi que sa visée protreptique. La présentation des différents textes biographiques de notre corpus a montré, en effet, le rôle du discours biographique dans la diffusion et l'apprentissage du mode de vie philosophique. L'ensemble des textes de notre corpus a pour objectif de présenter et de diffuser un mode de vie idéal. Le caractère exemplaire des vies racontées par les auteurs de notre corpus se retrouve dans les textes faisant le récit d'une seule vie (*Vie de Plotin* ; *Proclus ou sur le bonheur*), ou proposant une série de portraits (*Vies de philosophes et de sophistes* ; *Histoire philosophique*). Le texte de Jamblique *Sur le mode de vie pythagoricien*, quant à lui, présente au lecteur un mode de vie idéal à partir du récit de la vie de Pythagore d'une part, mais aussi à travers le récit de certains épisodes de la vie des philosophes pythagoriciens. Par ailleurs, la description du mode de vie idéal a pour objectif de transmettre un mode de vie à imiter, c'est-à-dire aussi d'exhorter les lecteurs à adopter ce mode de vie. La fonction d'*exemplum* des textes biographiques, qui offrent aux lecteur un modèle concret et vivant à imiter, est également présente dans l'ensemble des textes, de manière plus ou moins explicite[10]. Dans tous les cas, le biographe, à travers l'*exemplum* présenté, exhorte le lecteur à s'engager dans le mode de vie philosophique. L'étude des textes biographiques néoplatoniciens confirme ainsi le caractère normatif du discours biographique[11], le discours sur le sage ayant pour objectif, dans ce contexte, d'engager le lecteur à suivre ce modèle et à confronter son propre choix de vie au mode de vie idéal présenté. La présence d'éléments d'éloge dans les textes biographiques de notre corpus renforce la dimension protreptique de ces textes et la persuasion visée par l'auteur[12]. En outre, la dimension pratique du mode de vie idéal présenté facilite la mise en

[10] Explicite chez Eunape de Sardes, Jamblique et Marinus, cette exhortation à vivre en philosophe et à suivre le modèle de vie présenté est implicite chez Porphyre et Damascius, mais peut se déduire à partir du contexte éditorial des textes en question d'une part, et à partir de la position sociale, institutionnelle et doctrinale de l'auteur, comme nous l'avons vu au cas par cas dans le deuxième chapitre.

[11] Notre travail confirme et élargit ainsi l'hypothèse d'A. Schniewind concernant le caractère normatif du discours sur le sage chez Plotin en l'appliquant à l'ensemble des textes biographiques néoplatoniciens (voir note 105 p. 38).

[12] Platon distingue deux moyens d'inciter les individus à la pratique des belles occupations : la persuasion et la contrainte. La persuasion passe par les exemples et l'éloge des belles occupations (le discours biographique est dans cette perspective un moyen privilégié pour exhorter le lecteur à mettre en œuvre ces belles occupations) tandis que la contrainte passe par le blâme et la condamnation (les contre-exemples que l'on trouve également dans certains textes, en particulier dans l'*Histoire*

œuvre de ce mode de vie par les lecteurs, et contribue ainsi à la conversion de ceux-ci au mode de vie philosophique. De ce point de vue, les textes biographiques néoplatoniciens jouent un rôle important dans la diffusion de la philosophie comme manière de vivre et dans l'apprentissage du mode de vie philosophique.

L'étude du discours biographique néoplatonicien a également montré la diversité des exemples véhiculés par les auteurs de notre corpus, et les variations qui existent dans le mode de vie idéal transmis. Nous avons eu l'occasion de le répéter à plusieurs reprises, et l'étude des occupations liées au corps des philosophes néoplatoniciens le confirme : le discours biographique néoplatonicien offre aux lecteurs une variété de modèles auxquels se conformer. L'ensemble des textes biographiques néoplatoniciens offre ainsi un aperçu significatif des différents modèles de vie possibles dans le cadre du néoplatonisme. De ce point de vue, les biographies collectives d'Eunape de Sardes et de Damascius sont particulièrement utiles, car elles offrent une mosaïque de modèles reflétant non seulement différentes voies possibles (philosophique et théurgique), mais aussi les différents degrés d'avancement du philosophe dans l'ascension de l'âme vers le divin[13] et les différentes attitudes liées à cet avancement de l'âme sur l'échelle des vertus.

De manière plus surprenante, l'étude du terme *epitêdeumata* apporte également quelques éléments de réponse à la question du caractère paradigmatique et protreptique du discours biographique, considéré ici comme un discours portant sur les occupations du philosophe idéal[14]. L'usage philosophique du terme *epitêdeumata* a montré, en effet, l'existence d'un discours philosophique portant sur les occupations. Plus particulièrement, ce discours peut avoir comme objectif de définir les bonnes et les mauvaises occupations, ou bien de les présenter, sous forme d'éloges ou de blâmes, à travers le discours encomiastique et biographique. Plus particulièrement, la dimension pédagogique des *epitêdeumata* et la dimension morale du discours portant sur les *epitêdeumata* (que ce soit dans le cadre de l'éducation philosophique ou dans le cadre, plus large, de l'éducation des citoyens) confirme la

---

philosophique, font ainsi également du discours biographique un moyen de contrainte) : Platon, *Lois*, 711b4-c2.

[13] Ce que D. O'Meara avait déjà montré à propos de l'*Histoire philosophique :* D. O'Meara, « Patterns of Perfection in Damascius' "Life of Isidore" », *art. cit*.

[14] C'est explicitement le cas pour le discours biographique d'Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, I, 3 (1, 11-15 Goulet), mais aussi pour le texte de Jamblique sur le mode de vie pythagoricien (Jamblique, *Sur le mode de vie pythagoricien*, Kephalaia).

dimension pédagogique et plus particulièrement protreptique du discours biographique néoplatonicien. Placés en tête de l'édition porphyrienne des *Ennéades* et en tête de la série d'ouvrages de Jamblique *Sur le pythagorisme*, ou encore prononcé par Marinus devant les élèves de l'école néoplatonicienne d'Athènes pour l'anniversaire de la mort de Proclus (pour ne prendre que ces trois exemples), les textes biographiques néoplatoniciens s'inscrivent dans un contexte scolaire et pédagogique. L'insistance du discours biographique sur les occupations des philosophes néoplatoniciens accentue cet aspect pédagogique du discours biographique, qui peut dès lors être considéré comme un outil de diffusion et d'apprentissage du mode de vie philosophique.

L'étude de l'usage philosophique du terme *epitêdeumata* a également montré que les belles occupations sont, pour les philosophes (néo)platoniciens, objets de désir et d'imitation, en lien, notamment, avec le *Banquet* de Platon et la contemplation des belles occupations, mais aussi, de manière plus générale, en lien avec l'acquisition des vertus et l'assimilation au divin qu'elles permettent. Le discours biographique, dans cette perspective, peut être considéré comme un moyen de conversion au mode de vie philosophique dès lors qu'il a pour but de susciter le désir et d'encourager l'imitation des belles occupations liées à ce mode de vie. L'exemplarité des occupations décrites par le discours biographique suscite, chez les lecteurs, la contemplation des belles occupations, dont les philosophes néoplatoniciens, en continuité avec Platon, rappellent l'intérêt comme moyen de se tourner vers les beautés de l'âme et de s'élever vers le Beau en soi et le Bien. Les belles occupations décrites dans le discours biographique dirigent l'âme de celui qui les contemple vers le Beau en soi et vers la pratique des belles occupations associées au mode de vie philosophique et à la divinisation de l'âme[15]. Cette particularité du discours biographique néoplatonicien confirme ainsi l'effet psychagogique du discours portant sur les *epitêdeumata* mis en évidence par Hermias dans son *Commentaire sur le* Phèdre *de Platon*[16]. En tant que discours portant sur les *epitêdeumata*, le discours biographique peut modifier l'état de l'âme des lecteurs, leur disposition intérieure, remplissant ainsi le but de la conversion philosophique considérée, dans le néoplatonisme, comme transformation de soi et conversion de l'âme vers les réalités intelligibles[17].

---

[15] Cet aspect du discours biographique néoplatonicien confirme les propos de Diotime concernant le rôle des discours portant sur les belles occupations dans la formation de l'aimé par l'amant : Platon, *Banquet*, 209a8-c1.

[16] Hermias, *In Platonis Phaedrum scholia*, 2, 96, 9.

[17] En considérant le discours biographique comme un exercice spirituel, nous prolongeons les propos de P. Hadot concernant le discours philosophique comme exercice spirituel : P. Hadot, « Le discours philosophique comme exercice spirituel », dans P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, *op.*

2. Ouvertures

2.1 Au-delà du rapport au corps

La troisième partie de notre travail se focalise exclusivement sur les occupations liées au corps des philosophes néoplatoniciens. Le choix que nous avons fait de nous concentrer sur ces occupations en particulier nous a permis de répondre de manière claire à la question de l'attention portée par les philosophes néoplatoniciens à la vie dans le monde sensible. Le rapport au corps et les occupations qui en découlent manifestent en effet clairement la double orientation du philosophe idéal vers le monde sensible et vers le monde intelligible. Néanmoins, en vue de présenter les différents éléments qui caractérisent le mode de vie néoplatonicien, notre étude est lacunaire, et il conviendrait de prendre en compte les autres dimensions de ce mode de vie, dont nous avons aperçu la trace, ici ou là, tout au long de notre travail. Ainsi, pour compléter cette présentation du mode de vie philosophique idéal, il conviendrait de s'intéresser aux occupations liées aux biens extérieurs (que ce soit le renoncement à ces biens ou la gestion des biens possédés par le philosophe). De même, les occupations liées au rapport à l'autre mériteraient d'être étudiées en détail, afin de questionner l'engagement social et politique des philosophes néoplatoniciens[18]. Nous avons vu, dans la troisième partie de ce travail, à quel point les occupations liées au corps étaient liées au soin de l'âme et, de manière plus générale, au souci de soi. Les occupations liées au souci de soi sont nombreuses, et mériteraient également d'être étudiées en détail et de manière plus large, en lien, notamment avec la pratique des exercices spirituels et l'activité contemplative. Enfin, les caractéristiques communes du mode de vie idéal proposé dans les différents textes de notre corpus ont confirmé l'importance, dans le néoplatonisme, du rapport au divin. Il conviendrait donc, dans la perspective d'une présentation générale du mode de vie néoplatonicien, d'intégrer les occupations liées à l'assimilation au divin. Les occupations liées au corps participent à cette assimilation, comme on l'a vu, en tant qu'étape permettant à l'âme de se détacher du corps et de se tourner vers le

---

cit., p. 143-157. « Quand Platon compose ses dialogues, quand Aristote rédige ses lettres, ou même son traité sur la nature, qui est très compliqué et très long […], dans tous les cas, le philosophe expose une doctrine, c'est très vrai, mais il l'expose d'une certaine manière, une manière qui vise plus à former qu'à informer » (p. 145). Aux exemples donnés ici par P. Hadot, nous pouvons donc ajouter ceux-ci : quand Porphyre écrit la vie de Plotin, quand Jamblique écrit la vie de Pythagore et des pythagoriciens, quand Marinus fait l'éloge de Proclus, ou quand Eunape de Sardes et Damascius font le portrait des philosophes et des sophistes qui les ont précédés, ils ne le font pas seulement pour informer le lecteur sur la vie de ces philosophes, mais aussi et surtout pour former le lecteur en l'incitant à adopter un mode de vie philosophique.

[18] Comme nous l'avons mentionné dans l'introduction, les études de D. O'Meara concernant la dimension politique du mode de vie néoplatonicien offrent d'ores et déjà un point de départ important concernant l'étude des occupations liées au rapport à l'autre (voir note 40 p. 18).

monde intelligible, mais la pratique des vertus plus hautes et les pratiques théurgiques, notamment, sont nombreuses et ne sauraient être négligées[19]. Afin de déterminer les caractéristiques principales du mode de vie idéal néoplatonicien et leur évolution au fil des siècles, il convient donc de prendre en compte l'ensemble de ces dimensions. Si notre travail n'en explore qu'une seule (le rapport au corps), il nous semble qu'un travail similaire pourrait être entrepris à partir de notre corpus pour les autres dimensions mentionnées.

2.2 Au-delà du discours biographique

A l'exception du premier chapitre de ce travail, qui concerne l'emploi du terme *epitêdeumata* par les philosophes de l'Antiquité, notre travail s'est focalisé sur un type de discours particulier : le discours biographique. Plus particulièrement, notre étude de la dimension pratique du mode de vie néoplatonicien et les réponses que nous avons apportées à la question du rapport au corps et au monde sensible des philosophes néoplatoniciens prend essentiellement appui sur notre étude d'un corpus de textes biographiques. Ce choix nous a permis, notamment, d'analyser de manière approfondie ces textes en prenant en compte, notamment, leur contexte doctrinal, littéraire, historique, social et polémique. Or, le contexte d'écriture des textes de notre corpus a une influence considérable sur les éléments biographiques présentés par l'auteur, comme nous l'avons vu dans le chapitre 2. De plus, les textes biographiques de notre corpus ont l'avantage de mettre en avant la dimension pratique du mode de vie idéal, en montrant la concrétisation de celui-ci à partir d'exemples concrets de mise en pratique de cet idéal. Les occupations liées au mode de vie philosophique sont donc particulièrement présentes et décrites avec une précision que l'on ne trouve pas nécessairement dans les textes théoriques. Néanmoins, il est évident qu'en focalisant notre travail sur le discours biographique, notre travail ne présente qu'une vision partielle du mode de vie néoplatonicien idéal. En effet, le nombre de textes biographiques composant notre corpus est limité, et ne couvre pas l'ensemble des textes décrivant le comportement des philosophes néoplatoniciens dans la vie quotidienne[20]. Le discours sur le sage ne saurait se résumer aux seuls textes biographiques de notre corpus, et si nous avons, au cours de notre travail, fait référence ici ou là à certains textes théoriques

[19] Comme nous l'avons mentionné dans l'introduction, les études concernant la dimension religieuse du mode de vie néoplatonicien sont déjà nombreuses (voir note 42 p. 19). Parmi les études concernant les occupations concrétisant ce rapport au divin des philosophes néoplatoniciens, notons les études récentes concernant la prière : J. Dillon et A. Timotin (eds.), *Platonic Theories of Prayer*, *op. cit.* ; A. Timotin, *La prière dans la tradition platonicienne, de Platon à Proclus*, Turnhout, Brepols, 2017.

[20] Rappelons à cet égard l'omniprésence et l'importance du discours sur le sage dans l'Antiquité, que nous évoquions dans l'introduction de ce travail (voir note 104 p. 34).

faisant écho aux occupations présentes dans les textes de notre corpus, seule une étude prenant en compte l'ensemble du corpus néoplatonicien (biographique ou non) permettrait de décrire de manière complète le mode de vie néoplatonicien idéal.

2.3 Au-delà du néoplatonisme

En toute logique, nous avons focalisé notre étude du mode de vie néoplatonicien sur les textes néoplatoniciens, et plus particulièrement sur le discours biographique néoplatonicien. S'il conviendrait d'élargir l'étude du mode de vie néoplatonicien au-delà du rapport au corps et au-delà du discours biographique, comme nous venons de l'affirmer, une troisième piste de recherche nous semble intéressante, toujours dans le but de mieux comprendre et de dessiner plus précisément les contours du mode de vie néoplatonicien : au-delà du néoplatonisme, la comparaison du mode de vie néoplatonicien avec les modes de vie concurrents de l'Antiquité tardive permettrait de mettre en évidence les particularités du mode de vie néoplatonicien. La comparaison des éléments pratiques du mode de vie néoplatonicien avec ceux du mode de vie pythagoricien, sophiste et chrétien, en particulier, pourrait permettre de distinguer la spécificité du mode de vie néoplatonicien ainsi que les éléments communs aux différentes traditions religieuses et philosophiques de l'Antiquité tardive. Ainsi, la comparaison du mode de vie néoplatonicien avec le mode de vie (néo)pythagoricien pourrait partir de l'analyse du mode de vie pythagoricien présenté par Porphyre dans sa biographie de Pythagore (dont nous avons vu le caractère néopythagoricien), d'une part, et par la lecture de la *Vie d'Apollonius de Tyane* d'autre part, c'est-à-dire par l'étude du mode de vie pythagoricien tel qu'il peut être reconstitué grâce aux sources pythagoriciennes et néopythagoriciennes antérieures au néoplatonisme[21]. De même, la comparaison du mode de vie néoplatonicien avec le mode de vie chrétien permettrait de mettre en évidence les caractéristiques propres au mode de vie néoplatonicien[22], poursuivant

[21] Pour une présentation du mode de vie pythagoricien, particulièrement visible dans la *Vie d'Apollonius de Tyane*, biographie romancée du philosophe pythagoricien Apollonius de Tyane écrite par Philostrate d'Athènes dans la première moitié du IIIe siècle, voir, notamment, C. Macris, « Pythagore, un maître de sagesse charismatique de la fin de la période archaïque », *art. cit.* ; G. Cornelli, « Sulla vita filosofica in comune: *koinonía* e *philía* pitagoriche », dans S. Giombini et F. Marcacci (eds.), *Il quinto secolo: Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Aguaplano, Perugia, 2010, p. 415-435 ; C. Macris, « Charismatic Authority, Spiritual Guidance and Way of Life in the Pythagorean Tradition », *art. cit.* ; L. G. Marciano, « The Pythagorean Way of Life and Pythagorean Ethics », dans C. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, *op. cit.*, p. 131-148.

[22] Sur la « philosophie » chrétienne comme mode de vie et son lien avec la philosophie antique, voir, notamment, P. Hadot, « Exercices spirituels antiques et philosophie chrétienne », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 75-98 ; « Le christianisme comme philosophie révélée », dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, chapitre 10, p. 355-378. Voir aussi S. Morlet,

ainsi nos propres travaux de recherche portant sur le discours biographique néoplatonicien et chrétien[23]. Cette piste de recherche pourrait notamment prendre en compte le large corpus de textes biographiques chrétiens, que ce soit, par exemple, la *Vie d'Antoine* écrite par Athanase, ou bien les vies de Moïse et de Macrine écrites par Grégoire de Nysse, ou bien encore la *Vie de Gorgonie* écrite par Grégoire de Nazianze, textes dans lesquels la dimension pratique du mode de vie chrétien apparaît clairement, de même que la fonction d'*exemplum* des vies présentées[24]. Enfin, le mode de vie néoplatonicien pourrait être comparé au mode de vie des sophistes de l'Antiquité tardive, que nous avons mentionnés à plusieurs reprises dans notre travail, mais que nous avons choisi de ne pas développer. Dans cette perspective, l'analyse détaillée des textes biographiques du corpus néoplatonicien, en particulier les *Vies de philosophes et de sophistes* d'Eunape de Sardes et l'*Histoire philosophique* de Damascius, serait une piste de recherche intéressante. Ces deux textes présentent en effet, à travers le récit des vies de nombreux sophistes, une certaine image du mode de vie des sophistes de l'Antiquité tardive[25], qui pourrait aisément être mise en perspective avec les travaux portant plus généralement sur le mode de vie des sophistes de l'Antiquité tardive[26].

Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (Ier-VIe siècle), Paris, Librairie Générale Française, 2014.

[23] M. Goarzin, « Vies de Moïse et de Pythagore : la fonction de l'*exemplum* dans les biographies de l'Antiquité tardive », *art. cit.* ; « Presenting a Practical Way of Life through Biographical Discourse: The Examples of Gregory of Nyssa and Marinus », *art. cit.* ; « The Importance of the Practical Life for Pagan and Christian Philosophers », art. cit.

[24] Une comparaison avec le mode de vie des premiers moines chrétiens serait particulièrement intéressante, dès lors que l'on y retrouve certains éléments liés à la dimension pratique du mode de vie, tels que la pratique des exercices spirituels, la vie en communauté, et, de manière générale, le même souci de soi. Sur le mode de vie monastique, voir, par exemple, P. C. Dilley, *Monasteries and the Care of Souls in Late Antique Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

[25] D. O'Meara et R. Goulet, notamment, ont d'ores et déjà montré cet intérêt du discours biographique néoplatonicien pour l'étude du mode de vie des sophistes de l'Antiquité tardive : D. O'Meara, « Bons et mauvais rhéteurs dans la *Vie d'Isidore* de Damascius », *art. cit.* ; R. Goulet, « Les sophistes », dans Eunape de Sardes, V*ies de philosophes et de sophistes*, vol. 1, *op. cit.*, chapitre 6, p. 181-244.

[26] G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 1969 ; B. Schouler, « Les missions du sophiste », dans *La tradition hellénique chez Libanios*, vol. 2, *op. cit.*, chapitre 10, p. 895-1001, en particulier p. 941-987 (« la mission éthique ») ; L. Pernot, *La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, 2 vols., *op. cit.* ; R. Goulet, « Figures du rhéteur à Athènes au IVe siècle après J.-C. », dans L. Brisson et P. Chiron (eds.), *Rhetorica Philosophans. Mélanges offerts à Michel Patillon*, Paris, Vrin, 2010, p. 205-237.

Bibliographie

Selon l'usage établi, la bibliographie sépare les sources primaires de la bibliographie moderne (littérature secondaire). Les sources primaires contiennent les éditions de référence utilisées pour citer le texte grec et faire référence à un passage précis d'une œuvre, ainsi que les traductions de référence utilisées tout au long de la thèse lorsqu'il s'agit de citer un passage précis en traduction. Pour chaque texte, la première édition citée est celle utilisée pour le texte grec dans notre travail. Les autres éditions et traductions consultées et utilisées au cours du travail sont citées par ordre chronologique. La bibliographie moderne rassemble la littérature secondaire utilisée dans ce travail et suit l'ordre alphabétique des noms d'auteurs puis l'ordre croissant des années de publication.

Sources primaires

Prolégomènes à la philosophie de Platon, édité L. G. WESTERINK et traduit en français par J. TROUILLARD, avec la collaboration de A. Ph. SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1990.

Sententiae Pythagoreorum, édité par A. ELTER, *Gnomica homoeomata, pt. 5*, Bonn, Georg, 1905.

Stoicorum veterum fragmenta, 3 vols., édité par J. VON ARNIM, Leipzig, Teubner, 1903-1924.

Aristote

- *Œuvres complètes*, traduit en français sous la direction de P. PELLEGRIN, Paris, Flammarion, 2014.

- *Ethique à Nicomaque : Aristotelis ethica Nicomachea*, édité par I. BYWATER, Oxford, Clarendon Press, 1894 ; *Ethique à Nicomaque*, traduit en français par R. BODEÜS, Paris, Flammarion, 2004.

- *Rhétorique* : *Aristotelis ars rhetorica*, édité par W.D. ROSS, Oxford, Clarendon Press, 1959.

Aspasius

- *Commentaire sur l'Ethique à Nicomaque* : *In ethica Nichomachea commentaria*, édité par G. HEYLBUT, dans *Commentaria in Aristotelem Graeca* 19.1, Berlin, Reimer, 1889.

Cicéron

- *Tusculanes*, 2 vols., édité par G. FOHLEN et traduit en français par J. HUMBERT, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1931.

Damascius

- *Commentaire du Parménide de Platon*, 4 vols., édité par L. G. WESTERINK, traduit J. COMBÈS ; avec la collaboration de A. Ph. SEGONDS et C. LUNA, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1997-2003.

- *Commentaire sur le Philèbe de Platon,* édité et traduit en français par G. VAN RIEL, avec la collaboration de C. MACÉ et J. FOLLON, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2008.

- *Histoire philosophique* : *Damascii vitae Isidori reliquiae*, édité par C. ZINTZEN, Hildesheim, Olms, 1967 ; *The Philosophical History*, édité et traduit en anglais par P. ATHANASSIADI, Athènes, Apamea Cultural Association, 1999 ; *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos*, traduit en allemand par R. ASMUS, Leipzig, Meiner, 1911.

- *Commentaire au Phédon* : *In Phaedonem*, édité et traduit en anglais par L.G. WESTERINK dans *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. 2, *Damascius*, Amsterdam, North-Holland Publishing Co., 1977.

Diogène Laërce

- *Vies et doctrines des philosophes illustres* : *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vols., édité par H.S. LONG, Oxford, Clarendon Press, 1964.

Epictète

- *Entretiens* : *Dissertationes ab Arriano digestae,* édité par H. SCHENKL, Leipzig, Teubner, 1916.

- *Manuel* : *Encheiridion*, édité par G. J. Boter, Berlin, De Gruyter, 2007.

Epicure

- *Sentences Vaticanes* : *Gnomologium Vaticanum Epicureum*, édité par G. ARRIGHETTI, dans *Epicuro. Opere*, Turin, Einaudi, 1973, p. 141-157.

Eunape de Sardes

- *Vies de philosophes et de sophistes*, 2 vols., édité et traduit en français par R. GOULET, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2014 ; Eunapius, *Lives of Philosophers*, traduit en anglais par W. WRIGHT, Cambridge / Londres, Harvard University Press, 1921 ; Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes*, traduit en français par O. D'JERANIAN, Houilles, Editions Manucius, 2009 ; *Eunapios aus Sardes. Biographien über Philosophen und Sophisten. Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, traduit en allemand par M. BECKER, Stuttgart, F. Steiner, 2013.

Galien

- *Introduction générale ; Sur l'ordre de ses propres livres ; Sur ses propres livres ; Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, texte établi et traduit par V. BOUDON-MILLOT, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2007.

- *Thériaque à Pison*, texte établi et traduit par V. BOUDON-MILLOT, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2016.

Hermias

- *Commentaire du Phèdre* : *In Platonis Phaedrum Scholia*, édité par C. M. LUCARINI et C. MORESCHINI, *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (BT),* Berlin, De Gruyter, 2012 ; *On Plato Phaedrus 227a-245e*, traduit en anglais par D. BALTZLY et M. SHARE, Londres, Bloomsbury, 2018.

Hérodote

- *Histoires*, livre I, édité et traduit en français par Ph.-E. LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1993 [6e édition revue et augmentée ; 1ère édition 1946].

Hiéroclès d'Alexandrie

- Fragments : *Fragmenta ethica*, édité par J. VON ARNIM, dans *Hierokles. Ethische Elementarlehre (Papyrus 9780)*, Berlin, Weidmann, 1906, p. 48-63.

- *Commentaire sur les vers d'or des Pythagoriciens* : *Hieroclis in aureum Pythagoreorum carmen commentarius*, édité par F.G. KÖHLER, Stuttgart, Teubner, 1974 ; *Commentaire sur les vers d'or des pythagoriciens. Traité sur la Providence*, traduit en français par N. AUJOULAT et A. LECERF, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

Hippocrate

- *Œuvres complètes*, 10 vols., édité et traduit par E. LITTRÉ, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1961-1962 [1ère édition Paris, J.-B. Baillière, 1839-1861].

Pseudo-Hippodamos de Milet

- Fragments : *Fragmenta*, édité par H. THESLEFF, dans *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo, Abo Akademi, 1965, p. 94-102.

Isocrate

- *Discours*, 4 vols., édité et traduit en français par E. BRÉMOND et G. MATHIEU, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1928-1962.

Jamblique

- *De l'âme* : *De Anima*, édité et traduit en anglais par J. DILLON et J. FINAMORE, dans *Iamblichus De Anima: Text, Translation, and Commentary*, *Philosophia Antiqua* 92, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, p. 26-74.

- *Sur le mode de vie pythagoricien* : *Iamblichi de vita Pythagorica liber*, édité par L. DEUBNER, avec *addenda* et *corrigenda* par U. KLEIN, Stuttgart, Teubner, 1975 [1ère édition 1937] ; *On the Pythagorean Way of Life*, édité et traduit en anglais par J. DILLON et J. HERSHBELL, Atlanta, Scholars Press, 1991 ; *Vie de Pythagore*, traduit en français par L. BRISSON et A. Ph. SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

- *Protreptique*, édité et traduit en français par E. DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1989.

- *Réponse à Porphyre*, édité et traduit en français par H.-D. SAFFREY et A. Ph. SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2013.

Marinus

- *Proclus ou sur le bonheur*, édité et traduit en français par H.-D. SAFFREY et A. Ph. SEGONDS, avec la collaboration de C. LUNA, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2002.

Musonius Rufus

- Discours : *Dissertationum a Lucio digestarum reliquia*, édité par C.E. LUTZ, dans *Musonius Rufus "The Roman Socrates"*, New Haven, Yale University Press, 1947, p. 32-128.

Olympiodore

- *Commentaire sur le* Gorgias *de Platon* : *Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria*, édité par L.G. WESTERINK, Leipzig, Teubner, 1970.

- *Commentaire sur l'Alcibiade de Platon* : *Olympiodorus. Commentary on the First Alcibiades of Plato*, édité par L.G. WESTERINK, Amsterdam, Hakkert, 1956.

- *Commentaire sur le Phédon de Platon* : *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. 1, *Olympiodorus*, édité et traduit en anglais par L.G. WESTERINK, Amsterdam, North-Holland Publishing Co., 1976.

Philodème de Gadara

- *Sur la musique*, livre IV, édité et traduit en français par D. DELATTRE, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2007.

Philon d'Alexandrie

- Œuvres complètes : *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, 6 vols, édité par L. COHN, P. WENDLAND et S. REITER, Berlin, Reimer, 1896-1915 ; *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris, Editions du Cerf, 1961-1992.

- *De Abrahamo*, édité et traduit en français par J. GOREZ, Paris, Editions du Cerf, 1966.

- *De Benedictionibus*, édité et traduit en français par A. BECKAERT, Paris, Editions du Cerf, 1961.

- *De somniis*, édité et traduit en français par P. SAVINEL, Paris, Editions du Cerf, 1962.

- *De virtutibus*, édité et traduit en français par P. DELOBRE, M.-R. SERVEL et A.-M. VERILHAC, Paris, Editions du Cerf, 1962.

- *De vita contemplativa*, édité et traduit en français par P. MIQUEL, Paris, Editions du Cerf, 1963.

- *Legatio ad Gaium*, édité et traduit en français par A. PELLETIER, Paris, Editions du Cerf, 1972.

- *Quis rerum divinarum heres sit*, édité et traduit en français par M. HARL, Paris, Editions du Cerf, 1966.

- *Quod deterius*, édité et traduit en français par I. FEUER, Paris, Editions du Cerf, 1965.

Photius

- *Bibliothèque*, 9 vols., édité et traduit en français par R. HENRY et *al*., Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1959-1991 ; *Bibliothèque*, vol. 2, édité et traduit en français par R. HENRY, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1960 ; *Bibliothèque*, vol. 6, édité et traduit en français par R. HENRY, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1971 ; *Biblioteca*, édité et traduit en italien par N. BIANCHI et C. SCHIANO, Pise, Edizioni della Normale, 2016.

Platon

- Œuvres complètes : *Platonis opera*, édité par J. BURNET, Oxford, Clarendon Press, 1900-1907 ; *Œuvres complètes*, traduit en français sous la direction de L. BRISSON, Paris, Flammarion, 2011.

- *Alcibiade*, traduit par Ch. Marboeuf et J.-F. Pradeau, Introduction, notes, bibliographie et index par J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2000 [2e édition corrigée ; 1ère édition 1999].

- *Le Banquet*, traduit par L. BRISSON, Paris, Flammarion, 2001[1ère édition 1998].

- *Lettres*, traduit en français par L. BRISSON, Paris, Flammarion, 2004 [1ère édition 1987].

Plotin

- *Ennéades* : *Plotini opera* (editio minor), 3 vols., édité par P. HENRY et H.-R. SCHWYZER, Oxford, Clarendon Press, 1964-1982 ; *Plotini opera* (editio maior), 3 vols., édité par P. HENRY et H.-R. SCHWYZER, Paris / Bruxelles / Leiden, Desclée de Brouwer / L'édition Universelle / Brill, 1951-1973 ; *Traités*, traduit en français sous la direction de L. BRISSON et J.-F. PRADEAU, Paris, Flammarion, 2002-2010. Voir aussi *Plotinus*, 7 vols., traduction anglaise par A. H. Armstrong, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1966-1988 ; Plotin*, Traité 38 (VI, 7)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par P. HADOT, Paris, Les Editions du Cerf, 1988 ; Plotin*, Traité 50 (III, 5)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par P. HADOT, Paris, Les Editions du Cerf, 1991 ; Plotin, *Du Beau. Ennéades I 6 et V, 8*, Préface, traduction et commentaires de P. MATHIAS, Paris, Presses Pocket, 1991 ; Plotin, *Traité 9 (VI, 9)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par P. HADOT, Paris, Les Editions du Cerf, 1994 ; Plotin. *Traité 53 (I, 1)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par G. AUBRY, Paris, Les Editions du Cerf, 2004 ; Plotin, *Traité 3 (III, 1)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par M. CHAPPUIS, Paris, Les Editions du Cerf, 2006 ; Plotin, *Traité 1 (I, 6)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par A.-L. DARRAS-WORMS, Paris, Les Editions du Cerf, 2007 ; Plotin, *Traité 5 (V, 9)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par A. SCHNIEWIND, Paris, Vrin, 2007 ; Plotin, *Traité 20 (I, 3)*, Introduction, traduction, commentaires et notes par J.-B. GOURINAT, Paris, Vrin, 2016.

Plutarque de Chéronée

- *Œuvres morales*, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1972-. Voir aussi *De la curiosité*, dans *Œuvres morales*, vol. 7, 1ère partie, traités 27-36, édité et traduit en français par J. DUMORTIER et J. DEFRADAS, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1975 ; *De l'éducation des enfants*, dans *Œuvres morales*, vol. 1, traités 1-2, édité et traduit en français par J. SIRINELLI, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1987 ; *Isis et Osiris*, dans *Oeuvres morales*, vol. 5, 2ème partie, traité 23, édité et traduit en français par C. FROIDEFOND, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1988 ; *Le démon de Socrate*, dans *Oeuvres morales*, vol. 8, traités 42-45, édité et traduit en français par J. HANI, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1980.

- *Vies*, 16 vols., Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1957-1979.

- *Questions platoniciennes* : *Platonicae Quaestiones*, dans *Plutarchi moralia*, vol. 6.1, édité par C. HUBERT, Leipzig, Teubner, 1954 (repr. 1959), p. 113-142.

Porphyre

- *De l'abstinence*, 3 vols., édité et traduit en français par J. BOUFFARTIGUE, M. PATILLON et A. Ph. SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1977-1995.

- *L'antre des nymphes dans l'*Odyssée, édité et traduit en français sous la direction de T. DORANDI, Paris, Vrin, 2019.

- *Lettre à Anébon l'Egyptien*, édité et traduit en français par H.-D. SAFFREY et A. Ph. SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2012.

- *Lettre à Marcella*, édité et traduit en français par E. DES PLACES, avec un appendice de A. Ph. SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1982.

- *Sentences*, vol. 1, édité et traduit en français par L. BRISSON et *al.*, Paris, Vrin, 2005.

- *Vie de Plotin* : *La Vie de Plotin*, vol. 2, édité et traduit en français par L. BRISSON et *al.*, Paris, Vrin, 1992 ; *Vie de Plotin*, traduit en français par L. BRISSON, dans L. BRISSON et J.-F. PRADEAU (eds.), Plotin, *Traités 51-54. Porphyre, Vie de Plotin*, Paris, Flammarion, 2010, p. 275-316 ; *Vie de Plotin*, édité et traduit en français par E. BREHIER, traduction révisée par S. MORLET, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

- *Vie de Pythagore*, édité et traduit en français par E. DES PLACES, avec un appendice de A. Ph. SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2010 [1ère édition 1982].

Posidonius

- Fragments : *The Fragments*, vol. 1, édité par L. EDELSTEIN et I. G. KIDD, Cambridge / New-York / New Rochelle / Melbourne / Sydney, Cambridge University Press, 1989 [1ère édition 1972].

Proclus

- *Commentaire sur le Parménide de Platon*, 9 vols., édité et traduit en français par C. LUNA et A. Ph. SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2007-2017.

- *Commentaire sur le Cratyle* : *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, édité par G. PASQUALI, Leipzig, Teubner, 1908.

- *Commentaire sur la République* : *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, édité par W. KROLL, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1965 ; *Commentaire sur la République*, 3 vols., traduit en français par A.-J. FESTUGIERE, Paris, Vrin, 1970.

- *Commentaire sur le Timée* : *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, édité par E. DIEHL, Amsterdam, Hakkert, 1965.

- *Sur le Premier Alcibiade de Platon* : *Proclus Diadochus. Commentary on the First Alcibiades of Plato*, édité par L.G. WESTERINK, Amsterdam, North-Holland Publishing Co., 1954 ; *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, 2 vols., édité et traduit en français par A. Ph. SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1985-1986.

- *Opuscules* : *Procli Diadochi tria opuscula*, édité par H. BOESE, Berlin, De Gruyter, 1960.

- *Théologie platonicienne*, 6 vols., édité et traduit en français par H.-D. SAFFREY et L. G. WESTERINK, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1968-1997.

- *Eléments de théologie* : *The Elements of Theology*, édité et traduit en anglais par E. R. DODDS, Oxford, Clarendon Press, 1933 ; *Eléments de théologie*, traduit en français par J. TROUILLARD, Paris, Editions Montaigne, 1965.

Pythagore

- *Vers d'or*, édité par J. C. THOM, dans *The Pythagorean* Golden Verses, Leiden / New-York / Köln, Brill, 1995, p. 93-99. Traduit en français par N. AUJOULAT et A. LECERF dans Hiéroclès, *Commentaire sur les vers d'or des pythagoriciens. Traité sur la Providence*, Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. 83-85.

Sénèque

- *De la vie heureuse* : *De vita beata*, édité et traduit en français par P. GRIMAL, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

- *Lettres à Lucilius* : *Ad lucilium epistulae morales*, édité par Leighton Durham Reynolds, Oxonii, E typographeo Clarendoniano, 1965.

Simplicius

- *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, édité par I. HADOT, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996 ; *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, vol. 1, chapitres I-XXIV, édité et traduit en français par I. Hadot, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2003.

Stobée

- *Anthologie* : *Ioannis Stobaei anthologium*, édité par O. HENSE et C. WACHSMUTH, 5 vols., Berlin, Weidmann,1884-1912.

Synesius de Cyrène

- *Correspondance*, édité par A. GARZYA, traduit en français et commenté par D. ROQUES, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2000.

- *Opuscules*, édité par J. LAMOUREUX, traduit en français et commenté par N. AUJOULAT, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2004-2008.

Syrianus

- *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote* : *In Aristotelis metaphysica commentaria*, édité par W. KROLL, Berlin, Reimer, 1902.

- *Commentaire sur la Rhétorique d'Hermogène* : *Syriani in Hermogenem commentaria*, édité par H. RABE, Leipzig, Teubner, 1893.

Thucydide

- *La guerre du Péloponnèse*, 6 vols, édité et traduit en français par J. de Romilly et R. Weil, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1953-1972 ; Voir aussi *La guerre du Péloponnèse*, vol. 4, livres VI-VII, édité et traduit en français par L. BODIN et J. de ROMILLY, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1955.

Xénophon

- Œuvres complètes : *Xenophontis opera omnia*, 5 vols., édité par E.C. MARCHANT, Oxford, Clarendon Press, 1910-1921.

- *Cyropédie*, vol. 3, livres VI-VIII, édité et traduit en français par E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1978.

- *République des Lacédémoniens*, traduit en français par E. TALBOT, dans Xénophon, *Œuvres complètes*, Paris, Hachette, 1859.

Littérature secondaire

P. ADAMSON, « Neoplatonism: The Last Ten Years », *The International Journal of the Platonic Tradition*, vol. 9, 2015, p. 206-210.

C. ADDEY, *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods*, Farnham / Burlington, Ashgate, 2014.

E. AFONASIN, J. DILLON, et J. F. FINAMORE (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden / Boston, Brill, 2012.

G. AGOSTI, « La Vita di Proclo di Marino nella sua redazione in versi. Biografia e poesia nella scuola Neoplatonica », *CentoPagine*, vol. 3, 2009, p. 30-46.

J. ALIQUOT, « Dans les pas de Damascius et des néoplatoniciens au Proche-Orient : cultes et légendes de la Damascène », *Revue des Etudes Anciennes*, vol. 112, n° 2, 2010, p. 363-374.

— « Au pays des Bétyles : l'excursion du philosophe Damascius à Émèse et à Héliopolis du Liban », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, vol. 21, 2010, p. 305-328.

J. ANNAS, « Plato's "Republic" and Feminism », *Philosophy*, vol. 51, n° 197, 1976, p. 307-321.

— *Introduction à la* République *de Platon*, traduit de l'anglais par B. Han, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

— « Virtue and Eudaimonism », *Social Philosophy and Policy*, vol. 15, n° 1, 1998, p. 37-55.

— *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca, Cornell University Press, 1999.

— «Virtue Ethics», dans D. COPP (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, New York, Oxford University Press, 2006, p. 515-536.

— *Virtue and Law in Plato and beyond*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

A. ARMSTRONG, « Life: Plotinus and the Religion and Superstition of His Time », dans A. ARMSTRONG (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, p. 193-210.

J. M. ARMSTRONG, « After the Ascent: Plato on Becoming Like God », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 26, 2004, p. 171-183.

R. ASMUS, « Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidorus », *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 18, 1909, p. 424-480 ; vol. 19, 1910, p. 265-284.

G. AUBRY, « Conscience, pensée et connaissance de soi selon Plotin : le double héritage de l'*Alcibiade* et du *Charmide* », *Études platoniciennes*, vol. 4, 2007, mis en ligne le 01 septembre 2016, consulté le 13 mars 2021, URL : http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/910.

— « Individualisation, particularisation et détermination selon Plotin », *Phronesis*, vol. 53, 2008, p. 271-289.

— « Un moi sans identité ? Le *hêmeis* plotinien », dans G. AUBRY et F. ILDEFONSE (eds.), *Le moi et l'intériorité*, Paris, Vrin, 2008, p. 107-127.

— « La philosophie comme manière de vivre et l'antiphilosophie », dans A. I. DAVIDSON et F. WORMS (eds.), *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Paris, Editions Rue d'Ulm / Presse de l'Ecole normale supérieure, 2010, p. 81-94.

D. BABUT, « Du scepticisme au dépassement de la raison : Philosophie et foi religieuse chez Plutarque », dans *Parerga. Choix d'articles de D. Babut (1974-1994)*, Lyon, Maison de l'Orient méditerranéen, 1994, p. 549-581.

H. BALTUSSEN, *Philosophy and Exegesis in Simplicius. The Methodology of a Commentator*, Londres, Duckworth, 2008.

D. BALTZLY, « The Virtues and "Becoming Like God": Alcinous to Proclus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 26, 2004, p. 297-321.

— « Proclus », dans G. OPPY, N. N. TRAKAKIS (eds.), *Ancient Philosophy of Religion. The History of Western Philosophy of Religion*, vol. 1, Londres, Routledge, 2009, p. 263-275.

— « Jamming with the Gods. Reflections on Writing the History of Late Antique Platonism », *Sophia*, vol. 60, n° 1, 2021, p. 225-231.

H. BARTOŠ, « Iamblichus on Pythagorean Dietetics », dans A.-B. RENGER et A. STAVRU (eds.), *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2016, p. 277-290.

M. BECKER, « Depicting the Character of Philosophers: Traces of the Neoplatonic Scale of Virtues in Eunapius' Collective Biography », dans M. BONAZZI et S. SCHORN (eds.), *Bios Philosophos. Philosophy in Ancient Greek Biography*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 221-258.

W. BEIERWALTES, « Le vrai soi », dans M. DIXSAUT (ed.), *La connaissance de soi. Etudes sur le traité 49 de Plotin*, Paris, Vrin, 2002, p. 11-40.

H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*, The Hague, M. Nijhoff, 1971.

— « Marinus' *Life of Proclus*: Neoplatonist Biography », *Byzantion*, vol. 54, n° 2, 1984, p. 469-494.

— « On Soul and Intellect », dans L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge / New-York, Cambridge University Press, 1996, p. 82-104.

Ch. BOBONICH, « Elitism in Plato and Aristotle », dans Ch. BOBONICH (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 298-318.

R. BODEÜS, *Le philosophe et la cité : recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Les Belles lettres, 1982.

— « L'autre homme de Plotin », *Phronesis*, vol. 28, n° 3, 1983, p. 256-264.

— « Plotin a-t-il empêché Porphyre de mourir de mélancolie ? », *Hermes*, vol. 129, n° 4, 2001, p. 567-571.

S. BOEHRINGER, « Comment classer les comportements érotiques ? Platon, le sexe et *erôs* dans le *Banquet* et les *Lois*. », *Études platoniciennes*, vol. 4, 2007, mis en ligne le 01 septembre 2016, consulté le 03 février 2021, URL : http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/902.

J.-B. BONNARD, V. DASEN et J. WILGAUX, « Les *technai* du corps : la médecine, la physiognomonie et la magie », *Dialogues d'histoire ancienne*, Supplément n° 14, 2015, p. 169-190.

V. BOUDON, « Le rôle de l'eau dans les prescriptions médicales d'Asclépios chez Galien et Aelius Aristide », dans R. GINOUVÈS, A.-M. GUIMIER-SORBETS, J. JOUANNA et L.

VILLARD (eds), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, Athènes / Paris, Ecole française d'Athènes / De Boccard, 1994, p. 157–168.

G. W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

— « Philosophy in the Second Sophistic », dans G. CLARK, T. RAJAK (eds.), *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 157-170.

G. BOYS-STONES, « Physiognomy and Ancient Psychological Theory », dans S. SWAIN (ed.), *Seeing the Face, Seeing the Soul. Polemon's Physiognomony from Classical Antiquity to Medieval Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 19-124.

— « Order and Orderliness: The Myth of 'Inner Beauty' in Plato », dans P. Horky (ed.), *Cosmos in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 108-121.

E. BREHIER, *La philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 1999 [1ère édition Paris, Boivin, 1928].

L. BRISSON, « L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin* de Porphyre », *Kernos*, vol. 3, 1990, p. 77-88.

— « Mythes, écriture, philosophie », dans J.-F. MATTEI (ed.), *La naissance de la raison en Grèce*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 49-58.

— « Le corps selon Platon », dans C. JOUBAUD, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*, préface, Paris, Vrin, 1991.

— « Plotin : une biographie », dans L. BRISSON et *al.* (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 2, Paris, Vrin, 1992, p. 1-29

— « Plotin et la magie », dans L. BRISSON et *al.* (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 2, Paris, Vrin, 1992, p. 465-475.

— « Nascita di un mito filosofico : Giamblico (VP. 146) su Aglaophamos », dans M. Tortorelli, A. Storchi et A. Visconti (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*, Naples, Bibliopolis, 2000, p. 237-253.

— « Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon ? », dans J.-F. PRADEAU (ed.), *Platon : les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 55-85.

— « Orphée, Pythagore et Platon : le mythe qui établit cette lignée », dans Th. Kobusch et M. Erler (eds.), *Metaphysik und Religion : zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des internationalen Kongresses vom 13. - 17. März 2001 in Würzburg*, Munich, Teubner, 2002, p. 415-427.

— « La doctrine des degrés de vertus chez les Néoplatoniciens. Une analyse de la *Sentence* 32 de Porphyre, de ses antécédents et de ses conséquences », *Etudes Platoniciennes*, vol. 1, 2004, p. 271-286.

— « Le maître, exemple des vertus dans la tradition platonicienne : Plotin et Proclus », dans T. RICKLIN, *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Vrin, 2006, p. 49-60.

— « La loi dans les *Lois* de Platon », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, vol. 61, 2008, p. 347-358.

— « The Philosopher and the Magician (Porphyry, *Vita Plotini* 10, 1-13). Magic and Sympathy », dans U. DILL et C. WALDE (eds.), *Antiken Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, Berlin, de Gruyter, 2009, p. 189-202.

— « Women in Plato's *Republic* », *Études platoniciennes*, vol. 9, 2012, p. 129-136.

— « The making of Pythagoreanism: Orpheus, Aglaophamus, Pythagoras, Plato », dans A.-B. Renger et A. Stavru (eds.), *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2016, p. 45-59.

— *Platon*, Paris, Les Editions du Cerf, 2017.

L. BRISSON et J.-M. FLAMAND, « Structure, contenu et intentions de l'Oracle d'Apollon », dans L. BRISSON *et al.* (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 2, Paris, Vrin, 1992, p. 565-602.

L. BRISSON et J.-F. PRADEAU, *Les* Lois *de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007

P. BROWN, « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *Journal of Roman Studies*, vol. 61, 1971, p. 80-101.

— *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres, Faber and Faber, 1982.

— « The Saint as Exemplar in Late Antiquity », *Representations*, vol. 2, n° 1, 1983, p. 1-25.

— *Genèse de l'Antiquité tardive*, traduit de l'anglais par A. ROUSSELLE, Paris, Gallimard, 1983 [traduction française de *The Making of Late Antiquity*, Harvard, Harvard University Press, 1978].

F. BRUNNER, « L'aspect rationnel et l'aspect religieux de la philosophie de Plotin », *Revue de Théologie et de Philosophie,* vol. 122*,* n° 3, 1990, p. 417-430.

Y. BUBLOZ, « Ascèse et acquisition de pouvoir : la réalisation de l'idéal de l'homme divin chez le philosophe néoplatonicien Proclus », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, vol. 29, n° 2, 2003, p. 125-147.

W. BURKERT, « Platon oder Pythagoras ? Zum Ursprung des Wortes "Philosophie" », *Hermes*, vol. 88, 1960, p. 159-177.

B. CALVERT, « Plato and the Equality of Women », *Phoenix*, vol. 29, n° 3, 1975, p. 231-243.

M. CAMBRON-GOULET, « Commentaire et convivialité chez Marinus », dans Ch. DELATTRE et *al*. (eds.), *Pragmatique du commentaire : Mondes anciens, mondes lointains*, Turnhout, Brepols, 2018, p. 227-244.

M. CAMPS-GASET et S. GRAU, « Philosophy for the Body, Food for the Mind », *Coolabah*, vol. 5, 2011, p. 83-101.

G. CATAPANO, *Epékeina tês philosophias. L'eticità del filosofare in Plotino*, Padoue, CLEUP, 1995.

P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. *Histoire des mots*, achevé par J. TAILLARDAT, O. MASSON et J.-L. PERPILLOU, Paris, Editions Klincksieck, 2009 [1ère édition 1968-1980].

M. CHASE, « Observations on Pierre Hadot's Conception of Philosophy as a Way of Life », dans M. CHASE, S. CLARK, M. MCGHEE (eds.), *Philosophy as a Way of Life, Ancients and Moderns: Essays in Honor of Pierre Hadot*, Chichester, Blackwell, p. 262-286.

R. CHIARADONNA, « Teaching Philosophy in the 4th Century: Julian and the so-called School of Pergamon », conférence prononcée en juin 2017 dans le cadre du projet de recherche *Metaphysics of entanglement*, dirigé par A. MARMODORO, consulté le 19 juin 2020, URL :

https://www.metaphysics-of-entanglement.ox.ac.uk/__data/assets/pdf_file/0010/42202/Chiaradonna_Teaching_Philosophy_4th_Century_Oxford_June_2017.pdf

— R. CHIARADONNA et A. LECERF, « Iamblichus », dans E. N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition)*, URL : https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/iamblichus/.

R. CHLUP, *Proclus. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

G. CLARK, « Philosophic Lives and the Philosophic Life: Porphyry and Iamblichus », dans T. HÄGG et P. ROUSSEAU (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley / Los Angeles / Londres, University of California Press, 2000, p. 29-51.

G. CORNELLI, « Sulla vita filosofica in comune: *koinonía* e *philía* pitagoriche », dans S. GIOMBINI et F. MARCACCI (eds.), *Il quinto secolo: Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Aguaplano, Perugia, 2010, p. 415-435.

K. CORRIGAN, « Religion and Philosophy in the Platonic Tradition », dans K. CORRIGAN, J. D. TURNER et P. WAKEFIELD (eds.), *Religion and Philosophy in the Platonic and Neoplatonic Traditions. From Antiquity to the Early Medieval Period*, Sankt Augustin, Verlag Academia, 2012, p. 19-34.

K. CORRIGAN, J. D. TURNER, P. WAKEFIELD (eds.), *Religion and Philosophy in the Platonic and Neoplatonic Traditions. From Antiquity to the Early Medieval Period*, Sankt Augustin, Verlag Academia, 2012.

P. COURCELLE, « La colle et le clou de l'âme dans la tradition néoplatonicienne et chrétienne (*Phédon* 82 e ; 83 d) », *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, vol. 36, n° 1, 1958, p. 72-95 [repris dans *« Connais-toi toi-même », de Socrate à Saint Bernard*, vol. 2, Paris, Etudes Augustiniennes, 1975, p. 325-345].

— « Variations sur le "clou de l'âme" (Platon, *Phédon* 83 d) », dans *Mélanges offerts à Mlle Christine Mohrmann*, Utrecht / Anvers, Spectrum, 1963, p. 38-40.

— *« Connais-toi toi-même », de Socrate à Saint Bernard*, 3 vols., Paris, Etudes Augustiniennes, 1974-1975.

J.-C. COURTIL, « Quelles activités physiques le philosophe doit-il pratiquer ? Quelques éléments de réponse dans la Lettre 15 à Lucilius de Sénèque », *Revue des Etudes Latines*, vol. 95, 2018, p.147-166.

P. COX MILLER, *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*, Berkeley, University of California Press, 1983.

— « Strategies of Representation in Collective Biography: Constructing the Subject as Holy », dans T. Hägg et Ph. Rousseau (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley / Los Angeles / Londres, University of California Press, 2000, p. 209-254.

C. D'ANCONA COSTA, « "To Bring Back the Divine in Us to the Divine in the All" *Vita Plotini* 2, 26-27 Once Again », dans T. KOBUSCH et M. ERLER (eds.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens : Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg*, München / Leipzig, K.G. Saur, 2002, p. 517-565.

— « Les *Sentences* de Porphyre entre les *Ennéades* de Plotin et les *Elements de théologie* de Proclus », dans Porphyre, *Sentences*, tome 1, Paris, Vrin, 2005, p. 139-274.

A. I. DAVIDSON, « Eloge de Pierre Hadot », dans P. HADOT, *La philosophie comme éducation des adultes. Textes, perspectives, entretiens*, Paris, Vrin, 2019, p. 5-14.

E. DES PLACES, « L'éducation des tendances chez Platon et Aristote », *Archives de Philosophie*, vol. 21, n° 3, 1958, p. 410-422.

P. DESTRÉE, « La contemplation du Beau et la pratique du bien. Pour une lecture éthique du discours de Diotime dans le *Banquet* de Platon », *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, vols. 15/16, 2018, p. 183-201.

L. DEUBNER, *Bemerkungen zum Text der* Vita Pythagorae *des Iamblichos*, Berlin, Verl. Der Akad. Der Wissenschaften, 1935, p. 612-690.

M. DI BRANCO, *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano. Con un'appendice su « Atene immaginaria » nella letteratura bizantina*, Florence, Leo S. Olschki, 2006.

P. C. DILLEY, *Monasteries and the Care of Souls in Late Antique Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

J. DILLON, « Plutarch and Platonist Orthodoxy », *Illinois Classical Studies*, vol. 13, n° 2, 1988, p. 357-364.

— « An Ethic for the Late Antique Sage », dans L. GERSON (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 315-335.

— « Iamblichus of Chalcis and his School », dans L. GERSON (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 358-374.

— « The Religion of the Last Hellenes », dans J. SCHEID et C. BONNET (eds.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 2007, p. 117-147.

— « Holy and not so Holy: On the Interpretation of Late Antique Biography », dans *The Platonic Heritage – Further Studies in the History of Platonism and Early Christianity*, Burlington, Ashgate, 2012, p. 155-167.

— « The religion of the Last Hellenes », dans K. Corrigan, J. D. Turner et P. Wakefield (eds.), *Religion and Philosophy in the Platonic and Neoplatonic Traditions. From Antiquity to the Early Medieval Period*, Sankt Augustin, Verlag Academia, 2012, p. 35-49.

— « Shadows on the Soul: Plotinian Approaches to a Solution of the Mind-Body Problem », dans F. KARFIK et E. SONG (eds.), *Plato revived: Essays in Honour of Dominic O'Meara*, Berlin / Boston, de Gruyter, 2013, p. 73-84.

J. DILLON et A. TIMOTIN (eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden / Boston, Brill, 2016.

M. DIXSAUT, *Le naturel philosophe : essai sur les Dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001 [3e édition revue et corrigée ; 1ère édition Paris, Les Belles Lettres / Vrin, 1985].

E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1964 [1ère edition 1956].

J. DOMANSKI, *La philosophie, théorie ou manière de vivre ? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Fribourg / Paris, Editions Universitaires de Fribourg / Vrin, 1996.

R. DUFOUR, *Plotinus: A Bibliography 1950-2000*, Leiden, Brill, 2002.

— « Bibliographie Plotinienne : 2000-2009 », *Études platoniciennes*, vol. 6, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 295-365.

M. J. EDWARDS, « A Portrait of Plotinus », *Classical Quarterly* 43, 1993, p. 480-490.

— « Birth, Death, and Divinity in Porphyry's Life of Plotinus », dans T. HÄGG et P. ROUSSEAU (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley / Los Angeles / Londres, University of California, 2000, p. 52-71.

— *Neoplatonic Saints. The lives of Plotinus and Proclus by their students*, Liverpool, Liverpool University Press, 2000.

— « Porphyry and Iamblichus », dans G. OPPY, N. N. TRAKAKIS (eds.), *Ancient Philosophy of Religion. The History of Western Philosophy of Religion*, vol. 1, Londres, Routledge, 2009, p. 223-234.

M. EDWARDS et S. SWAIN (eds.), *Portraits: Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

E. K. EMILSSON, *Plotinus on Intellect*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

F. FAUQUIER, « La matière comme miroir : pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 37, no. 1, 2003, p. 65-87.

— « Ascèse et lectures néoplatoniciennes du *Phédon* », dans B. PÉREZ-JEAN (ed.), *Les Dialectiques de l'ascèse. Rencontres, 18*, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 57-65.

— « Le corps platonicien, preuve et épreuve de la transcendance », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 14, 2015, mis en ligne le 26 octobre 2015, consulté le 09 mars 2017, URL : http://cerri.revues.org/1470

— « Vertu politique et amitié dans le néoplatonisme tardif », dans M. CRUBELLIER et *al.* (eds.), *Philia et dikè : aspects du lien social et politique en Grèce ancienne*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 463-483.

A.-J. FESTUGIERE, « Sur une nouvelle édition du "*De Vita Pythagorica*" de Jamblique », *Revue des Etudes Grecques*, vol. 50, n° 238, 1937, p. 470-494.

— *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols., Paris, J. Gabalda et cie, 1944-1954 [nouvelle édition revue et augmentée, avec la collaboration de C. LUNA, H.-D. SAFFREY et N. ROUDET, Paris, Les Belles Lettres, 2014].

— « L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve-VIe siècles », *Museum Helveticum*, vol. 26, 1969, p. 281-296 [repris dans *Etudes de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 535-550].

— « Proclus et la religion traditionnelle », *Mélanges Piganiol*, vol. 3, Paris, S.E.V.P.E.N., 1966, p. 1581-1590 [repris dans *Etudes de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 575-584].

— « Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus », *Studi di storia religiosa della tarda antichità*, Messine, 1968, p. 7-18 [repris dans *Etudes de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 585-596].

J. F. FINAMORE, « Biography as Self-Promotion: Porphyry's *Vita Plotini* », *Dionysus*, vol. 23, 2005, p. 49-62.

— « Iamblichus on the Grades of Virtue », dans E. V. AFONASIN, J. M. DILLON et J. F. FINAMORE (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden / Boston, Brill, 2012, p. 113-132.

J. FOLLON, « Amour, sexualité et beauté chez Platon. La leçon de Diotime (*Banquet* 201d-212c) », *Méthexis*, vol. 14, n° 1, 2001, p. 45-71.

M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, vol. 3, « Le souci de soi », Paris, Gallimard, 2013 [1ère édition 1984].

G. FOWDEN, *Pagan Philosophers in Late Antique Society: With Special Reference to Iamblichus and his Followers*, Thèse de doctorat, sous la direction de H. CHADWICK, Oxford, 1979.

— « The Pagan Holy Man in Late Antique Society », *Journal of Hellenistic Studies*, vol. 102, 1982, p. 33-59.

— « Sages, Cities and Temples: Aspects of Late Antique Pythagorism », dans A. SMITH (ed.), *The philosopher and society in Late Antiquity. Essays in honor of Peter Brown*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2005, p. 145-170.

R. FOWLER, « The Second Sophistic », dans GERSON L. P. (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 100-114.

M.-A. GAVRAY, « Les interprétations néoplatoniciennes du *Phédon* de Platon », *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, vol. 121, 2014, mis en ligne le 20 novembre 2014, consulté le 22 novembre 2014, URL : http://asr.revues.org/1247.

L. GERSON, « Introspection, Self-reflexivity, and the Essence of Thinking According to Plotinus », dans J. J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, 1997, p. 153-173.

— « Plotinus », dans G. OPPY, N. N. TRAKAKIS (eds.), *Ancient Philosophy of Religion. The History of Western Philosophy of Religion*, vol. 1, Londres, Routledge, 2009, p. 211-222.

M. GOARZIN, « Le double aspect de la *dianoia*. Rôle et limites de la pensée discursive dans les *Ennéades* de Plotin », Mémoire de Maîtrise universitaire ès Lettres en Philosophie, sous la direction de A. SCHNIEWIND, Lausanne, Université de Lausanne, 2010.

— « Pureté de l'âme et du corps dans le stoïcisme : conseils pratiques pour être propre ! », *Comment vivre au quotidien ?*, mis en ligne le 17 janvier 2014, consulté le 9 mars 2021, URL : https://biospraktikos.hypotheses.org/1190.

— « Vies de Moïse et de Pythagore : la fonction de l'*exemplum* dans les biographies de l'Antiquité tardive », dans Fabula / Les colloques, *Posture d'auteurs : du Moyen Âge à la modernité*, mis en ligne le 11 juillet 2014, consulté le 29 septembre 2014, URL : http://www.fabula.org/colloques/document2370.php.

— « Diffuser l'autorité morale. Le discours biographique dans l'Antiquité tardive », dans Laboratoire ERAMA (ed.), *Les mises en scène de l'autorité dans l'Antiquité*, Etudes Anciennes 60, Nancy / Paris, A.D.R.A. / Editions de Boccard, 2015, p. 159-171.

— « Presenting a Practical Way of Life through Biographical Discourse: The Examples of Gregory of Nyssa and Marinus », dans M. MITREA (ed.), *Tradition and Transformation: Dissent and Consent in the Mediterranean. Proceedings of the 3rd Biennial CEMS International Graduate Conference*, Kiel, Solivagus-Verlag, 2016, p. 115-129.

— « Sport et philosophie antique : Platon, Aristote et les stoïciens étaient-ils de grands sportifs ? », *Comment vivre au quotidien ?*, mis en ligne le 5 août 2016, consulté le 6 août 2016, URL : http://biospraktikos.hypotheses.org/2822.

— « The Importance of the Practical Life for Pagan and Christian Philosophers », dans M. SÁGHY, E. M. SCHOOLMAN, Z. VISY (eds.), *Pagans and Christians in the Late Roman Empire: New Evidence, New Approaches (4th-6th centuries)*, Medievalia series, Budapest, Central European University Press, 2017, p. 11-26.

— « Saint Augustin et le bonheur conjugal : recherche du plaisir et sanctification », *Comment vivre au quotidien ?,* mis en ligne le 15 janvier 2019, consulté le 3 février 2020, URL : https://biospraktikos.hypotheses.org/4335.

— « Le corps du philosophe dans les biographies néoplatoniciennes : représentations du corps et exercices spirituels (iiie-ve siècles) », *Annales de Janua*, vol. 6, 2018, mis en ligne le 11 avril 2018, consulté le 20 mars 2021, URL : https://annalesdejanua.edel.univ-poitiers.fr:443/annalesdejanua/index.php?id=1865.

— « Philosophes et législateurs : les références aux législateurs dans le néoplatonisme de l'Antiquité tardive », *Cahiers des études anciennes*, vol. 57, 2020, mis en ligne le 01 mai 2020, consulté le 20 mai 2020, URL : http://journals.openedition.org/etudesanciennes/1406.

— « De la théorie à la pratique : vivre en stoïcien aujourd'hui », dans J.-F. Buisson (ed.), *La philosophie, un art de vivre*, Bière, Cabédita, 2021, p. 42-57.

R. GOULET, « Eunape et ses devanciers : à propos de *Vitae sophistarum* p. 6.4-17 G. », *Greek, Roman and Byzantine* Studies, vol. 20, n° 2, 1979, p. 161-172.

— « Sur la chronologie de la vie et des œuvres d'Eunape de Sardes », *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 100, 1980, p. 60-72.

— « Les vies de philosophes dans l'Antiquité tardive et leur portée mystérique », dans F. BOVON et *al*. (eds.), *Les Actes apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, Labor et Fides, 1981 p. 161-208.

— « Variations romanesques sur la mélancolie de Porphyre », *Hermes*, vol. 110, n° 4, 1982, p. 443-457.

— « L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin* », dans L. BRISSON *et al*. (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 1, Paris, Vrin, 1982, p. 371-412.

— « Le plan de la *Vita Plotini* », dans L. BRISSON et *al*. (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 2, Paris, Vrin, 1992, p. 77-86.

— « Sur quelques interprétations récentes de l'Oracle d'Apollon », dans L. BRISSON *et al.* (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 2, Paris, Vrin, 1992, p. 603-617.

— « Histoire et mystère. Les vies de philosophes de l'Antiquité tardive », dans F. PASCHOUD, B. GRANGE et Ch. BUCHWALDER (eds.), *La biographie antique : huit exposés suivis de discussion*, Entretiens sur l'Antiquité classique, vol. 44, Genève, Fondation Hardt, 1998, p. 217-265.

— « Les vies de philosophes dans l'Antiquité tardive », dans *Etudes sur les Vies des philosophes de l'Antiquité tardive. Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, Paris, Vrin, 2001, p. 3-63.

— « Les intellectuels païens dans l'Empire chrétien selon Eunape de Sardes », conférence donnée dans le cadre du colloque *Les intellectuels dans la cité. Intellectuels, sociabilités et fonctions intellectuelles de l'antiquité à nos jours*, Université de Rouen, 15-17 mai 2006, consulté le 20 mars 2021, URL :

https://www.academia.edu/2613538/_Les_intellectuels_pa%C3%AFens_dans_l_Empire_chr%C3%A9tien_selon_Eunape_de_Sardes_

— « Les *Vies* de philosophes de l'antiquité tadive », dans B. CLÉMENT et Ch. TROTTMANN (eds.), *Vie philosophique et Vies de philosophes*, Paris, Sens et Tonka, 2010, p. 143-156.

— « Figures du rhéteur à Athènes au IVe siècle après J.-C. », dans L. BRISSON et P. CHIRON (eds.), *Rhetorica Philosophans. Mélanges offerts à Michel Patillon*, Paris, Vrin, 2010, p. 205-237.

R. GOULET (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, 7 vols. et 1 supplément, Paris, CNRS Editions, 1989-2018.

M.-O. GOULET-CAZE, « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* », dans L. BRISSON *et al.* (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 1, Paris, Vrin, 1982, p. 229-327.

M.-O. GOULET-CAZE et L. BRISSON, « Le système philosophique de Porphyre dans les *Sentences* », dans Porphyre, *Sentences*, tome 1, Paris, Vrin, 2005, p. 31-138.

A. GRABAR, « Plotin et les origines de l'esthétique médiévale », *Cahiers d'archéologie*, vol. 1, 1945, p. 15-34 [repris dans *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*, vol. 1, Paris, Collège de France, 1968, p. 15-31 et dans *Les origines de l'esthétique médiévale*, Paris, Macula, 1992, p. 32-46].

— « La représentation de l'intelligible dans l'art byzantin du Moyen-Age », Actes du Vie Congrès International d'Études Byzantines (Paris, 27 juillet-2 août 1948), vol. 1, Paris, Ecole des Hautes Etudes, 1951, p. 127-143 [repris dans *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*, vol. 1, Paris, Collège de France, 1968, p. 51-63 et dans *Les origines de l'esthétique médiévale*, Paris, Macula, 1992, p. 89-121].

M. D. GRMEK, « Les maladies et la mort de Plotin », dans L. BRISSON et al. (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 2, Paris, Vrin, 1992, p. 335-353.

I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin : Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1978.

— « Le commentaire philosophique continu dans l'Antiquité », *Antiquité Tardive : Revue internationale d'histoire et d'archéologie (IVe - VIIIe s.)*, vol. 5, 1997, p. 169-176.

— *Arts libéraux et philosophie antique dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 2006.

— *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014.

I. et P. HADOT, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité. L'enseignement du « Manuel d'Epictète » et son commentaire néoplatonicien*, Paris, Libraire générale française, 2004.

P. HADOT, « La métaphysique de Porphyre », dans H. DÖRRIE, J.-H. WASZINK, W. THEILER et *al.* (eds.), *Porphyre*, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique, 1966, p. 125-163.

— *Porphyre et Victorinus*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1968.

— « Philosophie, exégèse et contre-sens », dans *Akten des XIV. internationalen Kongresses für Philosophie*, Vienne, 1968, vol. 1, p. 333-339 [repris dans *Etudes de Philosophie Ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 3-11].

— « Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin », *Nouvelle revue de psychanalyse*, vol. 13, 1976, p. 81-108.

— « Exercices spirituels », *Annuaire de la Ve Section de l'Ecole pratique des hautes études*, vol. LXXXIV, 1977, p. 25-70 [repris dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 19-74].

— « La philosophie comme manière de vivre », *Annuaire du Collège de France*, 1984-1985, p. 477-487 [repris dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 289-304].

— « Préface », dans R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 1, Abam(m)on à Axiothea, Paris, CNRS Editions, 1989, p. 7-16 [repris dans *Etudes de Philosophie Ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 259-273].

— « Le sage et le monde », dans *Le temps de la réflexion*, « Le Monde », Paris, Gallimard, 1989, p. 175-188 [repris dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 343-360].

— *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002 [1ère édition, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1981].

— « Exercices spirituels antiques et philosophie chrétienne », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 75-98 [1ère édition, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1981].

— Préface à L. LAVELLE, *L'existence et la valeur. Leçon inaugurale et résumés des cours au Collège de France (1941-1951)*, Documents et inédits du Collège de France, 1991, p. 9-14 [repris dans *La philosophie comme éducation des adultes. Textes, perspectives, entretiens*, Paris, Vrin, 2019, p. 231-237].

— « La philosophie antique : une éthique ou une pratique ? », dans P. Demont (ed.), *Problèmes de la morale antique*, Amiens, Faculté des Lettres, 1993, p.7-37 [repris dans *Etudes de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 207-232].

— *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

— *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1997.

— *Eloge de la philosophie antique*, Paris, Editions Allia, 1998.

— « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine », dans *Etudes de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 233-257.

— *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001.

— « Qu'est-ce que l'éthique ? Entretien avec Pierre Hadot », *Cités*, vol. 1, n° 5, 2001, p. 129-138 [repris dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Editions Albin Michel, 2002, p. 377-391].

— « Philosophie antique et psychothérapies modernes », *Psychiatrie, Sciences humaines, Neurosciences*, vol. 1, n° 3, 2003, p. 8-12 [repris dans *La philosophie comme éducation des adultes. Textes, perspectives, entretiens*, Paris, Vrin, 2019, p. 291-303].

— Préface à Y. ORIMO, *Le Shôbôgenzô de maître Dôgen. La Vraie Loi, Trésor de l'œil*, Vannes, Sully, 2014, p. 15-21 [1ère édition Paris, Seuil, 2004 ; repris dans *La philosophie comme éducation des adultes. Textes, perspectives, entretiens*, Paris, Vrin, 2019, p. 239-245].

— *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris, Albin Michel, 2008.

— « La philosophie comme éducation des adultes », dans S. Laugier (ed.), *La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 439-447 [repris dans *La philosophie comme éducation des adultes. Textes, perspectives, entretiens*, Paris, Vrin, 2019, p. 179-188].

— *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

— *La philosophie comme éducation des adultes. Textes, perspectives, entretiens*, Paris, Vrin, 2019.

T. HÄGG, *The Art of Biography in Antiquity*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 2012.

T. HÄGG et Ph. ROUSSEAU et Ch. HØGEL (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 2000.

M.-F. HAZEBROUCQ, « La connaissance de soi-même et ses difficultés dans l'*Ennéade* V, 3 et le *Charmide* de Platon », dans M. DIXSAUT (ed.), *La connaissance de soi. Etudes sur le traité 49 de Plotin*, Paris, Vrin, 2002, p. 107-131.

W. E. HELLEMAN, « Plotinus and Magic », *The International Journal of the Platonic Tradition*, vol. 4, 2010, p. 114-146.

P. HENRY, « La dernière parole de Plotin », *Studi Classici e Orientali*, vol. 2, 1953, p. 113-130.

— « Clemens Zintzen, *Damascii Vitae Isidori reliquiae* », *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, vol. 46, 1968, p. 853-858.

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*, Oxford, Blackwell Publishing, 2009, p. 597-622.

— « L'étude des anciens : apprendre à vivre, apprendre à lire », dans A. I. Davidson et F. Worms (eds.), *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Paris, Editions Rue d'Ulm / Presse de l'Ecole normale supérieure, 2010, p. 97-104.

— « Un grief anti-chrétien chez Proclus : l'ignorance en théologie », dans A. PERROT (ed.), *Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris, Editions Rue d'Ulm, 2012, p. 161-197.

— « Les âges de l'Humanité et la critique du christianisme selon Damascius », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 234, n° 4, 2017, p. 737-775.

C. HUFFMAN, « Pythagoreanism », dans E. N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), mis en ligne le 29 mars 2006, mis à jour le 31 octobre 2014, consulté le 20 mars 2021, URL : http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/pythagoreanism/.

D. M. HUTCHINSON, *Plotinus on Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

J. IGAL, « Una nueva interpretación de las últimas palabras de Plotino », *Cuadernos de filologia clásica*, vol. 4, 1972, p. 441-462.

L. JERPHAGNON, « Plotin, épiphanie du νοῦς. Note sur la *Vita Plotini* comme typologie », *Diotima Athinai*, vol. 11, 1983, p. 111-118.

— « Plotin, ou l'anti-Narcisse », dans *Platonisme et néoplatonisme. Antiquité et temps modernes. Actes du 1er colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer du 27 au 30 septembre 1990*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1991, p. 46-50.

A. P. JOHNSON, *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: The Limits of Hellenism in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

M. JONES, *The Platonism of Plutarch*, Menasha, Wisconsin, G. Banta, 1916.

C. JOUBAUD, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*, Paris, Vrin, 1991.

Ch. KAHN, *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Indianapolis / Cambridge, Hackett, 2001.

G. KARAMANOLIS et S. SHEPPARD (eds), *Studies on Porphyry*, Londres, Institute of Classical Studies, 2007.

S. L. KARREN, *Near Eastern Culture and Hellenic* Paideia *in Damascius'* Life of Isidore, Ann Arbor Michigan, University Microfilms International, 1985.

W. KÜHN, *Quel savoir après le scepticisme ? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi*, Paris, Vrin, 2009.

M. LABRUNE, « Etats d'âme. Le corps dans la philosophie de Platon », dans J.-C. GODDARD, M. LABRUNE et R. BARBARAS (eds.), *Le corps*, Paris, Vrin, 1992, p. 27-47.

F. LACROIX. « *Logismos* et *dianoia* chez Plotin », *Chôra. Revue d'études ancienne et médiévales*, vol. 14, 2016, p. 105-125.

R. LAMBERTON, « The Schools of Platonic Philosophy of the Roman Empire: The Evidence of the Biographies », dans Yun LEE TOO (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Boston, Brill, 2001, p. 433-458.

J. LAURENT, « L'autarcie joyeuse du sage selon Plotin », *Etudes platoniciennes*, vol. 3, 2006, p. 131-139.

L. LAVAUD, « Initiation mystique et ascension philosophique. De Platon à Plotin », dans E. CHAYES (ed.), *Renaissance et ascensions de l'âme. De la lanterne à la lune, de la lune au soleil*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 17-32.

A. LECERF, « Ordre et variation : Essai sur le système de Jamblique », thèse de doctorat soutenue le 8 décembre 2015 à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes sous la direction de Ph. HOFFMANN.

A. LERNOULD, « Le plaisir dans le néoplatonisme », dans L. BOULÈGUE et C. LÉVY (eds.), *Hédonismes. Penser et dire le plaisir dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2007, p. 119-137.

H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, troisième édition par M. TARDIEU, avec un supplément : « Les Oracles chaldaïques 1891-2011 », Paris, Institut d'Études augustiniennes, 2011 [1ère édition Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1953].

G. LIBERMAN, « La dialectique ascendante du *Banquet* de Platon », *Archives de Philosophie*, vol. 59, n° 3, 1996, p. 455-462.

A. LINGUITI, « Plotinus and Porphyry on the Contemplative Life », dans Th. BÉNATOUÏL et M. BONAZZI (eds.), *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leiden, Brill, 2012, p. 183-197.

— « The Neoplatonic Doctrine of the Grades of Virtue », dans Ch. PIETSCH (ed.), *Ethik des Antiken Platonismus*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2013, p. 131-140.

C. MACRIS, « Jamblique et la littérature pseudo-pythagoricienne », dans S. MIMOUNI (ed.), *Apocryphité : histoire d'un concept transversal aux Religions du Livre, en hommage à Pierre Geoltrain*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 77-129.

— « Pythagore, un maître de sagesse charismatique de la fin de la période archaïque », dans G. FILORAMO (ed.), *Carisma profetico : fattore di innovazione religiosa*, Brescia, 2003, p. 243-289.

— *Le Pythagore des néoplatoniciens : recherches et commentaires sur le mode de vie pythagoricien de Jamblique*, Thèse de doctorat, sous la direction de Ph. HOFFMANN, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 2004.

— « Le Pythagorisme érigé en *hairesis*, ou comment (re)construire une identité philosophique : remarques sur un aspect méconnu du projet pythagoricien de Jamblique », dans N. BELAYCHE et S. MIMOUNI (eds.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain*, Louvain, Peeters, 2009, p. 139-168.

— « Porphyry's *Life of Pythagoras* », dans C. HUFFMAN (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 381-398.

— « Charismatic Authority, Spiritual Guidance and Way of Life in the Pythagorean Tradition », dans M. CHASE, St. R. L. CLARK et M. MCGHEE (eds.), *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot*, Malden (MA) / Oxford / Chichester, Wiley Blackwell, 2013, p. 57-83.

K. MCGROARTY, « The Ethics of Plotinus », dans T. Finan, G. Watson et K. McGroarty (eds.), *Eklogai: Studies in Honour of Thomas Finan and Gerard Watson*, Maynooth, National University of Ireland, Department of Ancient Classics, 2001, p. 20-34.

— *Plotinus on* Eudaimonia. *A commentary on Ennead I.4*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

I. MÄNNLEIN-ROBERT, « Biographie, Hagiographie, Autobiographie – Die *Vita Plotini* des Porphyrios », dans T. KOBUSCH et M. ERLER (eds.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens : Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg*, Munich / Leipzig, K.G. Saur, 2002, p. 581-609.

L. G. Marciano, « The Pythagorean Way of Life and Pythagorean Ethics », dans C. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 131-148.

M. MENCHELLI, « Isocrate, la condotta di vita e il discorso di Diotima nel *Simposio* di Platone », dans M. TULLI and M. ERLER (eds.), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2016.

C. I. MIHAI, « Protreptic and Biography: The Case of Marinus's *Vita Procli* », dans O. ALIEVA, A. KOTZÉ et S. VAN DER MEEREN (eds.), *When Wisdom Calls. Philosophical Protreptic in Antiquity*, Turnhout, Brepols, 2018, p. 387-405.

M. R. MILES, *Plotinus on Body and Beauty. Society, Philosophy, and Religion in Third-century Rome*, Oxford / Malden, Blackwell, 1999.

C. MOORE, *Calling Philosophers Names. On the Origin of a Discipline*, Princeton, Princeton University Press, 2020

J. MOREAU, « Origine et expression du Beau suivant Plotin », dans J. BONNAMOUR (ed.), *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Cahiers de Fontenay, n° 19-22, Fontenay-aux-Roses, ENS, mars 1981, p. 249-263.

— « La cité et l'âme humaine dans la *République* de Platon », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 40, n° 156/157 (1/2), 1986, p. 85-96.

— *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (Ier-VIe siècle)*, Paris, Librairie Générale Française, 2014.

A. MORENO et R. THOMAS, « Introduction », dans *Patterns of the Past.* Epitēdeumata *in the Greek Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

G. MOST, « Plotinus' Last Words », *The Classical Quarterly*, vol. 53, n° 2, 2003, p. 576-587.

L. MOUZE, « Education et politique dans les *Lois* », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, vol. 11, 2000, p. 57-69.

J.-M. NARBONNE, « Les écrits de Plotin : genre littéraire et développement de l'œuvre », *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, n° 3, 2008, p. 627–640.

D. O'BRIEN, « Comment écrivait Plotin ? Etudes sur *Vie de Plotin* 8, 1-4 », dans L. BRISSON et *al*. (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 1, Paris, Vrin, 1982, p. 329-367.

— « Plotin et le vœu du silence », dans L. BRISSON et *al*. (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 2, Paris, Vrin, 1992, p. 419-459.

— « Plotinus and the Secrets of Ammonius », *Hermathena*, vol. 157, 1994, p. 117-153.

D. O'MEARA, *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

— « Vie politique et divinisation dans la philosophie néoplatonicienne », dans M. GOULET-CAZÉ, G. MADEC, et D. O'BRIEN (eds.), *Sophiēs maiētores : "chercheurs de sagesse". Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1992, p. 501-510 [traduit en anglais sous le titre « Political life and divinization in Neoplatonic philosophy », *Hermathena*, vol. 157, 1994, p. 155-164 ; repris dans *The Structure of Being and the Search for the Good: Essays on Ancient and Early Medieval Platonism*, Aldershot / Brookfield, Ashgate, 1998, étude n° XVII].

— « Aspects of Political Philosophy in Iamblichus », dans H. J. BLUMENTHAL et E. G. CLARK (eds.), *The Divine Iamblichus*: *Philosopher and Man of Gods*, Londres, Bristol Classical Press, 1993, p. 65-73 [repris dans *The Structure of Being and the Search for the Good: Essays on Ancient and Early Medieval Platonism*, Aldershot / Brookfield, Ashgate, 1998, étude n° XVIII].

— « Textes de Plotin sur la beauté. Initiation et remarques », dans I. SCHÜSSLER, R. CÉLIS et A. SCHILD, *Art et vérité*, Lausanne, Genos, 1996, p. 59-68.

— « Conceptions néoplatoniciennes du philosophe-roi », dans A. NESCHKE-HENTSCHKE (ed.), *Images de Platon et lectures de ses œuvres : les inerprétations de Platon à travers les siècles*, Louvain-la-Neuve / Louvain – Paris, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie / Peeters, 1997, p. 35-50 [repris dans « Neoplatonic Conceptions of the Philosopher-King », dans J. M. VAN OPHUIJSEN (ed.), *Plato and Platonism*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1999, p. 278-291]

— « Hearing the harmony of the spheres in Late Antiquity », dans M. BONAZZI, *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 147-161.

— *Plotin, Une introduction aux* Ennéades, traduit de l'anglais par A. BANATEANU, Paris / Fribourg, Cerf / Academic Press Fribourg, 2004 [2e édition revue et corrigée ; 1ère édition 1992].

— *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

— « Patterns of Perfection in Damascius' "Life of Isidore" », *Phronesis*, vol. 51, n° 1, 2006, p. 74-90.

— « Bons et mauvais rhéteurs dans la *Vie d'Isidore* de Damascius », dans E. AMATO (ed.), *Approche de la Troisième Sophistique. Hommage à Jacques Schamp*, Bruxelles, Latomus, 2006, p. 510-515 [repris dans *Sur les traces de l'absolu. Etudes de philosophie antique*, Paris / Fribourg, Editions du Cerf / Academic Press Fribourg, 2013, p. 225-233].

— « Pythagoreanism in Late Antique Philosophy, after Proclus », dans G. CORNELLI, R. MCKIRAHAN, C. MACRIS (eds.), *On Pythagoreanism*, Berlin / Boston, De Gruyter, 2013, p. 405-422.

— « Iamblichus' *On the Pythagorean Life* in Context », dans C. HUFFMAN (ed.), *A history of Pythagoreanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 399-415.

— « Political theory », dans S. SLAVEVA-GRIFFIN et P. REMES (eds.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism,* Londres / New-York, Routledge, 2014, p. 471-483.

— « Ethics in Plotinus and his Successors », dans C. BOBONICH (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 240-261.

— « Place, structure, thèmes et postérité du traité », dans Plotin, *Traité 19. Sur les vertus*, Paris, Vrin, 2019, p. 7-24.

G. OPPY, N. N. TRAKAKIS (eds.), *Ancient Philosophy of Religion. The History of Western Philosophy of Religion*, vol. 1, Londres, Routledge, 2009.

C. OSBORNE, « Eating Animals: Porphyry's Dietary Rules for Philosophers », dans *Dumb Beasts and Dead Philosophers: Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 224-238.

M. PATILLON, *Eléments de rhétorique classique*, Paris, Nathan, 1990.

R. PATTERSON, « The Ascent in Plato's *Symposium* », dans *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 7, n° 1, 1991, p. 193-214.

X. PAVIE, *Exercices spirituels dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, L'Harmattan, 2008.

— *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

— *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie contemporaine*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

— « Le corps, matière d'exercices spirituels », *Sociétés*, vol. 125, n° 3, 2014, p. 69-79.

— *Le choix d'exister. Se convertir à une vie meilleure*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

R. PENELLA, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D. Studies in Eunapius of Sardis*, Leeds, Francis Cairns, 1990.

J. PÉPIN, « L'épisode du portrait de Plotin (*VP* 1.4-9) », dans L. BRISSON et *al.* (eds.), *Porphyre, La Vie de Plotin*, vol. 2, Paris, Vrin, 1992, p. 301-304.

— « La dernière parole de Plotin », dans L. BRISSON et *al.* (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 2, Paris, Vrin, 1992, p. 355-383.

— « Philologos/Philosophos (VP 14.18-20) », dans L. BRISSON et *al.* (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 2, Paris, Vrin, 1992, p. 477-501.

— « L'initié et le philosophe », dans S. MATTON (ed.), *La pureté : quête d'absolu au péril de l'humain*, Paris, Autrement, 1993, p. 105-130.

L. PERNOT, « Les *topoi* de l'éloge chez Ménandros le Rhéteur », *Revue des Etudes Grecques*, vol. 99, fascicule 470-471, 1986, p. 33-53.

— *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, 2 vols., Paris, Institut d'études Augustiniennes, 1993.

— *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, Libraire générale française, 2000.

— *L'ombre du Tigre*, Naples, M. D'Auria Editore, 2006.

— « La seconde sophistique et l'Antiquité tardive », *Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, vol. 19, n° 1, 2006, p. 30-44.

V. POLITIS, *The Structure of Enquiry in Plato's Early Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

S. POMEROY, « Feminism in Book V of Plato's *Republic* », *Apeiron*, vol. 8, n° 1, 1974, p. 33-35.

J.-F. PRADEAU, « La loi est la production coutumière des mœurs. Remarques sur les *Lois* (VII 792c-793e) et le *Politique* (300bc) de Platon », *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, vol. 11, 2001, p. 9-21.

— *L'imitation du principe. Plotin et la participation*, Paris, Vrin, 2003.

— « L'assimilation au dieu », dans J. Laurent (ed.), *Les dieux de Platon*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2003, p. 41-52.

— *Platon et la cité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

A. PROVENZA, « Soothing Lyres and *epodai*: Music Therapy and the Cases of Orpheus, Empedocles and David », dans J. GOODNICK WESTENHOLZ, Y. MAUREY, E. SEROUSSI (eds.), *Music in Antiquity. The Near East and the Mediterranean*, Berlin / Boston / Jerusalem, De Gruyter, 2014, p. 298-339.

— « Correcting *ēthos* and Purifying the Body. Musical Therapy in Iamblichus' *De vita Pythagorica* », *Greek and Roman Musical Studies*, vol. 3, n° 1-2, 2015, p. 94-115.

P. REMES, « Plotinus's Ethics of Disinterested Interest », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 44, 2006, p. 1-23.

— *Plotinus on Self: The Philosophy of the 'We'*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

— *Neoplatonism*, Stocksfield, Acumen, 2008.

— « Action, Reasoning and the Highest Good », dans S. SLAVEVA-GRIFFIN et P. REMES (eds.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism,* Londres / New-York, Routledge, 2014, p. 453-470.

— « Relating to the World, Encountering the Other: Plotinus on Cosmic and Human Action », dans Ph. HORKY (ed.), *Cosmos in the ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 142-163.

C. RIEDWEG, « Zum Ursprung des Wortes “Philosophie” oder Pythagoras von Samos als Wortschöpfer », dans A. BIERL, A. SCHMITT et A. WILLI (eds.), *Antike Literatur in neuer Deutung. Festschrift für Joachim Latacz anlässlich seines 70. Geburtstages*, München / Leipzig, K. G. Saur, 2004, p. 147-181.

J. M. RIST, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

S. ROUX, « Le statut du corps dans la philosophie platonicienne », dans J.-C. GODDARD (ed.), *Le corps*, Paris, Vrin, 2005, p. 11-42.

— « Rendre raison du corps : Plotin et le problème de la corporéité », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 100, n° 1, 2016, p. 9-25.

D. C. RUSSELL, « Virtue as “Likeness to God” in Plato and Seneca », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 42, n° 3, 2004, p. 241-260.

H.-D. SAFFREY, « La théurgie comme pénétration d’éléments extra-rationnels dans la philosophie grecque tardive », dans *Wissenschaftliche une ausserwissenschaftliche Rationalität. Referate und Texte des 4. internationalen humanistichen Symposium 1978*, Athènes, 1981, p. 153-169 [repris dans *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 1990, p. 33-49].

— « Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin. Réponse provisoire », dans L. BRISSON *et al.*, Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 1, Paris, Vrin, 1982, p. 31-64.

— « Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens. De Jamblique à Proclus et Damascius », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 68, n° 2, 1984, p. 169-182 [repris dans *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 1990, p. 213-226].

— « La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IVe-Ve siècles) », *Koinônia*, vol. 8, 1984, p. 161-171 [repris dans *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 1990, p. 51-61].

— « Accorder entre elles les traditions théologiques : une caractéristique du néoplatonisme athénien », dans E. P. BOS et P. A. MEIJER (eds.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Philosophia Antiqua, vol. 53, Leiden, Brill, 1992, p. 35-50 [repris dans *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 2000, p. 143-158].

H. SCHIBLI, *Hierocles of Alexandria*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

J.-P. SCHNEIDER, « Les définitions de la philosophie dans l’Antiquité tardive : Ammonios, *Commentaire Sur L'Isagoge* De Porphyre, 1,11-9,24 (Busse) », *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 144, no. 1, 2012, p. 1-27.

A. SCHNIEWIND, « Quelles conditions pour une éthique plotinienne ? Prescription et description dans les *Ennéades* », dans M. FATTAL (ed.), *Etudes sur Plotin*, Montréal, L'Harmattan, 2000, p. 47-73.

— « Bonheur et vie morale : perspectives anciennes et modernes », dans J. Sipos (ed.), *La vie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 63-83.

— *L’éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du* spoudaios, Paris, Vrin, 2003.

— « The Social Concern of the Plotinian Sage », dans A. SMITH (ed.), *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honor of Peter Brown*, Swansea, Classical Press of Wales, 2005, p. 51-64

— « Le discours de Diotime. Les étapes de l'initiation à la Beauté », dans M. Groneberg, *Salut Socrate. Le Symposium de Platon adapté pour la scène*. *Nouvelle traduction, commentaires, contributions*, Lausanne, Centre de traduction littéraire de Lausanne, 2010, p. 197-216.

B. SCHOULER, *La tradition hellénique chez Libanios*, 2 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1984.

M. SCHRAMM, *Freundschaft im Neuplatonismus. Politisches Denken und Sozialphilosophie von Plotin bis Kaiser Julian*, Berlin / Boston, De Gruyter, 2013.

H.-R. SCHWYZER, « Plotinos », dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XXI, 1, 1951, col. 485-486.

D. SEDLEY, « The Ideal of Godlikeness », dans G. FINE (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 309-328.

— « Becoming Godlike », dans Ch. BOBONICH (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, cambridge / New-York, Cambridge University Press, 2017, p. 319-337.

A. Ph. SEGONDS, « Les Fragments de l'*Histoire de la philosophie* », dans Porphyre, *Vie de Pythagore*, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 2010, p. 163-197.

J. SELLARS, « What is Philosophy as a Way of Life? », *Parrhesia*, vol. 28, 2017, p. 40-56.

H. SENG, *Kosmagoi, Azōnoi, Zōnaioi : drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2009.

— *Un livre sacré de l'Antiquité tardive. Les* Oracles Chaldaïques, Turnhout, Brepols, 2016.

M. SHARPE, « Drafted into a Foreign War?: On the Very Idea of Ancient Philosophy as a Way of Life », *Rhizomata* , vol. 8, n°2, 2021, p. 183-217.

G. SHAW, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1995.

A. SHEPPARD, « Proclus' Attitude to Theurgy », *The Classical Quarterly*, 1982, vol. 32, n° 1, p. 212-224.

L. SIORVANES, « Proclus' Life, Works and Education of the Soul », dans S. GERSH (ed.), *Interpreting Proclus: from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 33-56.

A. SMITH, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition,* The Hague, Martinus Nijhoff, 1974.

— « The Significance of Practical Ethics for Plotinus », dans J. J. CLEARY (ed.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot, Ashgate, 1999, p. 227-236.

— « Action and Contemplation in Plotinus », dans *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea, Classical Press of Wales, 2005, p. 65-72.

R. R. R. SMITH, « Late Roman Philosopher Portraits from Aphrodisias », *Journal of Roman Studies,* vol. 80, 1990, p. 127-155.

E. SONG, « The Ethics of Descent in Plotinus », *Hermathena*, vol. 187, 2009, p. 27-48.

— « Ashamed of Being in the Body? Plotinus versus Porphyry », dans F. KARFIK et E. SONG (eds), *Plato Revived: Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic O'Meara*, Berlin, De Gruyter, 2013, p. 96-116.

Ph. SOULIER, *Simplicius et l'Infini*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

G. STAAB, *Pythagoras in der Spätantike. Studien zu* De Vita Pythagorica *des Iamblichos von Chalkis*, Leipzig, Saur München, 2002.

R. F. STALLEY, « La justice dans les *Lois* de Platon », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 16, n° 2, 2002, p. 229-246.

S. STERN-GILLET, « Plotinus and His Portrait », *The British Journal of Aesthetics*, vol. 37, 1997, p. 211-225.

— « God-Likeness in Plato's *Theaetetus* and in Plotinus ὁμοίωσις θεῷ in Plato and in Plotinus », *Ancient Philosophy*, vol. 39, n° 1, 2019, p. 89-117.

— « Beauty and Recollection: from the *Phaedrus* to the *Enneads* », dans S. DELCOMINETTE, P. D'HOINE et M. A. GAVRAY (eds.), *The Reception of Plato's Phaedrus from Antiquity to the Renaissance*, Berlin / Boston, De Gruyter, 2020, p. 61-86.

S. SWAIN, « Biography and Biographic in the Literature of the Roman Empire », dans M. Edwards et S. Swain (eds.), *Portraits: Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 1-37.

Ch. TALBERT, « Biographies of Philosophers and Rulers as Instruments of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.16.2, 1978, p. 1619-1651.

I. TANASEANU-DÖBLER, « Sosipatra – Role Models for Pagan 'Divine' Women in Late Antiquity », dans M. DZIELSKA et K. TWARDOWSKA (eds.), *Divine Men and Women in the History and Society of Late Hellenism*, Cracovie, Jagiellonian University Press, 2013, p. 123-148.

— *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013

M. TARDIEU, *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain-Paris, Peeters, 1990.

— « Les gnostiques dans la *Vie de Plotin*, avec un répertoire chronologique (1933-1990) des publications relatives au chapitre 16 », dans L. Brisson et *al*. (eds.), Porphyre, *La Vie de Plotin*, vol. 2, Paris, Vrin, 1992, p. 503-563.

A. THIBAUDET, *Socrate*, Paris, CNRS Editions, 2008.

A. TIMOTIN, *La prière dans la tradition platonicienne, de Platon à Proclus*, Turnhout, Brepols, 2017.

F. TRABATTONI, « Per una biographia di Damascio », *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 40, n° 2, 1985, p. 179-201.

— « Filosofia e dialettica in Damascio », dans M. BARBANTI, G. GIARDINA et P. MANGANARO (eds.), *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania, CUECM, 2002, p. 477-494.

— « Il filosofo platonico secondo Damascio », dans M. BONAZZI, S. SCHORN (eds.), *Bios Philosophos. Philosophy in Ancient Greek Biography*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 259-274.

J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

A. URBANO, « The Philosopher Type in Late Roman Art: Problematizing Cultural Appropriation in Light of Cultural Competition », dans N. DESROSIERS et L. C. VUONG (eds.), *Religious Competition in the Greco-Roman World. Writings from the Greco-*

Roman world Supplement series, 10, Atlanta, Society of Biblical Literature Press, 2016, p. 27-40.

R. M. VAN DEN BERG, « Plotinus' Attitude to Traditional Cult: A Note on Porphyry *VP* 10 », *Ancient Philosophy*, vol. 19, 1999, p. 345-360.

— *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*, Leiden, Brill, 2001.

— « Live Unnoticed! The Invisible Neoplatonic Politician », dans A. SMITH (ed.), *The Philosopher and Society in Late Antiquity. Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2005, p. 101-115.

— « Proclus and Iamblichus on Moral Education », *Phronesis*, vol. 59, n° 3, 2014, p. 272-296.

— « Theurgy in the Context of Proclus' Philosophy », dans P. d'Hoine et M. Martijn (eds.), *All from One. A Guide to Proclus*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 223-239.

C. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie, des* Oracles chaldaïques *à Proclus*, Liège, Centre International d'Etude de la Religion Grecque Antique, « Kernos, Suppl. 9 », 1999.

G. VAN RIEL, *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristote, and the Neoplatonists*, Leiden, Brill, 2000.

— *Damascius : Commentaire sur le Philèbe de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

M. VAN UYTFANGHE, « L'hagiographie : un "genre" chrétien ou antique tardif ? », *Analecta Bollandiana*, vol. 111, 1993, p. 135-188.

S. VERGNIÈRES, *Ethique et politique chez Aristote. Φύσις, ἦθος, νόμος*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

Th. VIDART, « "Il faut s'enfuir d'ici" : la relation de l'homme au monde », *Etudes platoniciennes*, vol. 3, 2006, mis en ligne le 01 septembre 2016, consulté le 21 novembre 2016, URL : http://etudesplatoniciennes.revues.org/988.

G. VLASTOS, « The Theory of Social Justice in the *polis* in Plato's *Republic* », dans E. NORTH (ed.), *Interpretations of Plato. A Swarthmore Symposium*, Leiden, Brill, 1977, p. 1-40.

A.-J. VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Paris / Fribourg, Editions du Cerf / Editions Universitaires de Fribourg, 1993.

M. VON ALBRECHT, « Das Menschenbild in Jamblichs Darstellung der pythagoreischen Lebensform », dans Jamblich, *Περὶ τοῦ Πυθαγορείου βίου = Pythagoras : Legende - Lehre – Lebensgestaltung, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von Michael von Albrecht, John Dilon, Martin George, Michael Lurje, David S. du Toit*, Darmstadt, Wissenschatliche Buchgesellschaft, 2002, p. 255-274.

R. WAGONER, « Two Views of the Body in Plato's Dialogues », *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 13, n. 1, 2019, p. 74-99.

E. J. WATTS, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley / Los Angeles / Londres, University of California Press, 2006.

— « Damascius' Isidore: Collective Biography and Perfectly Imperfect Philosophical Exemplar », dans M. DZIELSKA et K. TWARDOWSKA (eds.), *Divine Men and Woman in the History and Society of Late Hellenism,* Cracovie, Jagiellonian University Press, 2013, p. 159-168.

O. WENSKUS et L. DASTON, « Paradoxographoi », dans H. CANCIK et H. SCHNEIDER (eds.), *Brill's New Pauly, Antiquity volumes*, mis en ligne en 2006, consulté le 23 septembre 2020, URL : http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e907630

L. G. WESTERINK, « Philosophy and Medecine in Late Antiquity », *Janus*, vol. 51, 1964, p. 169-177 [repris dans *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Collected papers by L.G. Westerink*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1980, p. 83-90].

M. WHITBY, *The Propaganda of Power: The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden, Brill, 1998.

J. WILBERDING, « Automatic Action in Plotinus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 34, 2008, p. 373-407.

Ch. WILDBERG, « Proclus of Athens: A Life », dans P. D'HOINE (ed.), *All from One. A guide to Proclus*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 1-20.

L.-A. D. WILLIAMS, « Beautiful Bodies and Shameful Embodiement in Plotinus' *Enneads* », dans J. E. H. SMITH (ed.), *Embodiment. A History*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 69-86.

F. WOERTHER, « Aux origines de la notion rhétorique "d'èthos" », *Revue des Etudes Grecques*, vol. 118, n° 1, 2005, p. 79-116.

M. ZAMBON, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002.

J. M. ZAMORA CALVO, « The Status of Sexuality in Neoplatonism », *Graeco-Latina Brunensia*, vol. 25, n° 2, 2020, p. 163-177.

L. ZHMUD, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

Index des noms antiques

Ablabius : 289, 294, 310

Acace de Césarée en Palestine : 289, 294, 368

Adimante, fils de Leucolophidès : 82

Aelius Aristide : 452

Agapius d'Athènes : 354

Aglaophamus : 250

Aidésius de Cappadoce : 170, 287, 289, 291, 292, 294, 311, 471

Aidésius de Sardes : 289, 295, 444

Alcibiade : 50, 51, 113, 120, 175, 455

Alcibiade l'Ancien : 113

Alexandre le Grand : 301, 304

Alypius d'Alexandrie : 289, 293, 294, 302, 303, 306, 424, 425, 445

Amélius : 207, 208, 210, 211, 215, 216, 217, 219, 222, 223, 226, 232, 396

Ammonius d'Alexandrie : 183, 184, 253, 356

Ammonius *dit* Saccas : 209, 210, 211, 214, 218, 224

Anaximandre de Milet : 267

Andronicus de Rhodes : 202

Antonin : 289, 294, 313, 478

Apollodore d'Athènes : 202

Apollonius de Tyane : 139, 140, 307, 505

Archiadas : 372, 453

Archytas de Tarente : 262, 307

Aristide, Aelius : 288, 316

Aristodème d'Athènes : 410

Aristote de Stagire : 13, 27, 68, 131, 131–35, 139, 155, 170, 201, 202, 215, 238, 247, 249, 250, 253, 268, 308, 312, 326, 385, 419, 479, 502

Aristoxène de Tarente : 238, 260, 261

Arrien de Nicomédie : 386

Asclépiade d'Alexandrie : 356, 357

Asclépigéneia : 335, 473

Asclépiodote d'Alexandrie : 350, 354, 357, 465, 478

Asclepius : 436

Aspasius : 135, 192, 214

Athanase : 506

Atticus : 214

Axiochos : 97, 98, 113

Basileus de Tyr : 208

Béronicianus de Sardes : 289, 295

Boèce : 418

Calliclès d'Acharnes : 393

Charondas de Catane : 76, 77

Chrysanthe de Sardes : 287, 288, 289, 291, 292, 295, 297, 298, 307, 308, 310, 311, 315, 316, 317, 318, 375, 410, 424, 425, 444, 449, 455, 456, 457, 464, 469, 470, 471, 476, 477, 483

Chrysippe de Soles : 136, 479

Cicéron : 253

Clinias de Tarente : 262

Clinias des Scambonides : 78, 105, 109, 113, 114

Constance, empereur : 310

Constantin, empereur : 310

Cronius : 214, 223

Cyrus le Jeune : 69, 70

Damascius : 11, 12, 16, 17, 20, 29, 31, 32, 37, 41, 42, 181–83, 184, 185, 186, 188, 197, 198, 199, 250, 283, 293, 309, 315, 316, 321, 340–74, 375, 376, 377, 378, 384, 388, 393, 404, 406, 410, 423, 426, 435–41, 444, 445, 448, 451, 452, 453, 455, 457, 459, 460, 461, 464, 465, 469,

473, 477, 478, 479, 483, 484, 486, 487, 489, 499, 500, 502, 506

David l'Invincible : 253

Démonicos : 55, 57, 58, 59

Denys l'Ancien : 80, 81

Denys le Jeune : 80, 261

Diogène de Babylone : 138, 139

Diogène Laërce : 201, 236, 237, 253

Diomède : 361

Dionysodore de Chios : 113

Diophante l'Arabe : 289, 294

Diotime : 57, 63, 101, 108, 112, 115, 116, 117, 118, 122, 123, 124, 125, 126, 154, 157, 172, 176, 307, 501

Domninus de Larissa : 359, 436, 484

Elias : 253

Epicharme de Syracuse : 202

Epictète : 136, 137, 138, 344, 386, 468

Epicure : 138

Epigonus de Sparte : 289, 295

Epiphane d'Alexandrie : 444

Epiphane de Syrie : 289, 294

Eunape de Sardes : 11, 12, 20, 37, 169, 170, 186, 188, 197, 199, 205, 287–319, 322, 323, 340, 343, 350, 353, 354, 355, 359, 368, 374, 375, 376, 377, 378, 410, 421, 422–25, 426, 432, 437, 443, 444, 445, 449, 454, 455, 457, 459, 463, 464, 469, 470, 471, 473, 476, 477, 478, 483, 486, 487, 499, 500, 502, 506

Eupeithius d'Athènes : 359

Euprépius : 444

Eusèbe de Césarée : 235

Eusèbe de Myndes : 315, 357, 443

Eustathe de Cappadoce : 289, 291, 294, 311, 312, 313, 422, 424, 449

Eustochius d'Alexandrie : 283, 412, 413

Euthydème de Chios : 113

Evagoras : 67

Firmus : 461

Gaius : 214

Galien de Pergame : 203, 411, 461

Gésius de Pétra : 478

Glaucon d'Athènes : 73, 84, 88

Gobryas : 97

Grégoire de Nazianze : 506

Grégoire de Nysse : 12, 39, 327, 336, 491, 506

Hégias d'Athènes : 359, 361, 362, 377

Hellespontius de Galatie : 289, 295

Hermias d'Alexandrie : 171, 172, 173, 171–74, 183, 186, 187, 188, 479, 501

Hermogène de Tarse : 170, 223

Hérodote : 47, 48, 49, 50, 68, 71, 156, 189

Hésiode : 117, 235, 249, 363

Hiéroclès d'Alexandrie : 17, 136, 138, 155, 174, 187, 239, 248, 249, 467, 468

Himérius de Bythinie : 289, 294

Hippias d'Elis : 100, 102, 119, 120

Hippocrate : 49

Homère : 76, 117, 235, 249

Horapollon (Flavius) de Phénébythis : 356

Horapollon de Phénébythis : 356

Hypatie d'Alexandrie : 438

Ionicus de Sardes : 289, 295, 477

Isidore d'Alexandrie : 182, 198, 340, 341, 342, 345, 346, 347–53, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 376, 436, 444, 451, 452, 453, 460, 479, 483

Isocrate d'Athènes : 31, 46, 47, 48, 51–68, 69, 70, 71, 73, 74, 77, 89, 92, 96, 98, 100, 102, 115, 118, 121, 130, 134, 141, 143, 145, 150, 165, 168, 186, 189, 190, 191, 192

Jacques : 182, 354, 477, 478

Jamblique de Chalcis : 11, 12, 16, 20, 21, 29, 30, 31, 37, 40, 42, 92, 139, 148, 161–68, 186, 187, 188, 192, 198, 199, 201, 221, 230, 231, 234, 238, 239, 243, 244–86, 287, 288, 289, 291, 293, 294, 295, 299, 300, 302, 303, 306, 307, 308, 315, 316, 317, 318, 334, 337, 366, 367, 372, 373, 374, 375, 376, 388, 391, 392, 393, 404, 405, 409, 410, 414–21, 422, 425, 426, 430, 431, 434, 437, 438, 442, 444, 448, 449, 452, 454, 457, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 477, 478, 483, 487, 489, 499, 500, 501, 502

Julien de Cappadoce : 288, 289, 294, 316

Julien, empereur : 288, 289, 294

Justus : 295

Lacharès d'Athènes : 354

Libanius d'Antioche : 170, 289, 294, 368

Longin (Cassius) : 205, 207, 208, 214, 222, 223

Lucilius : 385

Lycurgue : 70, 71, 76, 117

Lysimaque : 93

Macrine : 12, 506

Magnus d'Antioche : 289, 295, 477

Marcellinus : 444

Marinus de Néapolis : 11, 12, 17, 20, 37, 38, 178–80, 186, 187, 192, 198, 199, 224, 226, 229, 259, 260, 285, 317, 320–39, 343, 349, 350, 351, 352, 353, 355, 360, 362, 367, 374, 375, 376, 377, 378, 397, 405, 409, 410, 425, 426–35, 435, 437, 438, 441, 445, 450, 451, 452, 455, 456, 457, 459, 460, 461, 462, 464, 469, 473, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 486, 487, 499, 501, 502

Maxime d'Ephèse : 288, 289, 291, 292, 294, 312, 313, 315, 449

Mégille de Sparte : 91, 105

Ménandre le Rhéteur : 223, 324

Modératus de Gadès : 223, 236

Musonius Rufus : 136, 137

Néoptolème : 119

Nestor : 119

Nicoclès : 63, 65, 66

Nicomaque de Gérase : 236, 237, 251, 273

Nomus : 354

Numénius d'Apamée : 214, 222, 223, 237

Nymphidianus de Smyrne : 289, 295

Olympiodore d'Alexandrie : 183, 184, 185, 186, 187, 189, 201, 404, 405, 423

Olympius : 225

Olympos : 444

Oribase de Pergame : 289, 295, 476, 477

Parnasius : 289, 294

Patricius : 370

Paul-Emile : 153

Périclès : 69

Phérécyde de Syros : 267

Philodème de Gadara : 138, 139, 155

Philon d'Alexandrie : 31, 131, 140–49, 154, 155, 188, 192, 416

Phocion : 153

Photius 1er de Constantinople : 181, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 351, 357, 360

Platon : 13, 14, 31, 32, 43, 46, 47, 48, 57, 59, 60, 63, 64, 68, 70, 71–131, 132, 133, 134, 138, 139, 140, 143, 145, 149, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 169, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 182, 184, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 203, 204, 207, 210, 214, 215, 223, 231, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 247, 249, 250, 252, 253, 254, 260, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 283, 284, 285, 300, 307, 308, 312, 315, 318, 320, 329, 330, 334, 348, 354, 361, 363, 382–86, 388, 392, 393, 394, 397, 398, 401, 402, 405, 406, 410, 413, 415, 418, 419, 423, 434, 435, 442, 455,

457, 461, 463, 464, 468, 479, 481, 485, 495, 499, 501, 502

Plotin : 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 16, 17, 19, 23, 29, 34, 35, 38, 41, 42, 43, 156–60, 161, 166, 184, 188, 192, 194, 200–233, 235, 238, 239, 240, 242, 247, 250, 252, 259, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 285, 287, 289, 291, 292, 294, 304, 318, 320, 328, 334, 335, 337, 352, 359, 365, 369, 370, 372, 373, 375, 381, 388, 389, 390, 391, 393, 394–402, 403, 405, 406–14, 416, 419, 421, 425, 430, 433, 434, 436, 437, 439, 442, 444, 445, 447, 448, 450, 455, 457, 458, 459, 464, 469, 475, 476, 478, 487, 494, 497, 498, 499, 502

Plutarque d'Athènes : 174, 288, 316, 425, 436

Plutarque de Chéronée : 131, 149–54, 155, 188, 192, 196, 253, 418, 420

Polos d'Agrigente : 96, 99

Porphyre de Tyr : 10, 11, 12, 13, 16, 17, 23, 29, 37, 39, 41, 42, 139, 159, 160, 161, 168, 185, 192, 199, 200–243, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 259, 273, 275, 278, 280, 282, 283, 284, 285, 287, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 315, 317, 318, 320, 321, 328, 334, 335, 337, 343, 352, 353, 354, 366, 367, 369, 372, 373, 374, 375, 376, 378, 381, 388, 389, 390, 391, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 405, 406–14, 416, 421, 422, 423, 425, 426, 428, 430, 436, 437, 438, 441, 442, 444, 447, 448, 450, 455, 457, 458, 459, 464, 469, 475, 476, 478, 487, 491, 499, 502, 505

Posidonius d'Apamée : 136, 137

Priscus de Thesprotie : 289, 291, 292, 294, 423, 424

Proclus de Lycie : 12, 16, 17, 31, 38, 174–78, 179, 180, 181, 186, 187, 188, 192, 198, 199, 224, 229, 239, 248, 249, 250, 259, 260, 264, 285, 309, 317, 320–39, 343, 349, 350, 351, 353, 354, 355, 359, 360, 362, 363, 365, 367, 368, 369, 372, 373, 375, 377, 404, 405, 406, 423, 425, 426–35, 436, 437, 438, 441, 442, 443, 445, 450, 451, 452, 453, 455, 456, 457, 460, 461, 464, 469, 473, 475, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 486, 487, 499, 501, 502

Prohérésius de Cappadoce : 287, 288, 289, 292, 294, 298, 316

Protagoras d'Abdère : 74, 80, 95, 102

Pseudo-Denys d'Halicarnasse : 223

Pseudo-Hippodamos de Milet : 140

Pythagore de Samos : 40, 92, 139, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 185, 192, 199, 201, 234–73, 274, 276, 277, 279, 285, 287, 307, 308, 334, 354, 359, 366, 375, 376, 414–21, 422, 425, 427, 431, 442, 443, 445, 448, 449, 454, 457, 465, 466, 467, 475, 483, 487, 488, 489, 499, 502, 505

Quintilien : 223, 418

Rogatianus : 210

Salustius : 354

Sarapion : 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 372, 373, 374, 438, 439, 441, 445, 489

Sénèque : 386, 387, 433, 468

Sévère : 214

Severianus de Damas : 354

Simplicius de Cilicie : 16, 17, 19, 183, 185, 187, 344, 384, 419

Socrate d'Athènes : 32, 69, 73, 74, 75, 76, 77, 83, 84, 88, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 107, 112, 113, 114, 115, 116, 120, 122, 127, 154, 173, 175, 176, 231, 235, 277, 281, 286, 308, 311, 312, 320, 330, 382, 384, 385, 393, 405, 410, 413, 442, 455, 457, 481

Solon : 76, 77, 117, 150

Sôpatros d'Apamée : 289, 294

Sopolis : 289, 294

Sosipatra d'Ephèse : 289, 292, 293, 294, 311, 312, 313, 454

Stobée : 284

Superianus : 354

Synesius de Cyrène : 168, 169, 186, 187

Syrianus : 361

Syrianus d'Alexandrie : 170, 171, 186, 187, 239, 249, 250, 372

Taurus : 255

Télesphore : 332

Thalès de Milet : 267, 268, 392, 475

Thaumasius : 212, 213

Thémistocle : 50, 150, 153

Théodora : 347, 353, 358

Théon : 289, 354

Théophraste d'Erèse : 202

Théosébius : 439, 440, 441, 444

Thrasylle : 223

Thucydide : 47, 48, 49, 50, 51, 68, 71, 156, 189

Victorinus (Marius) : 13

Xénocrate de Chalcédoine : 153, 238, 300

Xénophon d'Erchia : 48, 68–71, 73, 74, 77, 96, 102, 133, 139, 189, 301, 302, 303, 304

Zénon de Chypre : 289, 295, 477

Zénon de Citium : 136, 137

RÉSUMÉ

Ce travail a pour but de montrer la dimension pratique du mode de vie philosophique défendu par les auteurs néoplatoniciens de l'Antiquité tardive à partir des textes biographiques de Porphyre (*Vie de Plotin*), Jamblique (*Sur le mode de vie pythagoricien*), Eunape de Sardes (*Vies de philosophes et de sophistes*), Marinus (*Proclus ou sur le bonheur*) et Damascius (*Histoire philosophique*). Dans l'histoire de la philosophie grecque, le néoplatonisme peut être considéré comme l'apogée de la construction théorique ou dogmatique. Mais la philosophie néoplatonicienne est aussi un mode de vie qui se concrétise, jour après jour, par un certain nombre d'occupations (*epitêdeumata*) liées à l'ascension et à la divinisation de l'âme d'une part, et aux nécessités de la vie de l'âme incarnée, située dans le monde sensible, d'autre part. L'usage du terme *epitêdeumata* dans l'histoire de la pensée antique permet de montrer l'importance des occupations quotidiennes dans la mise en œuvre du mode de vie philosophique. En outre, l'étude des occupations quotidiennes des philosophes néoplatoniciens rend particulièrement visible la dimension pratique de la philosophie antique et du néoplatonisme considéré comme mode de vie. Plus particulièrement, les pratiques du corps sont un exemple frappant de cet intérêt des philosophes néoplatoniciens pour la vie quotidienne. Elles montrent clairement l'inscription des philosophes néoplatoniciens dans le monde sensible, et la double orientation du sage vers le monde sensible et le monde intelligible.

MOTS-CLÉS

Néoplatonisme, Vie pratique, Biographie, Manière de vivre, Corps, Exercices spirituels

ABSTRACT

The aim of this work is to show the practical dimension of the philosophical way of life defended by the Neoplatonic authors of Late Antiquity, based on the biographical texts of Porphyry (*Life of Plotinus*), Iamblicus (*On the Pythagorean Way of Life*), Eunapius of Sardis (*Lives of Philosophers and Sophists*), Marinus (*Proclus or On Happiness*) and Damascius (*The Philosophical History*). In the history of Greek philosophy, Neoplatonism can be considered the apogee of theoretical or dogmatic construction. But Neoplatonic philosophy is also a way of life that is concretised, day after day, by a certain number of occupations (epitêdeumata) linked to the ascent and divinisation of the soul on the one hand, and to the necessities of life of the incarnated soul, situated in the sensible world, on the other. The use of the term epitêdeumata in the history of ancient thought shows the importance of daily occupations in the practice of the philosophical way of life. Furthermore, the study of the daily occupations of the Neoplatonic philosophers makes the practical dimension of ancient philosophy and Neoplatonism as a way of life particularly visible. More particularly, the body practices are a striking example of this interest of the Neoplatonic philosophers in everyday life. They clearly show the inscription of the Neoplatonic philosophers in the sensible world, and the double orientation of the sage towards the sensible and the intelligible world.

KEYWORDS

Neoplatonism, Practical ethics, Biography, Way of life, Body, Spiritual exercises