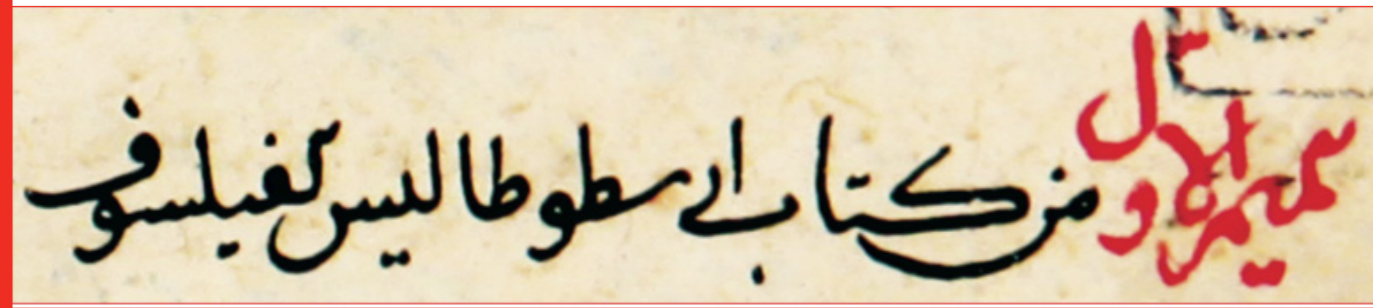
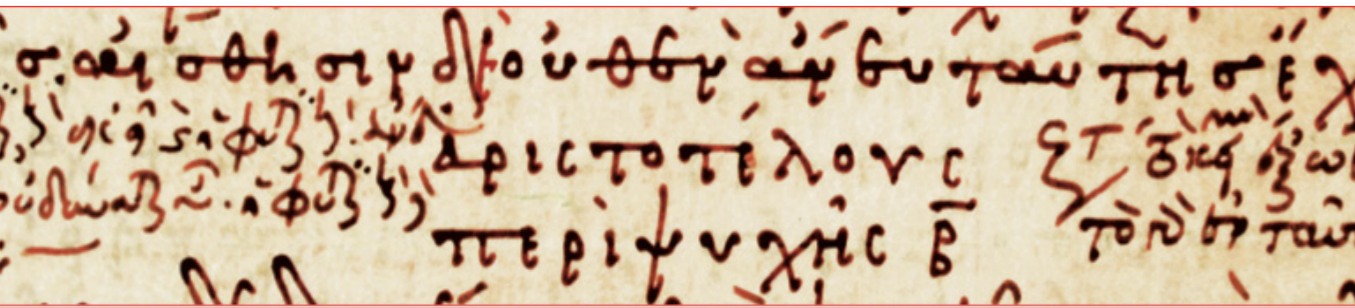


Studia graeco-arabica



Studia graeco-arabica

4

2014



With the support of the European Research Council



Studia graeco-arabica

The Journal of the Project

Greek into Arabic

Philosophical Concepts and Linguistic Bridges

European Research Council Advanced Grant 249431

4

2014



Published by
ERC Greek into Arabic
Philosophical Concepts and Linguistic Bridges
European Research Council Advanced Grant 249431

Advisors

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford
Charles Burnett, The Warburg Institute, London
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.
Cristina D'Ancona, Università di Pisa
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris
Remke Kruk, Universiteit Leiden
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa
Alain-Philippe Segonds (†)
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Elisa Coda
Cristina D'Ancona
Cleophea Ferrari
Gloria Giacomelli
Cecilia Martini Bonadeo

Web site: <http://www.greekintoarabic.eu>

Service Provider: Università di Pisa, Area Serra - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2281-2687

© Copyright 2013 by the ERC project Greek into Arabic (Advanced Grant 249431).

Studia graeco-arabica cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher.

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in chief Cristina D'Ancona.

Publisher and Graphic Design



Via A. Gherardesca
56121 Ospedaletto (Pisa) - Italy

Printing

Industrie Grafiche Pacini

Cover

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḍawī 300, f. 1v
Paris, Bibliothèque Nationale de France, grec 1853, f. 186v

The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions.

Studia graeco-arabica

4

2014

Interprétations néoplatoniciennes du *De Anima*

Philippe Hoffmann

Abstract

Lecture held on February 12th, 2008, Pisa, Santa Croce in Fossabanda, 4th meeting of the programme “GrAL”, *Il De Anima di Aristotele: esegesi greche, arabe e latine*.

J’ai donné très prudemment à ma conférence un titre général, “Interprétations néoplatoniciennes du *De Anima*”, mais je dois tout d’abord solliciter votre bienveillance: c’est que je n’ai pas la compétence pour faire un panorama ‘général ou synthétique’ correspondant à ce sujet. De manière plus modeste, je voudrais vous inviter à un travail qui est plutôt un travail de séminaire, c’est-à-dire à un parcours des textes. Vous avez deux ensembles de documents: d’une part des textes classiques d’Aristote auxquels il a été fait allusion à plusieurs reprises, *De Anima* livre III, chapitres 4 et 5, et d’autre part le texte plus célèbre encore de *Métaphysique* Λ 9, 1074 b 15 - 1075 a 10; d’autre part, j’ai constitué un dossier de textes dans lequel vous trouverez trois pages de Proclus, *Éléments de théologie*,¹ deux pages provenant du commentaire attribué à Philopon sur le livre III du *De Anima*,² un lemme assez long du commentaire attribué à Simplicius,³ et d’autre part, ce qui est le but de la promenade à laquelle je vous convie, un long texte extrait du Proème du commentaire de Simplicius aux *Catégories*.⁴

D’une certaine manière, je voudrais que cet exposé converge vers une lecture commentée de ce dernier texte, qui est un panorama général du système de la réalité selon l’orthodoxie néoplatonicienne. Il s’agit d’un texte de Simplicius exposant la procession du réel depuis l’union intellectuelle jusqu’au langage humain. Et ce que je voudrais vous montrer, c’est que ce texte de Simplicius, au terme d’une très longue assimilation d’une doctrine centrale du *De Anima* d’Aristote, est le fruit également d’une convergence de trois références aristotéliennes, *De Anima*, *Métaphysique* Λ 9, et d’autre part, *De l’interprétation*. Je vous convie donc, si vous voulez, à défaire en quelque sorte un tissage de textes assez complexe. Je commencerai par un rappel qui peut nous permettre de repérer des termes très importants. Ce rappel, c’est le corpus des passages du *De Anima* III dans lesquels est exposée une doctrine appelée à une très grande célébrité dans le néoplatonisme, la doctrine selon laquelle dans le cas des réalités immatérielles il y a identité de la science et de son objet. C’est du moins sous cette forme qu’à plusieurs reprises Plotin fait allusion à cette doctrine: par exemple, en *Enn.* VI 6, 20 il

¹ Procl., *El. Theol.*, prop. 167-168, p. 144.22-146.23 Dodds. Cf. Proclus, *The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary*, ed. E.R. Dodds, Clarendon Press, Oxford 1933, 2^e éd. 1963.

² ps.-Philop., *In De An.* III 4, pp. 533.20-534.7 Hayduck. Cf. *Ioannis Philoponi in Aristotelis De Anima libros commentaria*, ed. M. Hayduck, Reimer, Berlin 1897 (*CAG* XV).

³ ps.-Simpl., *In De An.* III 4, p. 237.5-35 Hayduck. Cf. *Simplicii in libros Aristotelis De Anima commentaria*, ed. M. Hayduck, Reimer, Berlin 1882 (*CAG* XI).

⁴ Simpl., *In Cat.* (Prooemium), p. 12-13 Kalbfleisch. Cf. *Simplicii in Aristotelis Categoriae commentarium*, ed. K. Kalbfleisch, Reimer, Berlin 1907 (*CAG* VIII).

adopte la formulation suivante, qui est tout à la fois une citation et un résumé de la doctrine du *De Anima*: dans le cas des réalités immatérielles ταυτό ἐστιν ἡ ἐπιστήμη τῷ πράγματι, c'est la même chose, la science est identique à son objet. C'est le type de formulation qui revient à plusieurs reprises dans le corpus plotinien. Mais commençons par reprendre le texte d'Aristote lui-même. Le texte le plus long,⁵ sinon le plus important, est un passage du chapitre 4 du livre III, 429 b 30 - 430 a 5. Je suis le découpage qui a été adopté par le ps.-Jean Philopon⁶ dans son commentaire:

[ἢ τὸ μὲν πάσχειν κατὰ κοινόν τι διήρηται πρότερον.] ὅτι δυνάμει πῶς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχεία οὐδὲν, πρὶν ἂν νοῆ· δυνάμει δ' οὕτως ὡσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχεία γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ. Καὶ αὐτὸς δὲ νοητὸς ἐστιν ὡσπερ τὰ νοητά. Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστιν (*De An.* III 4, 429 b 30 - 430 a 5 éd. Ross).

C'est ici que s'arrête le lemme du ps.-Philopon. Une autre formule, qui revient à plusieurs reprises dans le *De Anima*, fait intervenir un mot extrêmement important, qui sera appelé à un grand usage dans les textes néoplatoniciens: le mot πράγμα.

Le premier texte est situé dans le chapitre très célèbre sur la distinction des deux intellects: τὸ δ' αὐτὸ ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι, il y a identité entre la science en acte et l'objet. Cette formule se trouve en *De Anima* III 5, 430 a 19-20, et elle est reprise textuellement au début du chapitre 7, 431 a 1-2.⁷ Le mot πράγμα au pluriel apparaît encore dans un passage du *De Anima* III 7, 431 b 17 où Aristote dit d'abord de manière générale: ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστιν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα. Ici on n'a plus τὸ αὐτό, mais une simple construction prédicative. L'intellect, je veux dire l'intellect en acte, ἐστὶ τὰ πράγματα, est ses objets.

À cet ensemble de textes classiques – qui sont le centre à partir duquel s'est d'abord constituée la noétique néoplatonicienne, à partir d'une lecture faite par Plotin – il faut ajouter un autre passage, quelques lignes du *De Anima* III 4, 429 b 5-10. Il s'agit d'un passage dans lequel on peut relever deux points: d'une part, Aristote évoque la doctrine selon laquelle l'intellect, lorsqu'il est en acte, devient chacun de ses objets, et d'autre part, dans cet état, conclut Aristote, il cause lui-même sa pensée: on relève alors (429 b 9-10), la formule réflexive. Comme vous le savez, Aristote lui-même a suggéré dans le livre Λ, chapitre 9 de la *Métaphysique*, dans le grand passage 1074 b 33 - 1075 a 5, un lien entre – je dirais – sa théologie et d'autre part les analyses des chapitres 4, 5, 7 du *De Anima*, puisque au moment d'expliciter ce qu'est la pensée de soi-même, la νόησις νοήσεως, c'est-à-dire au moment d'expliciter ce que pense l'intellect divin, il fait allusion au fait que dans le cas des sciences théorétiques il y a identité du savoir et de son objet. Autrement dit, l'affirmation du *De Anima* III est en quelque sorte convoquée par Aristote lui-même pour résoudre une aporie soulevée dans *Métaphysique* Λ 9 et, bien qu'évidemment, dans le passage que j'ai rappelé du *De Anima*, Aristote ne songe pas à la théologie, la liaison sera clairement établie entre la théologie et la thèse noétique chez son lecteur Plotin.

Ce que je voudrais faire maintenant, c'est examiner très simplement avec vous l'état des commentaires néoplatoniciens sur ce passage singulier d'Aristote. La première observation est que

⁵ Cf. Arist., *De An.* III 4, 429 b 30 - 430 a 5.

⁶ Sur l'attribution à Philopon du commentaire au livre III du *De Anima* d'Aristote, ainsi que sur l'attribution de ce texte à Étienne d'Alexandrie, cf. G.R. Giardina, section "In Aristotelis *De Anima*", in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (abrégé par la suite en *DPhA*), CNRS Éditions, Paris 2012, P 164 = V a (2012), p. 475-81, en part. p. 475-6.

⁷ Arist., *De An.* III 7, 431 a 1-2: Τὸ δ' αὐτὸ ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι.

les textes principaux dont nous disposons sont fort différents dans leur contenu. J'ai pris comme spécimen d'une part le commentaire du ps.-Philopon, sur le lemme correspondant au *De Anima* III, 4, 429 b 30 - 430 a 5, le découpage étant différent chez le ps.-Simplicius.⁸ Je laisse tout à fait de côté la question de savoir quel est véritablement l'auteur de ce commentaire. La question a un grand intérêt philologique et historique, mais elle n'est pas à traiter aujourd'hui.

La première chose qu'il faut rappeler est que nous avons affaire à deux commentaires qui correspondent à deux genres littéraires différents. Le commentaire du ps.-Philopon au *De Anima* est un commentaire ἀπὸ φωνῆς relevant évidemment du genre "oral",⁹ si vous voulez, du cours, et il ne faut pas attendre de ce commentaire un degré de scientificité dans tous les détails comparable à ce que nous trouvons dans le commentaire du ps.-Simplicius, ce dernier étant, vous le verrez, d'une technicité beaucoup plus grande. Il n'empêche que – et je commencerai par là – le commentaire du ps.-Philopon nous révèle quelques éléments tout à fait intéressants.

Premièrement, le commentaire du ps.-Philopon se fait l'écho de l'explication de Jamblique. Donc il semble que l'auteur faisait son cours avec une sorte de fiche dans laquelle étaient consignés les éléments du commentaire de Jamblique. Et ce qui est assez curieux, c'est l'importance qui est donnée aux "realia", c'est-à-dire à la comparaison de l'intellect et d'une tablette à écrire non pourvue d'écriture. Là, nous sommes en plein dans la réalité du livre antique, c'est-à-dire que le commentateur fait remarquer qu'Aristote a parlé d'une tablette de cire à écrire, γραμματεῖον, et non pas d'une feuille de papier, χάρτιον, et cela est significatif.¹⁰ Or on ne parle pas d'une tablette à écrire (γραμματεῖον) si elle ne comporte pas de lettres (γράμματα). C'est un point qui va être développé pour expliquer la possibilité d'une présence en puissance des connaissances dans l'âme, et notamment dans l'âme des petits enfants. Le terme ἄγραφον – qui n'est pas employé par Aristote, mais qu'on peut extraire sans difficulté de la lettre même du texte d'Aristote – doit être interprété comme signifiant κακόγραφον, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une tablette de cire qui n'est pas complètement vierge, une tablette de cire sur laquelle il y aurait déjà des lettres, qualifiées de λεπτά καὶ ἀφανῆ,¹¹ c'est-à-dire petites, ou en tout cas mal tracées, ou quasiment effacées.¹² Cela fait sans doute allusion à une technique d'apprentissage de l'écriture attestée dans l'Égypte hellénistique, consistant à distribuer aux enfants une tablette sur laquelle en quelque sorte le maître a déjà légèrement tracé les lettres pour obliger les enfants à repasser par-dessus ces lettres. Il existe des reproductions photographiques de tels documents. C'est, si vous voulez, de manière assez savoureuse, un élément d'explication qui nous fait entrer dans la vie quotidienne de la fin de l'Antiquité. Alors, où voulait en venir Jamblique? Si, selon Jamblique, Aristote s'est ainsi exprimé, c'est parce qu'il voulait que l'âme des enfants, c'est-à-dire l'intellect en puissance, possède les notions des réalités, de

⁸ Cf. *infra*, p. 292.

⁹ Cf. M. Richard, "Ἀπὸ φωνῆς", *Byzantion* 20 (1950), p. 191-222 (repris sous le n° 60 dans E. Dekkers - M. Geerard - A. van Roey - G. Verbeke (éd.), Marcel Richard, *Opera Minora*, t. III, Brepols-Leuven U. P., Turnhout-Leuven 1977). C'est sous la forme de reportations (commentaires ἀπὸ φωνῆς) que nous sont parvenus nombre de commentaires tardo-antiques, notamment alexandrins, par exemple les commentaires d'Ammonius (à l'exception, on le sait, du *Commentaire au De Interpretatione*, rédigé par Ammonius lui-même). Il faut ajouter une autre dimension de l'acte d'écrire, la pratique des "exercices spirituels": voir P. Hadot, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, Paris 1995, 2005², en part. p. 64-7.

¹⁰ ps.-Philop., *In De An.*, p. 533.26-27 Hayduck: γραμματεῖον δὲ οὐ λέγεται (...).

¹¹ ps.-Philop., *In De An.*, p. 533.30-32 Hayduck.

¹² *Ibid.*: εἰ δὲ ἀγράφω, ἀντὶ τοῦ κακογράφω, διὰ τὸ λεπτά καὶ ἀφανῆ ἔχειν γράμματα; et Jamblique ajoute ἐπεὶ καὶ ἄφωνον λέγομεν τραγῶδον τὸν κακόφωνον (puisque dans le cas aussi d'un auteur tragique on le dit aphone quand simplement sa voix est abîmée ou médiocre, p. 533.30-32 Hayduck).

même que la tablette possède des lettres (εἰ γραμματεῖω αὐτὴν ἀπέικασε, *In De An.*, p. 533.28-29 Hayduck).¹³

Le deuxième point est le φησί de la p. 533.32 Hayduck, qui a pour sujet Jamblique;¹⁴ c'est que dans l'interprétation de ce passage développée par ce dernier, c'était un moyen de prouver l'harmonie de Platon et d'Aristote.¹⁵ C'est un témoignage au fond très intéressant sur une tendance de la méthode du commentaire de Jamblique: une tendance à l'harmonisation qui, vous le savez, sera surtout thématifiée et en quelque sorte rigidifiée comme une sorte de dogme plus tardivement. Ce sont là les deux éléments les plus intéressants dans le commentaire du lemme.

Le troisième élément, qui correspond plus clairement à l'explication de *De An.* III 4, 430 a 2-5, est un peu plus décevant. Nous avons en effet une paraphrase, et évidemment il n'y a aucun "dérapiage théologique", mais il n'y a pas non plus une grande doctrine psychologique.¹⁶ Puis, vous avez à nouveau une citation presque textuelle d'Aristote, ἡ γὰρ ἐπιστήμη θεωρητική, τὸ δὲ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστὶν (cf. 430 a 4-5). Aristote veut dire qu'il n'y a rien d'absurde, οὐδὲν ἄτοπον, à ce que τὸ αὐτὸ νοοῦν εἶναι καὶ νοούμενον (cf. 430 a 3-4); encore une fois on reprend d'une manière très simple la doctrine d'Aristote et ensuite il y a une explication qui porte sur l'adverbe κυρίως, "au sens propre", de manière à distinguer les νοητά des entités des théorèmes mathématiques. C'est tout ce que l'on trouve dans le commentaire de ce lemme.

Je passe rapidement à l'autre texte du ps.-Philopon dans le dossier, c'est-à-dire l'explication de *De An.* III 7, 431 a 1. Ce qu'est intéressant ici, c'est la méthode de commentaire paraphrastique essentiellement concentrée sur l'explication des mots. Donc vous avez l'explication du mot πρᾶγμα, qui signifie τὸ ἐπιστητὸν (l'objet de connaissance), et d'autre part une explication soignée du mot ἐπιστήμη. À cela se limite l'explication du lemme.

En revanche, lorsque l'on passe au texte du commentaire du ps.-Simplicius au *De Anima*, ce que l'on trouve est bien différent. Le texte, examiné à la lettre, est parfois délicat à traduire; je veux essentiellement vous en présenter la structure. Nous avons tout d'abord une citation d'Aristote.¹⁷ Il y a probablement une correction à faire, sinon le reste du texte n'est pas cohérent; il faut rétablir à la ligne 5 ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης, puisque dans les cas des réalités immatérielles τὸ αὐτὸ ἐστὶ [...] τὸ νοοῦν καὶ νοούμενον. D'autant plus que l'auteur qui commente justifie précisément l'emploi par Aristote de la conjonction de coordination γὰρ.¹⁸ Aristote en utilisant la conjonction causale nous donne la raison pour laquelle l'intellect est intelligible. Suit un développement qui de manière très étrange, à première vue, est consacré à une modalité épistémologique particulière qui est la πίστις, comprise ici

¹³ ps.-Philop., *In De An.*, p. 533.27-28 Hayduck: τοῦτο δὲ εἶπεν βουλόμενος τὴν ψυχὴν τῶν παιδῶν, ὃ ἐστὶν ὁ δυνάμει νοῦς, ἔχειν τοὺς λόγους τῶν πραγμάτων.

¹⁴ Alors que εἶπεν (ligne 27) revenait à Aristote, ici le sujet est Jamblique.

¹⁵ ps.-Philop., *In De An.*, p. 533.32-34 Hayduck: ὥστε καὶ Ἀριστοτέλης, φησί, δοξάζει εἶναι ἐν τῇ ψυχῇ τὰ νοητά, ὡς Πλάτων, καὶ τοὺς λόγους πάντων, καὶ ἀνάμνησιν εἶναι, οὐ μάθησιν (litt. "De telle sorte qu'Aristote lui aussi a dit que les intelligibles sont dans l'âme, comme Platon, c'est-à-dire les notions de toutes choses, et qu'il y a réminiscence et non pas apprentissage"). Aristote ici se trouve hériter de la doctrine de la réminiscence; ταῦτα δὲ εἶπεν, ἵνα δείξῃ καὶ Ἀριστοτέλην ὁμόδοξον αὐτῷ (*ibid.*, lignes 34-35), et s'il a dit cela, c'est afin de démontrer qu'Aristote était de la même opinion que Platon.

¹⁶ ps.-Philop., *In De An.*, p. 534.1-2 Hayduck: ὅτι πᾶν νοητὸν κυρίως ὄν νοητὸν νοῦς ἐστὶν (Parce que tout intelligible, s'il est intelligible au sens propre, est l'intellect).

¹⁷ Arist., *De An.*, III, 430 a 3-4 Hayduck: ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον; cf. ps.-Simpl., *In De An.*, p. 237.5-6 Hayduck.

¹⁸ ps.-Simpl., *In De An.*, p. 237.6-7 Hayduck.

comme conviction. On a une analyse, vous allez le voir, assez fine qui consiste en quelque sorte en une réévaluation très néoplatonicienne de la notion de *πίστις*.¹⁹

Nous avons ensuite une description très intéressante d'une forme de conviction qui n'est pas la *πίστις* de dernier rang de la tradition platonicienne (celle de la *République* et du *Timée*), mais qui est une forme de conviction de très bonne allure correspondant à "l'assentiment qui est donné à une opinion lorsque l'on considère que celle-ci est vraie".²⁰ La *πίστις* est donc l'assentiment qui est donné à une opinion vraie, c'est un assentiment qui se réalise, qui s'effectue, "selon la conversion de l'opinion vers elle-même (*κατὰ τὴν τῆς δόξης πρὸς ἑαυτὴν ... ἐπιστροφῆν*), de l'opinion qui juge que la compréhension qu'elle a des réalités est vraie (*κρινούσης ὡς ἀληθῆ τὴν ἑαυτῆς περὶ τῶν πραγμάτων σύνεσιν*)".²¹

Ensuite, deuxième unité du texte à partir de la ligne 12. Il y a jusqu'à la ligne 14, un développement sur l'identité du sujet pensant et de l'objet pensé, c'est-à-dire sur le point de doctrine central exprimé par le texte d'Aristote qui est ici commenté.

ἐπεὶ οὖν ὁ νοῦς ἄυλος, πάντως καὶ νοητὸς ὡς ἑαυτὸν νοῶν· ἐν δὲ τῷ κατ'ἐνέργειαν νῷ καὶ εἶδει τὸ αὐτὸ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον, διότι πᾶσα γνωστικὴ ἐνέργεια τῷ γνωστῷ ὀρίζεται καὶ ἔστιν ὅπερ τὸ γνωστόν, ἤδη μὲν καὶ ἡ αἴσθησις, μειζρόνως δὲ ἡ ἐπιστήμη (ps.-Simpl., *In De An.*, p. 237.12-15 Hayduck).

Puisque l'intellect est immatériel, de toute nécessité il est aussi intelligible en tant qu'il se pense lui-même. Dans l'intellect en acte, et dans la forme [i.e. si l'on considère l'intellect en acte et la forme], ce qui pense et ce qui est pensé sont la même chose, parce que toute activité cognitive est déterminée par le connu [ou le connaissable], et est ce qu'est précisément le connu [ou le connaissable]. Ceci vaut déjà pour la sensation, mais plus encore pour la science.

Un autre point est souligné, c'est-à-dire que plus élevée est la connaissance, plus intense est l'union de la connaissance avec l'objet connu (*ὅσω κρείττων ἡ γνῶσις, τοσούτω κρείττων καὶ ἡ πρὸς τὸ γνωστόν αὐτῆς ἔνωσις*):²² l'expression *ἡ πρὸς τὸ γνωστόν αὐτῆς ἔνωσις* est utilisée notamment par Simplicius à la p. 55.16-17 du commentaire sur le *De Caelo*²³ dans un passage extrêmement important où il commente une triade des *Oracles Chaldaïques* (p. 55.1-24 Heiberg), la triade *ἔρωσις-ἀλήθεια-πίστις*, et il développe une doctrine de la foi, de la *πίστις* conçue comme la conviction qui accompagne la démonstration scientifique (*ἀπόδειξις*) portant sur des réalités divines. C'est une *πίστις* qui est méta-apodictique, qui va au-delà de la démonstration rationnelle, et qui s'accomplit en quelque sorte en une *συμπάθεια* avec l'objet connu: c'est très probablement à ce type de doctrine qu'il est fait ici allusion; l'expression *τοσούτω κρείττων*, utilisée par le ps.-Simplicius à

¹⁹ Cf. ps.-Simpl., *In De An.*, p. 237.7-9 Hayduck. L'auteur dit que "en effet, tout intellect est immatériel [...] même s'il assure la cohésion d'un corps, et que ce corps est difficile à façonner (*καὶ εἴ τι συνέχει σῶμα καὶ πλάσαι χαλεπόν*)". Nous avons ensuite la description d'une forme de conversion: "Et il se convertit en direction de lui-même (*καὶ ἐπιστρέφων πρὸς ἑαυτὸν*), du moins lorsque l'opinion qui est par ailleurs le terme dernier du 'discours' de l'âme, est dans tous les cas suivie par la conviction (*πίστις*)". Je pourrais mettre ceci en relation avec des textes sûrement de Simplicius, qu'on trouve dans le commentaire au traité *Du Ciel*.

²⁰ ps.-Simpl., *In De An.*, p. 237.9-10 Hayduck: *ἡ ὡς ἐπὶ ἀληθεῖ οὐσίᾳ συγκατάθεσις*. Il faut sous-entendre: *ἡ ὡς ἐπὶ ἀληθεῖ οὐσίᾳ scil. δόξῃ συγκατάθεσις*.

²¹ ps.-Simpl., *In De An.*, p. 237.10-11 Hayduck.

²² ps.-Simpl., *In De An.*, p. 237.15-16 Hayduck.

²³ Cf. Simplicii *In Aristotelis De Caelo commentaria*, ed. I.L. Heiberg, Reimer, Berlin 1884 (*CAG VII*).

la p. 237.16 Hayduck, suggère que lorsque la connaissance porte sur des réalités théologiques il y a une νόησις particulièrement “intégrée” avec l’objet même de la connaissance, ce qui correspond très exactement à la conception de la foi dans le sens religieux revêtu par ce terme dans le néoplatonisme tardif.²⁴

Le quatrième élément que présente ce texte à partir de la ligne 19 est aussi quelque chose de typiquement néoplatonicien, avec un arrière-plan proclien très net: c’est l’idée selon laquelle, dans le cas de la connaissance dans son état le plus haut – c’est-à-dire telle qu’elle se réalise dans l’union de la science et de son objet dans l’intellect –, on est en quelque sorte au niveau de la connaissance des causes. Et “connaissance des causes” signifie anticipation de la connaissance des réalités causées, des effets. L’idée développée ici est que la connexion qui s’établit entre la connaissance et les causes se poursuit en quelque sorte dans la dégression.²⁵ Donc, même si elle passe (καὶ οὖν μεταβαίνη, p. 237.20-21 Hayduck) ἐπὶ τὴν σύστοιχον τῶν αἰτιατῶν γνῶσιν (p. 237.21 Hayduck) à la connaissance corrélatrice des réalités causées – c’est à dire, lorsque l’on passe de la connaissance des causes à la connaissance des réalités causées qui sont déjà présentes κατ’αἰτίαν dans leurs causes, l’anticipation primordiale des effets dans leurs causes (τὴν προηγουμένην αὐτῶν ἀντίληψιν τὴν κατὰ τὰ αἴτια) assure que la science est la même que les objets de la science (τοῖς ἐπιστητοῖς). C’est-à-dire que l’identité de la science et de ses objets se maintient à travers la dégression lorsque l’on passe des causes aux réalités causées, lorsque l’on passe de la science des causes à la connaissance des réalités causées (c’est-à-dire des effets), parce que d’une certaine manière l’anticipation des réalités causées dans les causes s’accompagne parallèlement d’une anticipation de la science des réalités causées dans la science des causes.²⁶ L’identité primordiale se maintient à travers ce qu’on appellera dans d’autres textes ὑφ᾽ἑσῆς, la détente, la dégression, la descente. L’auteur insiste sur le fait que la science est, et reste, identique à ses objets (les ἐπιστητά), dans une fin de phrase extrêmement brachylogique, mais qui ne doit pas être corrigée, car il est sous-entendu que c’est aux objets connaissables qui sont en elle qu’elle est identique – objets qui sont les connaissables pour elle, et au sens propre (κυρίως), et au sens premier (πρώτως).

La cinquième unité que l’on trouve dans ce commentaire, à partir de la ligne 25, est une description de ce qu’est la science, en tant qu’elle est identique à ses objets. La *forma mentis* néoplatonicienne se laisse voir ici à travers l’usage du schème de la conversion. La proposition ou plutôt le discours scientifique s’étant converti vers lui-même, établit la connaissance (ἔστησι τὴν γνῶσιν, lignes 27-28) en possédant en lui-même l’objet de la connaissance (le connaissable, τὸ ἐπιστητόν), en étant

²⁴ Voir notre article “La triade chaldaïque ἔρως, ἀλήθεια, πίστις de Proclus à Simplicius”, dans A.-Ph. Segonds - C. Steel (éd.), *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998) en l’honneur de H. D. Saffrey et L.G. Westerink*, Les Belles Lettres, Leuven-Paris 2000 (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series I, 26), p. 459-89; Id., “*Erôs, Alêtheia, Pistis... et Elpis*. Tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne (Fr. 46 des Places, p. 26 Kroll)”, dans H. Seng - M. Tardieu (éd.), *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext, Interpretation, Rezeption*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2010 (Bibliotheca Chaldaica, 2), p. 255-324; Id., “Science théologique et foi selon le *Commentaire* de Simplicius au *De Caelo* d’Aristote”, dans E. Coda - C. Martini Bonadeo (éd.), *Études de logique et de cosmologie offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Vrin, Paris 2014 (Études musulmanes)].

²⁵ ps.-Simpl., *In De An.*, p. 237.19-20 Hayduck: ἡ δὲ ἐπιστήμη προηγουμένως τῶν ἐν αὐτῇ ἐστιν εἰδῶν τε καὶ λόγων θεωρητική, ἵνα καὶ τὰ αἰτιατὰ ἐκ τῶν αἰτίων θεωρῆ (“La science réalise la connaissance de manière primordiale, la contemplation des formes et des notions qui sont en elle, de telle sorte qu’elle connaît également les causés à partir des causes”).

²⁶ ps.-Simpl., *In De An.*, p. 237.21-23 Hayduck: ἀλλὰ κατὰ τὴν προηγουμένην αὐτῶν ἀντίληψιν τὴν κατὰ τὰ αἴτια ἐν αὐτῇ ὄντα ἡ αὐτὴ ἐστι τοῖς ἐπιστητοῖς (“selon l’anticipation primordiale des effets relativement aux causes qui sont en elle, elle est identique aux objets de science”). La connaissance des réalités causées est donc parallèle à la série des causes et des réalités causées.

défini par lui dans cette activité même, et par la définition du connaissable, de telle sorte qu'il y a un seul et identique discours (ou énoncé, ou proposition, λόγος) du connaissable en acte et de la science en acte, c'est-à-dire la définition ou la détermination (ὄρος) du connaissable.²⁷ Le lemme se termine sur ce thème. Je vous signale la formule finale, à la ligne 35, "l'identité de la science et de l'objet de science entre eux" (ἡ πρὸς ἀλλήλα αὐτῶν ... ταυτότητα). Il y a donc dans ce commentaire des éléments de doctrine qui ont une forte marque néoplatonicienne. Mais comme application de la thèse épistémologique de ce lieu aristotélicien à d'autres questions théologiques, nous ne trouvons rien; c'est-à-dire que lorsque un professeur néoplatonicien commente ce passage du *De Anima*, lorsqu'il s'en tient notamment à la méthode qui consiste à suivre la lettre du texte: nous avons, si vous voulez, quelque chose qu'on a presque envie de qualifier d'assez raisonnable.

Pour trouver une véritable infusion de la thèse selon laquelle, dans le cas des réalités immatérielles il y a identité de la science et de ses objets, dans le champ théologique, il faut suivre une tout autre voie. Les grandes étapes, évidemment, doivent être cherchées chez Plotin, Proclus, et les derniers néoplatoniciens. Pour Plotin, les choses sont assez bien connues, mais je crois que quelque rappel ou quelques observations sont tout à fait utiles. Il y a tout d'abord l'article fondamental de Arthur H. Armstrong, publié en 1960 dans le volume issu du colloque de la Fondation Hardt consacré aux *Sources de Plotin*, sur l'arrière-plan de la doctrine selon laquelle les intelligibles ne sont pas en dehors de l'intellect.²⁸ Cet article, qui est très connu, mérite d'être constamment relu, étant donné la prolifération de références qui y sont rassemblées. Il y a aussi le livre de Thomas A. Szlezák, sur la présence d'Aristote dans la doctrine plotinienne du νοῦς, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, publié en 1979.²⁹ Je voudrais attirer aujourd'hui votre attention sur une autre étude, dont le mérite principal est à mon avis d'avoir suivi une observation de Szlezák, tout en complétant de manière très centrale l'article fondamental de Armstrong. C'est un petit article de Pierre Hadot, qui a été publié dans un livre collectif sur le *De Anima* d'Aristote en 1996: "La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le *De Anima* d'Aristote".³⁰ Je ne veux pas reproduire les analyses et conclusions de cet article, mais simplement attirer votre attention sur un certain nombre d'observations faites par Pierre Hadot. Il est parti d'un corpus assez limité de textes qui n'avait pas la prétention d'épuiser toute la noétique plotinienne (notamment Plot., *Enn.* VI 6, 6; V 9, 5; V 4, 2). Il a observé que Plotin ne fait pas de citations exactes du *De Anima*, et, de manière presque systématique, réduit la doctrine exposée dans la partie du *De Anima* qui nous retient ici à une formule, presque toujours la même: dans le cas des réalités dépourvues de matière, "il y a identité entre la science et ses objets", ou bien, "entre l'intellect et ses objets" (i.e. l'intellect est ses objets). Ceci indique qu'il y a probablement allusion à une doctrine, plus qu'une citation des textes eux-mêmes. C'est le premier point.

Le deuxième point, qui est aussi très connu, c'est que cette transposition à l'intellect plotinien de la thèse du *De Anima* est très certainement l'ingrédient aristotélicien le plus important, c'est-à-dire que la conjonction de la thèse du *De Anima* et de *Métaphysique*, Λ 9, détermine les éléments constitutifs les plus puissants de la doctrine plotinienne du νοῦς: ils permettent de décrire la pensée,

²⁷ ps.-Simpl., *In De An.*, p. 237.25-29 Hayduck.

²⁸ A.H. Armstrong, "The Background of the Doctrine 'That the Intelligibles are not Outside the Intellect'", dans *Les Sources de Plotin*, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 1960 (Entretiens sur l'Antiquité classique, 5), p. 391-413.

²⁹ Th.A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe, Basel 1979.

³⁰ P. Hadot, "La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le *De Anima* d'Aristote", dans G. Romeyer Dherbey - C. Viano (éd.), *Corps et âme: sur le De Anima d'Aristote*, Vrin, Paris 1996 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série), p. 367-76, repris in Id., *Plotin et Porphyre: études néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris 1999 (L'âne d'or, 10).

le contenu de l'intellect divin, c'est-à-dire l'identité de l'Intellect divin et de ses objets (les Formes-intellects). C'est le deuxième point.

Le troisième point – et là je vous renvoie à la lecture de l'article de Pierre Hadot – c'est qu'il a détecté dans la manière de citer Aristote et d'utiliser la doctrine du *De Anima* une volonté de critique à l'égard de certaines tendances du médio-platonisme, et notamment à l'égard de certaines thèses, illustrées par exemple chez Alcinoos, dans le *Didaskalikos*,³¹ sur les Formes intelligibles comme pensées de Dieu. C'est un élément très profond dans l'article de Pierre Hadot: dans l'emploi qu'il fait de la doctrine du *De Anima*, ce que Plotin veut montrer c'est que ce n'est pas la pensée qui produit ses objets, mais c'est l'être qui produit la pensée: l'être et les objets de pensée sont présentés comme les traces de l'Un, qui sont en quelque sorte les principes constitutifs de l'intellect divin lui-même pour autant qu'il se convertit et qu'il se constitue en prenant comme objets les Formes intelligibles. L'être et la Forme, traces de l'Un, sont antérieurs à la pensée.

Je voudrais simplement, sans entrer davantage dans le corpus plotinien, remarquer que cette référence au *De Anima* apparaît dès le début de la période littéraire de Plotin, puisqu'on trouve cela dans le Traité 5 (Plot., *Enn.* V 9 *passim*), ou dans le Traité 7 (Plot., *Enn.* V 4, 2.43-48), et que la doctrine elle-même, à défaut que l'on puisse trouver une allusion textuelle au *De Anima*, est très présente dans le Traité 10 (Plot., *Enn.* V 1). Je rappellerai simplement dans le Traité 10 (Plot., *Enn.* V 1, 4) la célèbre image de l'intellect comme Kronos, qui résume à mon avis très bien l'ensemble de la doctrine plotinienne: l'Intellect divin est Kronos, le Dieu qui dévore ses propres enfants, qui tout à la fois produit, retient en lui-même les formes intelligibles – c'est le thème de l'autarcie divine.

Kronos est satiété et en même temps pureté (selon la double signification que Plotin, travaillant les références hésiodique et platonicienne, assigne au mot grec κορόος). Les formes sont protégées de toute descente dans la matière et le dieu autarcique est bienheureux.

On peut dire que l'intuition centrale de la noétique plotinienne est devenue un invariant de la doctrine de l'intellect et de l'intelligible, à travers toutes les formes de néoplatonisme qui se sont ensuite succédées jusqu'à la fin de l'Antiquité, même lorsque, avec Syrianus et Proclus, le système se complexifie et se hiérarchise. Une section des *Éléments de théologie* de Proclus, à partir de la proposition 166, est consacrée aux intellects; ce qui est évidemment déconcertant pour un lecteur habituel de Plotin, c'est qu'on ne se trouve plus face à un seul niveau d'intellect, c'est-à-dire à une sorte d'unité simple de l'intellect et des intelligibles, pensée finalement sur le modèle du *De Anima* III, mais qu'on se trouve face à un 'diacosme' qui est hiérarchiquement structuré, avec ce que Proclus appelle un νοῦς πρώτιστος. Le νοῦς qui est qualifié de πρώτιστος, de 'tout premier', est celui qui peut être qualifié de 'cause principielle' (ἀρτιον ἀρχικόν) de l'ensemble de la série, par rapport à l'ensemble des intellects constituant le 'diacosme' des intellects, cause monadique qui tout à la fois anticipe et produit une pluralité qui dépend de lui. Au cœur de cette section on retrouve une présence, avec modification, de la thèse aristotélicienne du *De Anima*, qui demeure toujours extrêmement puissante.

Au début de la proposition 167 des *Éléments de théologie*,³² dans l'intellect "tout premier" de Proclus, nous avons une situation qui est structurellement identique à la situation de l'intellect plotinien.

³¹ Cf. Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*. Texte introduit, établi et commenté par J. Whittaker, trad. par P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1990 (CUF); maintenant cf. aussi Alkinoos, *Didaskalikos: Lehrbuch der Grundsätze Platons*, ed. O.F. Summerell et al., De Gruyter, Berlin 2007.

³² Procl., *El. Theol.*, prop. 167, p. 144.22-23 Dodds: πᾶς νοῦς ἑαυτὸν νοεῖ· ἀλλ' ὁ μὲν πρώτιστος ἑαυτὸν μόνον, καὶ ἔν κατ' ἀριθμὸν ἐν τούτῳ νοῦς καὶ νοητὸν (Tout intellect s'intelligit lui-même, mais l'intellect tout premier s'intelligit lui-même seulement et en lui l'intellect et l'intelligible sont numériquement un).

Par la suite, pour tous les intellects qui procèdent de l'intellect premier nous allons avoir le schéma suivant: chaque intellect, d'une certaine manière, reproduit lui aussi cette structure, puisque chaque intellect réalise également l'identité de ce qu'il est en lui-même comme intellect et de l'intelligible qui lui est coordonné, c'est-à-dire de l'intelligible qui est en lui. Donc, d'une certaine manière, on peut dire que dans chaque intellect aussi, comme dans le tout premier intellect, il y a identité de l'intellect et du νοητόν. Mais les intellects dérivés intelligent non seulement leur propre contenu intelligible (leur propre contenu intelligible étant aussi à chaque fois un contenu total, πᾶς νοῦς πάντα νοεῖ): mais chacun intelli-ge aussi un intelligible qui lui est antérieur, et qui lui est, d'une certaine manière extérieur, et qui est en dernière instance l'intelligible intrinsèque à l'intellect πρώτιστος. Cette structure est fondamentale pour Proclus, et la suite de la proposition l'exprime très bien: ἕκαστος δὲ τῶν μετ' ἐκεῖνον τὸ ἐν αὐτῷ νοητόν νοεῖ ἅμα καὶ τὸ πρὸ αὐτοῦ (p. 144.22-23 Dodds).

L'intellect dérivé reproduit donc la structure d'identité de l'intellect et de son objet, qui est la structure paradigmatique de l'intellect πρώτιστος, mais ce qui est intelligible pour lui c'est aussi ce à partir de quoi il est.³³ Regardons rapidement le théorème de la proposition 168, comme si c'était une sorte de commentaire de *Métaphysique* Λ 9:

πᾶς νοῦς κατ' ἐνέργειαν οἶδεν ὅτι νοεῖ· καὶ οὐκ ἄλλου μὲν ἴδιον τὸ νοεῖν, ἄλλου δὲ τὸ νοεῖν ὅτι νοεῖ (Procl., *El. Theol.*, prop. 168, p. 146.16-17 Dodds, commentaire p. 287-8).

Tout intellect en acte connaît qu'il intelli-ge. Et il n'y a pas de distinction entre ce à quoi appartient en propre le fait d'intelli-ger, et ce à quoi appartient le fait d'intelli-ger qu'il intelli-ge.

Nous retrouvons, de proposition en proposition, l'idée de l'identité de l'intellect, de son objet, et de l'intellection elle-même. C'est une doctrine très importante dans les *Éléments de Théologie*, mais aussi dans d'autres textes de Proclus.

Je vous propose, pour terminer, de venir à mon but, qui était la lecture d'un extrait du commentaire de Simplicius sur les *Catégori-ques*, qui au terme de ce parcours beaucoup trop rapide reprend toute sa signification. Il s'agit d'un long passage qui se trouve aux pages 12-13 du Proème du *Commentaire aux Catégori-ques*, dans le contexte de l'explicitation du 'but' de cet ouvrage aristotélicien. Il s'agit de démontrer que les *Catégori-ques* sont le premier traité de l'*Organon*, et aussi la porte d'entrée, ἰσχυρή, de la philosophie tout entière; qu'il relève de la logique, et que donc le traité des *Catégori-ques*, comme avant lui d'ailleurs l'*Isagogé* de Porphyre, ne peut porter que sur des mots signifiants, des φωναὶ σημαντικαί. Le commentateur est donc obligé de proposer une théorie générale de la signification. C'est, je dirais, la métaphysique d'une théorie générale de la signification, structurée selon le triangle des mots signifiants (φωναὶ σημαντικαί), des notions (νοήματα), et des signifiés ou référents, les πράγματα. D'une certaine manière, c'est ce que fait ici l'auteur.³⁴

L'idée est de montrer que la triade des mots signifiants, des notions et des πράγματα, cette triade de termes séparés dans le langage humain, s'explique comme le point ultime d'une διάκρισις qui se

³³ *Ibid.*, p. 144.23-25 Dodds: ἕκαστος δὲ τῶν ἐφεξῆς ἑαυτὸν ἅμα καὶ τὰ πρὸ αὐτοῦ, καὶ νοητόν ἐστι τούτῳ τὸ μὲν ὃ ἐστι, τὸ δὲ ἄφ' οὗ ἐστιν ("Mais chacun des intellects qui viennent ensuite, s'intelli-ge lui-même et intelli-ge à la fois aussi les réalités qui sont avant lui. Et ce qui est intelligible pour lui, c'est d'une part ce qu'il est lui-même, d'autre part ce dont il vient"). Voir aussi le commentaire, p. 285-7.

³⁴ Je dis "l'auteur" parce que je ne suis pas sûr que la doctrine soit de Simplicius: la matière philosophique elle-même peut faire penser, pour certains aspects, à Jamblique, et je n'exclus pas qu'il s'agisse d'un écho d'une leçon orale de Damascius; disons qu'il s'agit d'une doctrine néoplatonicienne très élaborée dont la rédaction est due à Simplicius.

déploie à partir d'une sortie de l'union indistincte (ἔνωσις ἀδιάκριτος), qui est l'état de l'intellect. Autrement dit, dans ce texte une philosophie du langage est présentée, et plus particulièrement une sémantique, qui présente les trois termes de la triade comme des étapes de la διάκρισις. D'une certaine manière, les ingrédients théoriques principaux que l'on trouve dans ce texte sont d'une part *Métaphysique* Λ 9, comme étant le centre d'une noétique néoplatonicienne – invariante depuis Plotin –, puis le petit corpus des textes du *De Anima* par lesquels j'ai commencé mon exposé, puisque nous trouvons notamment un emploi du mot πράγματα et l'affirmation centrale selon laquelle il y a identité des πράγματα et des notions qui portent sur les réalités, les νοήματα portant à leur tour sur les réalités. L'idée de l'identité de la science et de son objet est absolument présente, et d'autre part, tout ceci est structuré par le premier chapitre du *Peri Hermeneias*, parce que c'est la lecture du premier chapitre du *Peri Hermeneias* qui donne fondamentalement l'armature de la sémantique triadique.

Autrement dit, ce que je trouve extrêmement intéressant au terme de la longue histoire d'interprétation et d'assimilation de ce texte aristotélicien, c'est que l'exposé typiquement néoplatonicien que nous lisons dans le commentaire de Simplicius aux *Catégories* est essentiellement constitué du tissage de trois fils, qui nous renvoient à trois textes d'Aristote: *Métaphysique* Λ 9, *Peri Hermeneias*, chap. 1, *De Anima* III, 4 et ailleurs.³⁵ Avant de lire ce texte, je voudrais vous donner des éléments introductifs. Ce texte doit être lu non seulement comme une philosophie du langage, en ce qu'il fait apparaître le langage signifiant (φωνή), comme la limite (πέρας), de la procession – et comme le point précis à partir duquel la procession s'arrête, et où commence une conversion. Ce texte est aussi une philosophie de la communication pédagogique, une philosophie de la communication professorale. L'idée d'ensemble est de montrer comment le discours, le λόγος διδασκαλικός fondamentalement caractérisé par un rapport hiérarchique entre celui qui enseigne et celui qui est enseigné – ce discours qui est tenu par l'âme qui a contemplé les vérités en direction d'âmes inférieures – doit être régi par des lois. D'une part, la proposition énoncée par le professeur doit être vraie, et d'autre part, elle doit être régie par l'univocité, car il faut que tout le monde s'entende et se comprenne sans ambiguïté. Ce qui apparaît en filigrane dans ce texte, c'est un idéal de communication à l'occasion de laquelle le discours véridatif d'un professeur déclenche une sorte d'anamnèse dans l'âme de tous ses auditeurs et fait en sorte que les âmes séparées se convertissent à ce que Simplicius appelle ici une κοινή νόησις, c'est-à-dire une intellection 'commune' ou une intellection 'universelle'. Le discours véridique, qui en tant que λόγος προφορικός est tributaire de la séparation triadique (séparation des φωναὶ σημαντικάί, des νοήματα et des πράγματα), est ordonné à une abolition du langage lui-même. Une fois rétablie ce que Simplicius appelle l'ὁμόνοια, c'est-à-dire la commune intellection de tous les 'enseignés', au niveau de l'âme puis au niveau de l'intellect, l'identité des notions et de leurs objets sera en quelque sorte rétablie, et le mouvement de "descente" et de "remontée" – au centre duquel se situe l'acte de communication pédagogique – trouve son point de départ et son point d'arrivée dans une référence essentielle au *De Anima*.

Lisons la traduction de ce texte: "Les expressions signifiantes ne sont pas complètement détachées de la nature des êtres, les êtres ne sont pas séparés des mots dont la fonction naturelle est de les signifier et les notions elles-mêmes ne restent pas en dehors de la nature des expressions et des êtres" (Simpl.,

³⁵ Voir notre article "Catégories et langage selon Simplicius. La question du *skopos* du traité aristotélicien des *Catégories*", dans I. Hadot (éd.), *Simplicius: sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du Colloque international "Simplicius". Paris, Fondation Hugot du Collège de France, 28 septembre-1^{er} octobre 1985*, De Gruyter, Berlin-New York 1987 (Peripatoi, 15), p. 61-90, en part. p. 83 sqq.

In Cat., p. 12.13-15 Kalbfleisch). Ce génitif absolu très long décrit une relation (qui, un peu plus loin, va être désignée par le mot ἀλληλογουχία, p. 13.11 Kalbfleisch), entre les trois pôles de la structure sémantique. Ces trois types de réalité étaient un antérieurement, et se sont distingués ultérieurement. Donc, trois éléments de la triade de la signification sont posés comme le résultat d'une διάκρισις qui maintient une connexion à partir d'une situation d'unité fondamentale. "L'intellect en effet", là nous allons reconnaître le *De Anima*, "étant les réalités elles-mêmes et l'intellection elle-même, possède à la fois les êtres et les notions des êtres qui sont en lui une seule et même réalité (ταυτόν), en vertu de l'union sans discrimination" – une expression néoplatonicienne typique – "et là-bas il n'y a point besoin du langage".

Dans l'intellect nous avons l'unité des νοήματα et des πράγματα, c'est-à-dire la réalisation de l'union aristotélicienne. Ensuite vient l'âme: "L'âme, lorsqu'elle se convertit vers l'intellect, possède les mêmes réalités sous un mode second (δευτέρως), à partir du moment où elle possède en elle des raisons qui sont non seulement cognitives mais aussi génératrices" (p. 12.19-21 Kalbfleisch), donc les λόγοι qui sont en l'âme sont non seulement des λόγοι γνωστικοί, c'est-à-dire des "notions cognitives" qui sont des images de la cognition de l'intellect, mais ils sont aussi des λόγοι producteurs des réalités mêmes de la nature. "En revanche, lorsqu'elle s'est détournée de l'intellect, et qu'elle a séparé des êtres les raisons qui sont en elle, et que, ainsi, elle a fait d'elles" – c'est-à-dire de ses raisons, de ses λόγοι – "des images qui remplacent les modèles, elle a introduit une distance entre l'intellection et les réalités. Et ce d'autant plus qu'elle s'est plus écartée de la ressemblance avec l'intellect, et désormais elle se contente de produire des notions qui sont simplement en accord avec les réalités (ἀγαπᾷ σύμφωνα τοῖς πράγμασιν προβάλλεσθαι τὰ νοήματα, *In Cat.*, p. 12.21-25 Kalbfleisch)". Il faut remarquer l'emploi du verbe προβάλλεσθαι (ligne 25), emploi que je dirais fréquent dans le lexique néoplatonicien à partir notamment de Jamblique. Ensuite un passage de coloration platonicienne, dans lequel on reconnaît évidemment le *Phèdre* et la *République*.

"Une fois tombée dans le devenir, et remplie d'oubli, elle a eu besoin de la vue, et elle a eu besoin de l'ouïe pour se ressouvenir" (*In Cat.*, p. 12.25-26 Kalbfleisch). Nous avons ici une interprétation très fine de la doctrine platonicienne de la réminiscence qui va être en quelque sorte réduite à une réminiscence dont l'élément déclencheur majeur est la parole pédagogique: ce qui déclenche la réminiscence, ce n'est plus, dans un choc amoureux, la vue d'un beau corps, mais c'est la vérité de la parole du professeur: "[...] elle a eu besoin de l'ouïe pour se ressouvenir" (ligne 26). Elle a besoin en effet de quelqu'un qui, ayant vu la vérité ("celui qui a vu la vérité", c'est le professeur de philosophie), met aussi en mouvement, par la parole proférée à partir de la notion qui est en lui, la notion qui jusque-là était refroidie, ou étouffée en cette âme. Nous avons ici une description très précise de la communication. Il y a dans l'âme de l'enseigné une notion étouffée ou refroidie, et la "notion" est presque comparée ici à un vivant qui a besoin d'air pour respirer. Dans l'âme du professeur qui a vu la vérité, et qui commence par concevoir le λόγος ἐνδιάθετος, vous avez une notion vivante et véridique. Par l'intermédiaire du λόγος προφορικός la notion, la vérité qui est dans l'âme du professeur, peut agir sur la notion qui est étouffée ou refroidie dans l'âme de son destinataire, de manière à déclencher en celui-ci une sorte de réactivation et de réminiscence. L'arrière-plan c'est l'idée selon laquelle l'acte d'enseignement est "le bien dans la catégorie de l'agir et du pâtre". Vous avez ici la description d'un couple agent-patient, et le vocabulaire de la mise en mouvement (κινεῖν), que nous avons ici, est structurellement homologue du couple ποιεῖν-πάσχειν. Ici il faut remarquer qu'un professeur comme Proclus est célébré comme "image parfaite du Bien" par son disciple Marinus,³⁶ c'est-à-dire

³⁶ Cf. Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds avec la collaboration de C. Luna, Les Belles Lettres, Paris 2001 (CUF), p. 32.

que dans la psychologie des néoplatoniciens il n’y avait absolument aucun doute qu’un professeur qui réalise sa fonction de professeur réalise véritablement “le bien dans les catégories de l’agir et du pâtir”, et nous avons ici la description de ce qui se produit.

Procédant des notions qui sont dans le maître (ce sont celles qui relèvent du λόγος ἐνδιάθετος), les notions qui sont dans le langage (là nous sommes au niveau du λόγος προφορικός) meurent elles aussi sans intermédiaire les notions de celui qui apprend, et elles les relie aux notions de celui qui enseigne, en se faisant médiations entre les unes et les autres. Les notions ainsi mises en mouvement de manière appropriée – donc il s’agit de notions innées qui se trouvent dans l’âme des enseignés, en quelque sorte “réveillées” ou “ranimées” – viennent s’ajuster aux réalités. Ici se produit tout un mouvement de conversion dont le point d’aboutissement s’exprimera à nouveau selon des termes qui sont directement inspirés par le *De Anima*. Ainsi se produit la connaissance des êtres, et le désir inné de l’âme pour le savoir est satisfait.

La dernière unité de ce texte porte sur le langage, et ceci nous intéresse plus encore dans la perspective du *De Anima*. “Le langage est la limite de l’activité de l’âme, et le propre des limites est de convertir vers les principes. C’est pourquoi le langage rassemble en une communauté de pensée (ὁμόνοια) les âmes qui se sont écartées de l’intellect et des êtres, et qui se sont distinguées les unes les autres; il les fait s’ajuster aux réalités (τοῖς πράγμασιν συναρμόζειν), il les fait remonter vers l’intellect et les prépare non seulement à vouloir être sans langage (ἄφώνους) [...]” (*In Cat.*, p. 13.7-9 Kalbfleisch) – autrement dit: la finalité de tout art d’enseignement, c’est le silence qui accompagne la restauration de l’identité de pensée et de ses objets, – “mais même à posséder des notions qui ne soient plus différentes des réalités” (*In Cat.*, p. 13.9 Kalbfleisch) – et là nous retrouvons Aristote.

Tout au long de ce texte nous avons remarqué l’emploi récurrent du terme προᾶγμα, qui est un écho du vocabulaire d’Aristote dans le *De Anima*. Ce mot s’est chargé dans le lexique néoplatonicien d’une signification très précise: les πράγματα sont les réalités intelligibles, les réalités au sens propre. C’est une signification éminemment platonicienne et néoplatonicienne, comme l’a montré Pierre Hadot: ces réalités intelligibles sont les Réalités qui ont la plénitude de l’existence, c’est à dire qui ont le statut d’οὐσίαι.

La conclusion de ce texte va nous renvoyer à la situation métaphysique qui est la nôtre lorsque nous communiquons scientifiquement et philosophiquement: “Ainsi donc l’âme a morcelé ce qui dans l’intellect est contenu de manière unifiée” (*In Cat.*, p. 13.10-11 Kalbfleisch). Ici le vocabulaire est très intéressant. Nous avons tout à l’heure l’emploi du mot πρόληψις (προλάμβανω): c’est un verbe assez fréquent pour désigner l’anticipation unitive de ce qui est sur le mode de l’ἄδιάκριτος ἔνωσις. Quant à l’adverbe formé sur le participe parfait “ἠνωμένως” (ligne 10), il nous renvoie aussi, dans le vocabulaire proclien et dans le vocabulaire des successeurs de Proclus, à un mode d’union qui apparaît avec le diacosme des intellects. Cette conclusion est techniquement très fine. “[...] non toutefois sans conserver dans la division même la connexion mutuelle de ce qui se trouve dans l’intellect” (*In Cat.*, p. 13.10 Kalbfleisch): l’ἀλληλουχία est la liaison maintenue entre les φωναί, les νοήματα, et les πράγματα dans le langage humain. Cette ἀλληλουχία est comme le dernier écho, la dernière trace dans le langage humain de l’union primordiale, ἀδιάκριτος ἔνωσις.

Je voulais simplement vous présenter ce document en insistant sur le fait que, au point de départ comme au point d’arrivée – au point de départ de la procession comme au point d’arrivée de la conversion – Simplicius atteste l’assomption profonde dans la noétique néoplatonicienne de la thèse du *De Anima* selon laquelle dans le cas des réalités immatérielles il y a identité de la science et de son objet.