

## Le platonisme : une philosophie de l'exil ?

Mauro Bonazzi

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/2583>

DOI : [10.4000/etudesplatoniciennes.2583](https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.2583)

ISSN : 2275-1785

### Éditeur

Société d'Études Platoniciennes

### Référence électronique

Mauro Bonazzi, « Le platonisme : une philosophie de l'exil ? », *Études platoniciennes* [En ligne], 17 | 2022, mis en ligne le 24 mars 2022, consulté le 10 juin 2022. URL : <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/2583> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.2583>

---



*Études Platoniciennes* est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

---

# Le platonisme : une philosophie de l'exil ?

Mauro Bonazzi

Utrecht Universiteit

---

**Résumé :** Peut-on comprendre le platonisme comme une philosophie de l'exil ? Cette contribution présente deux réponses possibles à cette question, en analysant la position des lecteurs anciens de Platon. Une première position est tenue par ceux qui, comme Plotin, vont jusqu'à nier la thèse de l'exil. Nous sommes notre intellect et notre intellect est toujours absorbé (même si nous n'en sommes pas conscients) dans la contemplation des intelligibles ; en cela, nous réalisons déjà notre vie la plus authentique dans cette vie-ci : il est donc inutile de parler d'exil. Une autre position est celle de Plutarque, qui part du constat que nous ne parvenons jamais en réalité à une connaissance complète des intelligibles. Puisque nous ne pouvons pas réaliser notre désir le plus authentique, nous nous trouvons en état d'exil. Mais cela ne doit pas conduire à la résignation : au contraire, la tâche du véritable philosophe sera de s'efforcer de rendre ce monde aussi proche que possible du monde idéal. Si la position de Plotin peut être comprise comme une célébration de la vie contemplative, celle de Plutarque nous rappelle l'importance de l'engagement pratique.

**Mots clés :** Platonisme, exil, Plotin, corps, intellect, *nous*

## I

Au-dessus des étangs, au-dessus des vallées,  
Des montagnes, des bois, des nuages, des mers.  
Par delà le soleil, par delà les éthers,  
Par delà les confins des sphères étoilées,

Mon esprit, tu te meus avec agilité  
[...]  
Envole-toi bien loin de ces miasmes morbides,  
Va te purifier dans l'air supérieur.  
(C. Baudelaire, *Élévation*)

Mon enfant, ma sœur,  
 Songe à la douceur  
 D'aller là-bas vivre ensemble !  
 [...]  
 Là tout n'est qu'ordre et beauté,  
 (C. Baudelaire, *L'invitation au voyage*)

- 1 Que l'on puisse rapprocher Baudelaire de Platon et du platonisme, c'est là une hypothèse certainement hasardeuse. Mais reste le fait que certains de ces vers décrivent de façon surprenante les perspectives et les convictions d'un platonicien. Si Syrianus, Hermias ou Proclus avaient lu *L'albatros*, ils auraient pu en offrir une interprétation paradigmatique, la présentant comme un manifeste du platonisme :

Souvent, pour s'amuser, les hommes d'équipage  
 Prennent des albatros, vastes oiseaux de mers,  
 Qui suivent, indolents compagnons de voyage,  
 Le navire glissant sur les gouffres amers.

À peine les ont-ils déposés sur les planches,  
 Que ces rois de l'azur, maladroits et honteux,  
 Laissent piteusement leurs grandes ailes blanches  
 Comme des avirons traîner à côté d'eux.

Ce voyageur ailé, comme il est gauche et veule !  
 Lui, naguère si beau, qu'il est comique et laid !  
 L'un agace son bec avec un brûle-gueule,  
 L'autre mime, en boitant, l'infirme qui volait !

Le Poète est semblable au prince des nuées  
 Qui hante la tempête et se rit de l'archer ;  
 Exilé sur le sol au milieu des huées,  
 Ses ailes de géant l'empêchent de marcher.  
 (C. Baudelaire, *L'albatros*)

- 2 Le monde comme mer ; l'opposition entre ce monde-ci et un monde idéal, éloigné ; le thème des ailes, et plus encore, la présentation de l'albatros comme incapable de s'adapter aux limites de ce monde, son caractère ridicule, sa gaucherie : autant d'images dont on trouve l'exact équivalent dans les dialogues de Platon et sur lesquelles les platoniciens antiques, au cours des siècles suivants, n'allaient cesser de s'interroger. Platon et tous les platoniciens allaient parler du monde sensible comme de quelque chose qui se dérobe et s'écoule, tout en fluidité ; l'opposition entre une réalité concrète et une véritable réalité idéale n'a pas besoin d'être relevée ; que nous soyons tous des êtres ailés est dit dans le *Phèdre* ; quant à la gaucherie et au ridicule du philosophe, il n'y a pas de pages plus belles que celles du *Gorgias* et du *Théétète*. Antiplatonicien comme peu d'autres, Baudelaire condense en images particulièrement puissantes le sens caché du platonisme : sa conscience de l'exil et son désir de fuite. Mais peut-on vraiment

dire que l'exil est la marque du platonisme ? Comme nous allons le voir, cela est une possibilité ; mais pas la seule.

- 3 Dans l'antiquité, les platoniciens de tout ordre et de toute espèce ont partagé au moins deux convictions. Platon fut dépositaire de la vérité, mais cette vérité est exposée de manière énigmatique dans ses textes : d'où la nécessité de l'interprétation et de l'exégèse comme une voie pour trouver une solution. Comme il arrive toujours en pareil cas, les réponses trouvées se sont révélées divergentes, souvent à la limite de l'incompatibilité réciproque. Mais si l'on considère dans leur ensemble les diverses positions prises par les platoniciens, dans l'Antiquité et au-delà, il en ressort qu'on peut distinguer deux tendances opposées parmi les platoniciens : l'une pourrait s'appeler « la négation de l'exil », l'autre la « résignation à l'exil »<sup>1</sup>. De l'une et de l'autre je voudrais souligner les aspects fondamentaux.

## II

- 4 Commençons par la « négation de l'exil », une position apparemment absurde, s'il est vrai que le platonisme est une philosophie de l'exil. Et pourtant il s'agit d'une thèse soutenue avec autorité par des philosophes importants, et qui allait continuer à jouir du plus grand crédit dans le cours des siècles. Pour la comprendre, il convient de revenir à deux points essentiels de la pensée platonicienne, à savoir que nous sommes notre âme<sup>2</sup>, et que notre âme est immortelle<sup>3</sup>. Mais qu'entend-on exactement quand on affirme que nous sommes notre âme ? « Âme » désigne une pluralité de fonctions, dont certaines servent à faire vivre et mouvoir un corps, tandis que d'autres concernent spécifiquement l'activité intellectuelle. Or, quel sens cela aurait-il de dire que nous sommes toutes les fonctions de l'âme une fois qu'on a nié que ce que nous sommes en propre ait quoi que ce soit à voir avec le corps ? La solution la plus raisonnable est celle selon laquelle ce qui s'oppose en propre au corps, ce que nous sommes vraiment, c'est la pensée, l'intellect.
- 5 Cette affirmation fut partagée dans ses grandes lignes par pratiquement tous les platoniciens. Mais c'est Plotin qui l'a développée dans toute sa radicalité. Dans la vulgate des commentateurs, Plotin apparaît comme celui qui a inauguré un nouveau mouvement appelé à dominer pendant des siècles l'histoire du

---

<sup>1</sup> Comme mon relecteur anonyme l'a remarqué, l'opposition est plus nuancée lorsqu'on considère les idées spécifiques des différents platoniciens, même ceux dont on parle dans cet article. C'est indubitablement vrai. Mais pour souci de clarté il vaut néanmoins la peine de garder l'opposition qui permet de surligner les deux tendances dominantes dans le platonisme grec, l'une en faveur de l'idéal contemplatif, l'autre en faveur d'un engagement pratique (et même politique). En rapport avec le problème de l'exil il y a encore une fois la *vexata quaestio* des genres de vie.

<sup>2</sup> Voir par exemple *Alc. I*, 129b-130e.

<sup>3</sup> *Phaed.* 77b-d, 80a-b, 106d-107b *et passim* ; *Phdr.* 245c-e ; *Rep.* 608c-611a.

platonisme. C'est en partie vrai, mais il n'est pas moins vrai que beaucoup des thèses fondamentales de son système ne furent pas reprises par ses successeurs. L'une de celles-ci, probablement la plus importante, est la thèse célèbre de l'âme non descendue, une thèse que Plotin s'est donné beaucoup de mal à présenter comme une simple explicitation de la lettre des dialogues :

Et s'il faut oser dire ce qui nous paraît juste contrairement à l'opinion des autres (*παρὰ δόξα τῶν ἄλλων*), il n'est pas vrai qu'aucune âme, pas même la nôtre, soit entièrement plongée dans le sensible ; il y a en elle quelque chose qui reste toujours dans l'intelligible (*ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ αἰεί*) (Plot. IV 8 [6], 8, 1-3 ; trad. E. Bréhier).

- 6 Au premier abord, la position de Plotin semble même banale : ne venons-nous pas de dire que, à parler en platonicien, nous sommes notre intellect ? Mais la thèse de Plotin est tout sauf banale, à condition de chercher à en comprendre le sens profond<sup>4</sup>. En réalité, Platon ne s'était pas contenté de dire que nous sommes notre âme/intellect ; il avait également exprimé la conviction que nous sommes immortels, éternels : « Toute âme est immortelle » (*Phèdre* 245c). Mais que signifie le fait que l'intellect est éternel ? Certainement pas qu'il continuera à penser pendant une durée infinie de temps, comme il pourrait le sembler si on entend l'éternité dans le sens de la durée. Ce genre de temporalité n'a aucun lien avec l'intellect, mais caractérise bien plutôt l'âme. L'acte de l'intellect, explique Plotin en reprenant Platon et surtout Aristote, est un acte intuitif, une prise immédiate de possession de l'objet, une identification avec l'objet pensé : il n'est pas le raisonnement qui me conduit à une conclusion, mais l'acte de compréhension immédiate<sup>5</sup>. Si on parle d'immortalité de l'intellect, il faudra donc en parler autrement, non pas selon un mode duratif, mais selon un mode intemporel. C'est en ce sens qu'il faut entendre l'éternité de la pensée et de l'intelligible : cela n'a pas de sens de dire que le trois est trois aujourd'hui, l'était hier et le sera demain, dans mille ans et il y a mille ans ; le trois est éternel d'une manière différente, intemporelle. À plus forte raison cela vaut-il pour les réalités intelligibles, les Idées, qui fondent le système du platonisme : quand l'intellect comprend, participe de ces idées éternelles (IV, 4 [28], 2, 22-32 ; V, 3 [49], 8, 37-57 ; VI, 7 [38], 35, 4-6), il participe de leur éternité intemporelle ; et c'est en ce sens que nous sommes immortels :

Examinez-la [*sc.* l'âme] donc en lui enlevant ce qui n'est pas elle-même, ou plutôt enlevez vos taches, et examinez-vous vous-mêmes, et vous aurez foi en votre immortalité, lorsque vous vous verrez dans une région intelligible et pure. Vous verrez une intelligence qui voit non pas les choses sensibles et mortelles, mais qui conçoit l'éternel

<sup>4</sup> Voir entre autres C. D'Ancona *et alii*, *Plotino: la discesa dell'anima nei corpi; Plotiniana Arabica*, Padova, Il Poligrafo, 2003, p. 61-65; R. Chiaradonna, « Plotino: il «noi» e il nous », in G. Aubry - F. Ildefonse (éds.), *Le moi et l'interiorité*, Paris, Vrin, 2006, p. 277-293.

<sup>5</sup> Cf. R. Chiaradonna, *Plotino*, Roma, Carocci editore, 2009, p. 97-111.

par ce qu'elle a d'éternel ; elle voit tout dans l'intelligible, étant elle-même devenue un monde intelligible et lumineux, [...] si bien que souvent vous croirez que le vers suivant est très bien dit : « Salut à vous, je suis un Dieu immortel » (Emp. *ap.* D.L. VIII, 62) (IV, 7, [2], 10, 30-39 ; trad. Bréhier ; cf. aussi III, 7 [45], 5-7).

- 7 On ne peut nier l'attrait de cette thèse, mais pas moins son caractère paradoxal. De fait, ce qu'elle affirme est que maintenant (bien qu'à proprement parler, cet adverbe de temps n'ait pas grand sens), je suis la pensée, et cette pensée que je suis est intemporellement éternelle. En d'autres termes, ce à quoi nous invite Plotin est un renversement radical de notre point de vue sur les choses et sur nous-mêmes : nous ne sommes pas ce que nous croyons être, des êtres temporellement déterminés qui vivent en un lieu et en un temps. Des êtres en exil, en somme. Mais l'exil est seulement mental, il est le fruit d'une évaluation erronée, parce que nous sommes autre chose, comme l'Héraclès homérique, dont l'ombre gît dans l'Hadès tandis que le vrai est sur l'Olympe occupé à banqueter avec les dieux (IV, 3 [27], 27). En somme il ne s'agit pas de fuir, il s'agit de changer notre regard, sur nous-mêmes et sur ce qui nous entoure<sup>6</sup>:

Enfuyons-nous donc dans notre chère patrie (*Il.* II, 140), voilà le vrai conseil qu'on pourrait nous donner. Mais qu'est cette fuite ? Comment remonter ? Comme Ulysse, qui échappa, dit-on (*Od.* IX, 29 ; X, 375 et 483), à Circé la magicienne et à Calypso, c'est-à-dire qui ne consentit pas à rester près d'elles, malgré les plaisirs des yeux et toutes les beautés sensibles qu'il y trouvait. Notre patrie est le lieu d'où nous venons, et notre père est là-bas. Que sont donc ce voyage et cette fuite ? Ce n'est pas avec nos pieds qu'il faut l'accomplir ; car nos pas nous portent toujours d'une terre à une autre ; il ne faut pas non plus préparer un attelage ni quelque navire, mais il faut cesser de regarder et, fermant les yeux, échanger cette manière de voir pour une autre, et réveiller cette faculté que tout le monde possède, mais dont peu font usage (I, 6 [6], 8, 16-27, trad. Robin).

- 8 Voilà ce dont il faut être conscient pour trouver la félicité et la satisfaction que, du fait de notre ignorance, nous demandons à une autre dimension (qui à proprement parler n'existe pas) :

Mais l'homme heureux est celui qui, désormais, est en acte cette vie elle-même [*sc.* la vie de l'intellect], celui qui est passé en elle jusqu'à s'identifier avec elle (I, 4 [46], 4, 12-15, trad. Bréhier).

---

<sup>6</sup> Voir les remarques de W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, Milano, Vita e pensiero, 1991, p. 34-40. Plotin, donc, utilise d'une façon provocatrice, non seulement le thème de l'exil, mais aussi celui de la fuite, comme l'a bien montré C. Tresnie, *La fuite du monde dans la philosophie de Plotin*, Bruxelles-Paris, Ousia, 2019.

- 9 La position de Plotin, pour qui se préoccupe de sa propre temporalité et de sa mortalité, est au fond consolante<sup>7</sup>. Mais moins qu'il ne pourrait sembler, parce que, en même temps que l'âme et le corps, le concept de soi risque d'être mis en cause : dans cette pensée intuitive qui s'identifie avec son objet, que reste-t-il de l'individualité ? Cela a été un problème pour Plotin, comme déjà avant lui pour Platon<sup>8</sup>.
- 10 En tout cas, ce qu'il m'importe d'observer, c'est que Plotin ne fut pas le seul à soutenir cette thèse. Elle apparaît aussi par exemple dans certaines pages hyperplatoniciennes d'un texte parmi les plus antiplatoniciens de l'antiquité, l'*Éthique à Nicomaque*. Je me réfère en particulier aux exhortations énigmatiques qui concluent le chapitre 7 du livre X, où est célébré le triomphe de la contemplation :

Mais il ne faut pas suivre le conseil de ceux qui nous exhortent à ne nourrir, hommes, que des ambitions d'hommes, mortels, des ambitions de mortel. Il faut au contraire, autant qu'il est possible, se conduire en Immortel (*ἀθανατίζειν*) et tout faire pour vivre de la vie de ce qu'il y a en nous de plus haut. Car, même si ce quelque chose n'est en masse que bien peu, en puissance et en prix, c'est de beaucoup que sur tout le reste il l'emporte ! Mais ne doit-on pas encore avouer que ce quelque chose, c'est nous-mêmes, s'il est vrai que c'est ce qu'il y a en nous de principal et de meilleur ? Quelle absurdité ce serait donc de ne pas vouloir vivre notre vie à nous, mais celle d'un autre ! La remarque que nous avons déjà faite plus haut trouve ici aussi à s'appliquer : car ce qui est le propre de chacun, c'est cela qui par nature est pour lui ce qu'il y a de plus haut et de plus plaisant ; et par conséquent pour l'homme, c'est la vie selon l'intellect s'il est vrai que c'est cela qui est, par excellence, l'homme. C'est donc bien cette vie qui est la plus heureuse (*EN X, 7, 1177b31-1178a7* ; trad. Gauthier-Jolif).

- 11 Aristote vient de célébrer la contemplation comme condition nécessaire au bonheur de l'homme, entendu dans le sens de réalisation de sa nature propre ; et il

---

<sup>7</sup> Cf. I, 4 [46] 4, 23-26 avec A. Linguiti, « Plotino sulla felicità dell'anima non discesa », dans A. Brancacci (éd.), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, Napoli, Bibliopolis, 2001, p. 223.

<sup>8</sup> Sur Platon, cf. *Alc.* 133b-c avec V. Tsouna, « Socrate et la connaissance de soi : quelques interprétations », *Philosophie antique* 1, 2001, p. 37-64. Sur Plotin, voire par exemple R. Chiaradonna, « Plotino: il «noi» e il nous », p. 290-293 et *Id.*, *Plotino*, p. 104-105 ; C. D'Ancona, « 'To bring back the Divine in us to the Divine in All'. *Vita Plotini* 2, 26-27 once again », in T. Kobush - M. Erler (éds.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, München, De Gruyter, 2002, p. 517-565 ; cf. en outre P. Kalligas, « Forms of Individuals in Plotinus : A Re-Examination », *Phronesis* 42, 1997, p. 206-227 ; F. Ferrari, « La collocazione dell'anima e la questione dell'esistenza di idee di individui in Plotino », *Rivista di storia della filosofia* 53, 1998, p. 629-653 ; A. Linguiti, « Plotino sulla felicità dell'anima non discesa », p. 216-218.

a aussi affirmé que cette contemplation est l'affaire de l'intellect. Qu'entend Aristote par « *theoria* » ? Quel rapport la *theoria* entretient-elle avec l'intellect ? Et surtout quel rapport ont *theoria* et intellect avec *ἀθανατίζειν* ? Que signifie le fait que l'homme doit se découvrir dans son immortalité ? Les interprétations abondent, et nombreux sont ceux qui ont cherché à minimiser la portée du passage. Mais rien n'empêche une lecture qui aille dans le sens de ce qu'on a trouvé chez Plotin, si seulement on concède que la vraie *theoria* est celle qui a pour objet les causes divines et donc Dieu : c'est en s'identifiant à Dieu (qui est par ailleurs pensée, cf. *Metaph.* Λ) qu'on se découvre immortel. Une interprétation radicale, sans doute, qui pouvait toutefois trouver appui dans d'autres pages célèbres d'Aristote, les chapitres 4 et 5 du livre III du *De anima*. Au fond, on pourrait considérer que Plotin a éclairci ce qui, chez Aristote, l'Aristote platonicien de *EN* X, 7, demeurait potentiellement implicite<sup>9</sup>. On comprend ainsi le sens profond de l'activité contemplative : un bonheur mental, pour reprendre l'expression de Maria Corti<sup>10</sup>, qui nous révèle l'inexistence de l'exil.

- 12 Cette idée peut sembler folle, mais elle est certainement fascinante et n'allait pas cesser de stimuler la réflexion des philosophes au cours des siècles. On peut penser par exemple à des interprétations du *nous* aristotélicien comme celles d'Averroès et de l'averroïsme latin, pour lesquelles même Dante ressentit une certaine fascination. Selon une proposition suggestive de Maria Corti reprise par Ruedi Imbach, l'affirmation selon laquelle la vertu contemplative peut assurer au philosophe la béatitude que la tradition scolastique réserve aux bienheureux du paradis, constitue une autre version de la même position, dont il reste mémoire dans les ambitions (vaines) de deux personnages de *l'Inferno*, Cavalcanti et Ulysse<sup>11</sup>. La célèbre thèse de l'unité de l'intellect chez Averroès reformule le même problème de l'identité dont il a déjà été fait mention en relation avec Plotin<sup>12</sup>. Pour ne rien dire de Spinoza, soit celui qui devait théoriser de la manière la plus complète la possibilité de redécouvrir notre immortalité grâce à une identification intellectuelle avec Dieu qui nous donnera la béatitude dès cette vie-ci<sup>13</sup>. Spinoza

<sup>9</sup> Cf. P.L. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1982, p. 277.

<sup>10</sup> M. Corti, *La felicità mentale : nuove prospettive su Cavalcanti e Dante*, Torino, Einaudi, 1983.

<sup>11</sup> Outre M. Corti, cf. également R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg, Editions universitaires, 1996, p. 215-245, en part. 235. Un utile recueil des textes se trouve in R. Imbach, I. Fouche (éds.), *Thomas d'Aquin, Boèce de Dacie, Sur le bonheur*, Paris, Vrin, 2005.

<sup>12</sup> Cf. par exemple M. Campanini, *Averroè*, Bologna, Il Mulino, 2007, p. 96-107, en part. p. 104.

<sup>13</sup> Cf. par exemple E. Scribano, *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 157-163 ; *Id.*, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 280-287 ; D. Garret, « Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal », in O. Koistinen (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 284-302.

connaissait très peu Plotin et ne semble pas avoir apprécié Platon et Aristote. Mais l'ambition est la même : assurément, la tradition de la « négation de l'exil » n'a pas manqué de soutiens parmi les philosophes.

### III

- 13 En un célèbre passage du *Gorgias*, Calliclès reconnaît que Socrate raisonne de façon impeccable, mais il se dit incapable de lui donner raison<sup>14</sup>. Nombreux sont ceux qui, prêtant l'oreille aux raisonnements de Plotin, pourraient se trouver dans la même situation que Calliclès. Et parmi ceux-ci pourraient se compter divers platoniciens, d'entre lesquels se distingue la figure de Plutarque de Chéronée. Opposer cet écrivain à des géants de la pensée comme Plotin, ou Aristote ou Spinoza est une tâche sans doute ingrate. Mais Plutarque connaissait Platon tout aussi bien que Plotin, et avait lui aussi quelques raisons à faire valoir. En fait, ce qui est mis en cause n'est pas le modèle anthropologique qui célèbre l'importance de l'intellect, mais les potentialités supposées de cet intellect humain. Le problème n'est pas anthropologique, mais épistémologique : et un appui dans les dialogues platoniciens ne manquait pas.
- 14 Si on parcourt les œuvres de Plutarque, il est facile de repérer les affinités et les divergences avec le modèle « plotinien » dont on a discuté jusqu'ici. Plutarque aussi était un partisan convaincu du dualisme sensible/intelligible, et ne distinguait pas moins vigoureusement âme et corps pour souligner ensuite l'importance du *nous*<sup>15</sup>. La différence est donc ailleurs, et plus précisément dans la conviction qu'il n'est pas donné à l'intellect humain de pouvoir connaître pleinement les réalités intelligibles et divines.

Mais Osiris séjourne bien loin de la terre, inaltérable, incorruptible, inaccessible à l'impureté de tout être corruptible et mortel ; ici-bas, l'âme humaine, prisonnière du corps et de ses affections, ne peut avoir aucun commerce avec le dieu, sinon dans la mesure où, par la philosophie, l'intellection lui permet de l'entrevoir comme dans un rêve. Mais après la délivrance, une fois que ces âmes ont émigré dans le séjour immatériel, invisible, inaffectible et saint, alors ce dieu est bien leur guide et leur roi, et elles sont suspendues à lui, dans la contemplation et le désir à jamais inassouvis d'une beauté ineffable et inexprimable pour l'homme (*De Iside*, 382F-383A ; trad. C. Froidefond).

- 15 Dans un langage évoquant les dialogues platoniciens, la distinction entre notre condition incarnée et celle de l'âme enfin libre, souligne clairement les limites de la connaissance humaine, qui peut atteindre les principes ultimes seulement

---

<sup>14</sup> *Gorg.* 513b.

<sup>15</sup> Cf. par exemple *De genio* 591D ; *De virt. mor.* 441D ; *De facie* 943A, avec J. Dillon, *The Middle Platonists*, London, Bristol Classical Press, 1996<sup>2</sup>, p. 211-214.

« comme dans un rêve »<sup>16</sup>. Mais ce qui est remarquable, c'est que la même tension refait surface ailleurs dans les témoignages dont nous disposons. Plutarque est, tout au plus, plus sensible au problème, mais il ne se distingue pas des autres Platoniciens ; il exposait plutôt avec clarté une thèse partagée par la grande majorité des platoniciens. Que les Idées ne soient pas connaissables est affirmé expressément par des platoniciens par ailleurs aussi différents que peuvent l'être Alcinoos, Porphyre ou Proclus. Du reste, n'est-ce pas Platon qui avait reconnu que dans notre condition mortelle les idées ne sont pas pleinement connaissables ?

Tant que nous aurons le corps et qu'un mal de cette sorte restera mêlé à la pâte de notre âme, il est impossible que nous possédions jamais en suffisance ce à quoi nous aspirons ; et, nous l'affirmons, ce à quoi nous aspirons, c'est le vrai (Plat. *Phaed.* 66b ; trad. Dixsaut).

- 16 Autrement dit, Plutarque et les autres platoniciens cités devaient reconnaître que l'image de l'exil est l'unique description réaliste de notre condition mortelle : tant que nous serons des âmes incarnées, tant que nous serons en somme un composé, il nous est impossible de rejoindre pleinement le monde dont nous nous sentons provenir ; il nous incombe nécessairement de rester dans le monde du composé, que nous ne ressentons pas pleinement nôtre. Également dans ce cas ne manquaient pas les confirmations tirées des dialogues. À propos du mythe de la caverne, au cours des dernières années les commentateurs ont entretenu un vif débat pour savoir s'il est juste ou non que le philosophe retourne dans la caverne ou reste au dehors d'elle. Mais peut-être faudrait-il observer que, sinon métaphoriquement, de cette caverne personne n'est jamais vraiment sorti. Il faut se résigner à notre condition d'exil.
- 17 Se résigner, du reste, ne signifie pas désespérer. Le désespoir pourrait être le sentiment de qui, comme Arcésilas, avait transformé « le théâtre d'ombres de la *République* en un lieu de ténèbres absolues »<sup>17</sup>. « Quand la terre est changée en un cachot humide ... » (*Spleen*) : sur ce point Arcésilas est vraiment proche de Baudelaire. Mais il en va autrement de Plutarque et de tant d'autres platoniciens, qui dans le monde sensible retrouvent des traces certaines de leur origine divine. Ce qui ouvre à de nouvelles possibilités : il ne s'agit plus seulement d'aspirer à la

---

<sup>16</sup> Cf. C. Schoppe, *Plutarch's Interpretation der Ideenlehre Platons*, Münster, Lit, 1994, p. 237-269 (p. 259-266 sur le *De Iside*), avec les remarques de F. Ferrari, « La teoria delle idee in Plutarco », *Elenchos* 17 1996, p. 121-142 : « Schoppe può così concludere il suo studio sottolineando la presenza anche in Plutarco di un aspetto tensionale e problematico [...]. Si tratta di un motivo, quello della non definitività del sapere umano, certamente collegato alla concezione platonica del carattere tensionale e non chiuso della filosofia e della figura del filosofo (*Phaedr.* 278D3-7), motivo che infatti ritorna in Plutarco personificato proprio da Iside (p. 263), ma che forse non è estraneo allo scetticismo, in particolare al tema dell'εὐλάβεια πρὸς τὸ θεῖον (*De sera numinis vindicta*, 549E-F) » (p. 142).

<sup>17</sup> C. Lévy, « La Nouvelle Académie a-t-elle été antiplatonicienne ? », dans M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon* 1, Paris, Vrin, 1995, p. 146 à propos de Cic. *Luc.* 45: *omnia latere censebat in occulto neque esse quicquam quod cerni aut intellegi posset.*

fuite, comme si ce monde était le monde du mal dont devaient parler les gnostiques. Au contraire s'ouvre une autre option, qui consiste en la tentative de donner force et visibilité aux aspects divins qui donnent au monde ordre et beauté. C'est en cela que consiste la fin (*telos*) de l'homme, pour employer la terminologie du temps : si tous les platoniciens s'accordaient à reconnaître que la fin était l'assimilation à Dieu, Plutarque compte parmi les rares à observer que cette assimilation ne signifie pas seulement l'activité contemplative, mais aussi, et nécessairement, un engagement pratique.

- 18 Dans la mesure où elle exclut l'identification (autrement dit le modèle plotinien), l'assimilation signifie bien entendu, d'un point de vue platonicien, imitation, et l'imitation se réalise en reproduisant en nous et dans la réalité qui nous entoure l'ordre et l'harmonie que Dieu produit dans l'univers. S'assimiler veut dire être vertueux, et être vertueux ne consiste pas en une simple disposition intérieure mais doit se concrétiser en une action qui seule pourra permettre aux hommes de vivre une vie heureuse (heureuse pour autant que cela peut être donné aux hommes) :

Et cependant on pense que la divinité, à laquelle ils sont si désireux de s'assimiler et de ressembler, possède trois attributs distinctifs : l'incorruptibilité, la puissance et la vertu, dont la vertu est le plus auguste et le plus divin ; en effet, [...] rien ne participe à la justice et à l'équité en dehors de l'être qui est divin par l'intelligence et la raison. [...] quant à la vertu, le seul des biens divins qui dépende de nous, ils [les hommes] la placent au dernier rang, bien à tort, puisque c'est la justice qui rend divine la vie passée au sein du pouvoir, d'une grande fortune et de la souveraineté, tandis que l'injustice la rend bestiale (*Vit. Arist.* 6.3-4 ; trad. Flacelière - Chambry).

Envisagez donc ce premier point : pour Platon, Dieu s'est placé au centre de tout comme un modèle de toute perfection et il accorde la vertu humaine, qui est en quelque sorte une assimilation à lui-même, aux êtres capables de « suivre Dieu » (*κατὰ Πλάτωνα πάντων καλών ὁ θεὸς ἑαυτὸν ἐν μέσῳ παράδειγμα θέμενος τὴν ἀνθρωπίνην ἀρετὴν, ἐξομοίωσιν οὖσαν ἀμωσγέπως πρὸς αὐτόν, ἐνδίδωσιν τοῖς ἔπεισθαι θεῷ δυναμένοις*). En effet, l'univers qui était par nature anarchique, a trouvé le principe de sa métamorphose en monde organisé dans une ressemblance, une participation à la vertu idéale qui appartient à la divinité. Ce même philosophe affirme aussi que la nature nous a accordé la vue afin que notre âme, par la contemplation émerveillée des astres qui cheminent dans le ciel, s'accoutume à goûter et à chercher l'ordre et l'harmonie, à prendre en horreur le déséquilibre et les égarements des passions, à éviter l'à-peu-près et le bon plaisir, source de tout mal et de toute discordance. Il n'est pas de plus grand profit que l'homme reçoive naturellement de Dieu que l'acquisition de la vertu par l'imitation passionnée des perfections qu'il possède » (*οὐ γὰρ ὁ τι μείζον ἀνθρώπος ἀπολαύειν θεοῦ πέφυκεν ἢ τὸ μιμήσει καὶ διώξει τῶν ἐν ἐκείνῳ καλῶν καὶ ἀγαθῶν εἰς ἀρετὴν καθίστασθαι*; *De sera* 550d-f ; trad. Klaerr - Vernière).

(cf. aussi *Ad princ. in.* 780e: εἰς ὁμοιότητα θεῶν δι' ἀρετῆς)

La divinité se courrouce contre ceux qui copient ses tonnerres, ses foudres, les rayons qu'elle lance. Mais pour ceux qui cherchent à imiter sa vertu, à se modeler (ἀφομοιοῦντας) sur sa perfection et son amour des hommes, elle y prend plaisir, elle les élève et leur fait part de son équité, de sa justice, de sa vérité, de sa douceur (*Ad princ. ind.* 781a ; trad. Cuvigny).

Mais le prince bien instruit et sage trouve en lui-même la voix qui lui donne constamment de tels avis. Polémon définissait l'amour comme un « ministre que les dieux chargent du soin et de la conservation des jeunes gens ». On pourrait dire avec plus de raison que les princes sont des ministres chargés par la divinité du soin et de la conservation des hommes (*Ad princ. ind.* 780d ; trad. Cuvigny).

Dion [...] l'exhortait à se tourner vers l'étude et à prier instamment le prince des philosophes de venir en Sicile ; quand il y serait venu, Denys se remettrait entre ses mains pour régler son caractère sur les principes de la vertu et le rendre semblable au plus divin et au plus beau modèle des êtres, à celui qui dirige l'univers docile et le fait sortir du chaos pour devenir un monde en ordre ; il procurerait ainsi un grand bonheur aussi aux citoyens (ὅπως διακοσμηθεῖς τὸ ἦθος εἰς ἀρετῆς λόγον, καὶ πρὸς τὸ θεϊότατον ἀφομοιωθεῖς παράδειγμα τῶν ὄντων καὶ κάλλιστον; ᾧ τὸ πᾶν ἡγουμένῳ πειθόμενον ἐξ ἀκοσμίας κόσμος ἐστὶ; πολλὴν μὲν εὐδαιμονίαν ἑαυτῷ μηχανήσεται; πολλὴν δὲ τοῖς πολίταις), car tout ce qu'ils accordent aujourd'hui dans leur découragement aux exigences du pouvoir, Denys l'obtiendrait alors de leur bonne volonté par la sagesse et la justice d'une autorité toute paternelle, et de tyran il deviendrait roi (*Vit. Dion.* 10, 1-3 ; trad. Flacelière - Chambry).

De même que le soleil, la superbe image de lui-même qu'il a placé dans le ciel, semble être son reflet à ceux qui sont capables de le reconnaître dans ce miroir, de même le flambeau de bonne justice qu'il a placé dans les cités est comme une image de sa raison, dont les mortels heureux et sages prennent l'idée dans la philosophie pour se conformer au plus beau des modèles. Et cette disposition de l'âme, il n'est que la raison implantée par la philosophie qui puisse la créer (*Ad princ. ind.* 78781f-782a ; trad. Cuvigny).

- 19 Il est important de souligner que Plutarque, avec cette proposition, se révèle un bon lecteur de Platon. Quand il est question du thème de l'*homoiosis*, tout le monde pense à des passages comme celui du *Théétète* 176, où Platon invite à fuir les maux de ce monde. Mais peu font attention à la manière dont on doit fuir :

Il faut essayer de fuir d'ici là-bas le plus vite possible. Et la fuite c'est de se rendre semblable à un dieu selon ce qu'on peut ; se rendre semblable à un dieu, c'est devenir juste et pieux, avec le concours de l'intelligence (Plat. *Tht.* 176a ; trad. Narcy).

- 20 Que signifie « devenir juste et pieux », sinon ce qu'entend Plutarque ? Encore plus explicite en ce sens un passage de la *République*, où est décrit le vrai philosophe :

Celui-là, en effet, mon cher Adimante, qui garde l'esprit réellement tourné vers les êtres qui sont n'a pas vraiment le loisir d'abaisser le regard vers les affaires des hommes, ni de se remplir d'envie et de malveillance en combattant contre eux. Bien au contraire, en regardant et en contemplant ces êtres bien ordonnés et éternellement disposés selon cet ordre, ces êtres qui ne commettent pas davantage l'injustice qu'ils ne la subissent les uns des autres et qui subsistent dans cette harmonie ordonnée selon la raison, <les philosophes> les imitent et cherchent le plus possible à leur ressembler (Plat. *Resp.* 500b-c ; trad. Leroux).

- 21 Sans aucun doute, Plutarque a su saisir un aspect important de la pensée platonicienne, qui ne consiste pas en la simple défense de la vie active, par opposition à la vie contemplative. Cette opposition fonctionne bien sûr dans le cas d'Aristote qui distinguait savoir théorique et savoir pratique. Plutarque en revanche, faisant preuve d'une bonne compréhension de Platon, ou au moins de certains passages de Platon, se range du côté d'une vraie vie philosophique, c'est-à-dire une vie qui associe contemplation et action : une vie qui fasse de la contemplation la base de l'action.
- 22 Parvenus à ce point, si nous revenons à la considération du thème de l'exil, il peut être observé que nous risquons de nouveau de nous trouver confrontés à un paradoxe : dans la mesure où il nous invite à faire de notre monde un monde aussi ordonné et harmonieux que possible, Plutarque semble nier notre condition d'exil – non moins que Plotin, même si c'est pour des raisons contraires : non parce que nous sommes en réalité ailleurs, mais parce que de ce monde il peut en réalité être fait une vraie patrie. En fait, que ce soit là un risque implicite du platonisme politique est la conviction, et la crainte, de nombreux philosophes, depuis Aristote jusqu'à Popper, quand celui-ci faisait de Platon le mauvais maître du totalitarisme, c'est-à-dire celui qui nourrissait la prétention de pouvoir construire une société parfaite dans un monde imparfait.
- 23 Mais Plutarque, et pas seulement lui bien évidemment, nous aide à comprendre que la situation est plus nuancée : il serait incorrect d'attribuer une telle thèse au platonisme, car la reconnaissance de l'impossibilité de tout savoir et de tout contrôler est une aussi une de ses dimensions constitutives. Plutarque devient intéressant quand, loin des proclamations d'assimilation à dieu, il s'interroge avec réalisme sur les possibilités de cette assimilation et en constate les limites, comme on peut le déduire par exemple de la réflexion sur Épaminondas dans le *De genio Socratis* (et le même genre de considération pourrait valoir dans le cas de Dion dans la *Vie* qui lui est consacrée).
- 24 Les commentateurs ont depuis longtemps observé l'importance de la figure d'Épaminondas dans l'économie du traité de Plutarque, sans toutefois résoudre

toutes les difficultés<sup>18</sup>. Épaminondas y apparaît comme le véritable héritier de Platon : comme une figure démonique qui cherche à opérer une médiation entre le plan de la réalité divine et le monde turbulent où s'agitent les hommes. Mais concrètement, dans le bouleversement de la guerre civile, sa tentative est condamnée à l'échec (576F), tout comme y était promise la tentative du philosophe de la caverne : le temps démonique de la philosophie ne réussit pas toujours à agir sur le temps de l'histoire ; le sensible s'oppose à l'intelligible<sup>19</sup>. Ce monde-ci est celui de la philosophie, mais c'est le lieu de son exil, dans lequel l'engagement pratique ne réussira jamais à l'emporter sur la résistance de l'empirique, de la matière, des passions. Et au platonicien il ne restera plus qu'à osciller entre la vertu et la nostalgie : ni tout à fait à son aise dans le temps ni capable de saisir l'éternité, ne se sentant pas chez soi en ce monde, sans être non plus capable de l'abandonner, le platonicien continuera certes à agir, mais son sentiment le plus profond sera celui de l'attente – attente de pouvoir prendre à nouveau son vol vers la vraie patrie, comme l'albatros de Baudelaire. Et en cela, finalement, le philosophe platonicien de Plutarque se retrouve d'accord avec le platonicien de Plotin : dans l'idée que la vie, comme l'affirme le titre d'un livre de Milan Kundera, est ailleurs. On peut discuter de tout, mais non de cela<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Je me permets de renvoyer à M. Bonazzi, « *Theoria and Praxis : On Plutarch's Platonism* », in T. Bénatouil - M. Bonazzi (eds.), *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leiden, Brill, 2012, p. 155-161 et « *Daemons in the Cave. Plutarch on Plato and the Limits of Politics* », *Mnemosyne* 73, 2020, p. 63-86, avec références bibliographiques.

<sup>19</sup> Cf. par exemple F. Brenk, « *Time as a structure in Plutarch's The Daimonion of Sokrates* », in L. van der Stokt (ed.), *Plutarchea Lovaniensia. A Miscellany of Essays on Plutarch*, Leuven, Peeters, 1996, p. 29-51 et *Id.*, « *Social and Unsocial Memory : the Liberation of Thebes in Plutarch's the Daimonion of Sokrates* », in F. Brenk, *With Unperfumed Voice. Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion and Philosophy and in the New Testament Background*, Stuttgart, F. Steiner, 2007, p. 67-83.

<sup>20</sup> Une première version de ce texte a été présentée à Paris, au colloque sur *Le regard de l'exilé* (avril 2013); une seconde version successivement à Lyon, le 4-5 octobre 2019, au colloque *Le retour de l'âme. Exil et retour de la tradition platonicienne imperial*. Je remercie François Prost pour la traduction.

## Bibliographie

- BEIERWALTES W., *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Milano, Vita e pensiero, 1991.
- BONAZZI M., « *Theoria and Praxis : On Plutarch's Platonism* », in T. Bénatouïl - M. Bonazzi (eds.), *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leiden, Brill, 2012, p. 139-161.
- BONAZZI M., « Daemons in the Cave. Plutarch on Plato and the Limits of Politics », *Mnemosyne* 73, 2020, p. 63-86.
- BRENK F., « Time as a structure in Plutarch's *The Daimonion of Sokrates* », in L. van der Stokt (ed.), *Plutarchea Lovaniensia. A Miscellany of Essays on Plutarch*, Leuven, Peeters, 1996, p. 29-51.
- BRENK F., « Social and Unsocial Memory: the Liberation of Thebes in Plutarch's the Daimonion of Sokrates », in F. Brenk, *With Unperfumed Voice. Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion and Philosophy and in the New Testament Background*, Stuttgart, F. Steiner, 2007, p. 67-83.
- CAMPANINI M., *Averroè*, Bologna, Il Mulino, 2007.
- CHIARADONNA R., « Plotino: il «noi» e il *nous* », in G. Aubry - F. Ildefonse (éds.), *Le moi et l'intériorité*, Paris, Vrin, 2006, p. 277-293.
- CHIARADONNA R., *Plotino*, Roma, Carroci editore, 2009
- CORTI M., *La felicità mentale : nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, Einaudi, 1983
- D'ANCONA C. *et alii*, *Plotino: la discesa dell'anima nei corpi ; Plotiniana Arabica*, Padova, Il Poligrafo, 2003
- D'ANCONA C., « 'To bring back the Divine in us to the Divine in All'. *Vita Plotini* 2, 26-27 once again », in T. Kobush - M. Erler (éds.), *Metaphysik un Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, München, De Gruyter, 2002, p. 517-565.
- DILLON J., *The Middle Platonists*, London, Bristol Classical Press, 1996<sup>2</sup>.
- DONINI P.L., *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1982.
- FERRARI F., « La collocazione dell'anima e la questione dell'esistenza di idee di individui in Plotino », *Rivista di storia della filosofia* 53, 1998, p. 629-653.
- FERRARI F., « La teoria delle idee in Plutarco », *Elenchos* 17, 1996, p. 121-142.
- GARRET D., « Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal », in O. Koistinen (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 284-302.
- IMBACH R., *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1996.
- IMBACH R., FOUCHÉ I. (éds.), *Thomas d'Aquin, Boèce de Dacie, Sur le bonheur*, Paris, Vrin, 2005.

- KALLIGAS P., « Forms of Individuals in Plotinus : A Re-Examination », *Phronesis* 42, 1997, p. 206-227.
- LÉVY C., « La Nouvelle Académie a-t-elle été antiplatonicienne ? », in M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon* 1, Paris, Vrin, 1995, p. 139-156.
- LINGUITI A., « Plotino sulla felicità dell'anima non discesa », in A. Brancacci (éd.), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, Napoli, Bibliopolis, 2001, p. 213-236.
- SCHOPPE C., *Plutarchs Interpretation der Ideenlehre Platons*, Münster, Lit, 1994.
- SCRIBANO E., *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- SCRIBANO E., *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 2008.
- TSOUNA V., « Socrate et la connaissance de soi : quelques interprétations », *Philosophie antique* 1, 2001, p. 37-64.