

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 65 (2018)

**Heft:** 1

**Artikel:** Analogies des personnages dans les commentaires de Proclus

**Autor:** D'Andrès, Nicolas

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-825850>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 05.05.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

NICOLAS D'ANDRÈS

## Analgies des personnages dans les commentaires de Proclus

Le but de cette étude est d'examiner l'interprétation des personnages des dialogues de Platon par Proclus, à Athènes, au V<sup>e</sup> siècle après J.-C<sup>1</sup>. On a souvent observé que le néoplatonicien proposerait, dans certains de ses commentaires, une lecture *symbolique* ou *allégorique* des personnages des dialogues. Ce type d'interprétation évoque immanquablement l'exégèse biblique qui était pratiquée à Alexandrie, notamment par le juif Philon, au I<sup>er</sup> siècle, ou le chrétien Origène au III<sup>e</sup> siècle, mais précédée aussi d'une longue tradition païenne, moins connue, de commentaires à Homère ou Hésiode, ou encore aux discours sacrés orphiques, comme en témoigne le papyrus de Derveni, dont la datation est très ancienne<sup>2</sup>. Comme terme de comparaison avec Proclus, nous proposons de jeter un regard sur Philon d'Alexandrie, le premier auteur chez qui cette pratique est très bien attestée. Nous voudrions montrer que les deux auteurs sont très proches, notamment lorsqu'ils ordonnent les personnages, bibliques pour Philon, platoniciens pour Proclus, en fonction de leur progrès éthique, intellectuel, ou spirituel, ou bien lorsqu'ils assimilent certains personnages à des facultés, par exemple tel personnage vertueux à l'intellect, ou un autre personnage moins avancé à la sensation ou aux passions. D'une part, Philon lui-même était imprégné de platonisme, ce qui le rapproche sensiblement de Proclus. D'autre part, sans vouloir établir un quelconque rapport d'influence, il est très probable que Proclus ait eu accès à ce type d'exégèse lors de ses études à Alexandrie, bien que probablement plutôt dans le domaine littéraire que biblique<sup>3</sup>. Cependant, si Proclus a pu connaître ou em-

<sup>1</sup> Nous tenons à remercier chaleureusement Tatjana Alekniene pour la discussion qui a mené à cette étude et la proposition d'intégrer le projet de collaboration scientifique entre Fribourg et Vilnius « Traditions exégétiques de l'Antiquité. Philosophie grecque, judaïsme et christianisme », et tous les participants pour leurs précieuses suggestions.

<sup>2</sup> Voir par exemple les études rassemblées dans DAHAN, G. / GOULET, R. (éd.) : *Allégorie des poètes, Allégorie des philosophes. Etudes sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*. Paris : Vrin 2005.

<sup>3</sup> Comme nous le rapporte son biographe Marinus, Proclus était très bien formé dans les lettres classiques : après avoir pratiqué la lecture des poètes à l'école d'un grammairien en Lycie, sa patrie d'origine, il se rendit à Alexandrie, où il suivit l'enseignement de la rhétorique avec le sophiste Léonas, et le grammairien Orion. Marinus remarque le talent particulier de Proclus pour la rhétorique. C'est à Alexandrie, avant de se rendre à Athènes, que Proclus recevra aussi sa première formation philosophique et mathématique. MARINUS : *Proclus ou sur le bonheur*. Texte établi, trad. et annoté par H.D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, avec la collab. de C. Luna. Paris : Les Belles Lettres 2002, §§ 8-9.

prunter certains traits de l'exégèse allégorique alexandrine, nous montrerons également comment il s'en distingue, en particulier sur la nature du rapport établi entre un personnage et sa signification, un rapport d'*analogie*, au sens propre dans le grec, de *proportion*, assez différent de l'interprétation symbolique ou allégorique si typique de l'exégèse philonienne. (1) Pour commencer, nous donnerons un bref aperçu de l'interprétation des premiers éléments et personnages de la Genèse par Philon d'Alexandrie, à travers deux textes programmatiques, le *Legum allegoriae* et le *De Abrahamo*. (2) Nous nous intéresserons ensuite au contexte exégétique dans lequel Proclus et les néoplatoniciens abordaient la question des personnages des dialogues de Platon. (3) Le cœur de notre étude examinera les analogies des personnages dans trois commentaires de Proclus, les deux grands commentaires sur le *Parménide* et le *Timée*, et en particulier le commentaire à l'*Alcibiade*, qui n'a pas reçu jusqu'ici l'attention méritée sur cette question. (4) Notre conclusion rassemblera quelques constantes des analogies des personnages chez Proclus, et visera à montrer sur quels points Proclus se distingue de Philon<sup>4</sup>.

## 1. L'INTERPRÉTATION SYMBOLIQUE DES PERSONNAGES BIBLIQUES CHEZ PHILON D'ALEXANDRIE

L'exégèse symbolique ou allégorique, omniprésente dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie, a fait l'objet de nombreuses études<sup>5</sup>. Notre but ici est seulement de fournir un aperçu de l'interprétation des débuts de la Genèse par Philon, qui pourra servir de point de comparaison avec Proclus. Dans le *Legum allegoriae*, qui constitue le premier de la série des traités du grand *Commentaire allégorique* de Philon (commentaire lemmatique sur la base du texte de la *Septante*), ce sont d'abord les éléments physiques de la création qui reçoivent ce type d'interprétation : le ciel et la terre (Gen. 2,1) *symbolisent* l'intellect et la sensation (συμβολικῶς LA I, 1 sq.). La création

4 GRIFFIN, Michael : *Hypostasizing Socrates*, in : LAYNE, D.A. / TARRANT, H. (éd.) : *The Neoplatonic Socrates*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press 2014, 97–108, a abordé l'interprétation de la figure de Socrate de manière un peu plus large chez les néoplatoniciens (Olympiodore,...). Nous nous concentrerons essentiellement sur Proclus.

5 On pourra consulter : l'introduction générale à PHILON D'ALEXANDRIE : *De opificio mundi*. Intro., trad. et notes par R. Arnaldez (= *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie* 1). Paris : Cerf 1961, 17–112 ; STEIN, Edmund : *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria*. Gies-sen : A. Töpelmann 1929 ; NIKIPROWETZKY, Valentin : *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Observations philologiques*. Leiden : Brill 1977 ; RUNIA, David T. : *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden : Brill 1986 ; IDEM : *Etymology as an Allegorical Technique in Philo of Alexandria*, in : *The Studia Philonica Annual* 16 (2004), 101–121 ; GOULET, Richard : *Allégorisme et anti-allégorisme chez Philon d'Alexandrie*, in : DAHAN, G. / GOULET, R. (éd.) : *Allégorie des poètes, Allégorie des philosophes*, 59–87 ; MATUSOVA, Ekaterina : *Allegorical Interpretation of the Pentateuch in Alexandria. Inscripting Aristobulus and Philo in a Wider Literary Context*, in : *The Studia Philonica Annual* 22 (2010), 1–51.

de l'homme (I, 31 sq.) est aussi interprétée de manière symbolique, avec deux types d'hommes : l'homme « céleste » de Gen. 1,27 (« Dieu créa l'homme à son image ») est l'intellect immatériel et pur ; et l'homme « terrestre » de Gen. 2,7 (« Le Seigneur modela l'homme avec de la poussière »), correspond à l'intellect terrestre et corruptible. Le jardin d'Eden (Gen. 2,8 ; *LA* I, 43 sq.) symbolise la sagesse ou la vertu terrestre, les arbres du jardin (Gen. 2,9 ; *LA* I, 56-62), tout comme les quatre fleuves (63-87) sont, toujours symboliquement (συμβολικῶς I, 72), des vertus particulières. Adam, l'homme modelé, placé dans le jardin (Gen. 2,15-17), dans sa lecture étymologique, « se traduit (ἐρμηνεύεται) » par terre, et symbolise l'intellect terrestre (*LA* I, 88 sq.). On peut observer que Philon établit souvent aussi une correspondance directe entre un personnage et sa signification : « Adam, c'est-à-dire l'intellect, ὁ Ἀδάμ, τουτέστιν ὁ νοῦς (I, 92) ». Dans le deuxième livre du *Legum allegoriae*, la création des animaux (Gen. 2,19) symbolise les passions (τὰ πάθη *LA* II, 9-18), Philon utilisant même parfois une simple juxtaposition entre les termes (« les animaux, les passions de l'âme, τὰ θηρία, τῆς ψυχῆς τὰ πάθη », II, 9) ; la femme (Gen. 2,21) correspond à la sensation (αἴσθησις) qui vient en aide à l'intellect (II, 19 sq.) ; et le serpent est assimilé au plaisir, Philon soulignant la nécessité d'un troisième terme réunissant l'intellect et la sensation (II, 71 sq.).

Les patriarches et leur épouse respective reçoivent aussi dans le *Legum allegoriae* (III) une interprétation étymologique et allégorique très riche, mais nous proposons de nous tourner vers une autre œuvre de Philon, le *De Abrahamo*, qui faisait probablement suite au *De opificio mundi* dans l'autre ensemble de textes exégétiques de Philon, l'*Exposition de la Loi*, dans lequel les premiers patriarches reçoivent une interprétation plus détaillée et systématique. Ils y sont présentés comme des personnages exemplaires, des « archétypes » (ἀρχετύπους *De Abrahamo* 3), qui incarnent différentes vertus (ἀρετάς 4) par leur mode de vie, et visent à susciter une émulation (ζῆλον 4) chez le lecteur. Avant le commentaire de la loi écrite du *De decalogo*, ils sont aussi présentés comme des « lois vivantes » (5). Un point digne de mention est que Philon organise la première partie de son commentaire (§§ 7-59) selon une classification hiérarchique en deux triades, qui les présentent dans un ordre ascendant, en fonction de leur progrès spirituel. Une première triade rassemble Enos, Enoch et Noé : (1) Enos (Ἐνῶς ou Enosh, fils de Seth, Gen. 4,26), signifie « homme » et incarne la vertu de « l'espoir » (ἐλπίς) (§§ 7-16). (2) Enoch (Ἐνῶχ ou Hénok fils de Yèred, Gen. 5,18-24), en tant qu'il est « passé (μεταβαλόντα) d'une vie moins bonne à une vie meilleure » (17), incarne la conversion, le changement, le repentir (μετάνοια, μεταβολή, μετάθεσις) (§§ 17-26). Une claire hiérarchie est déjà établie par Philon, qui place « le repentir et le progrès » (μετάνοια καὶ βελτίωσις) au « second rang » (τάξιν 17) après l'espoir. Philon observe ensuite comment Moïse – considéré comme l'auteur de la *Genèse* –, range (τάττει 27), après Enoch le repentant, Noé « l'aimé de

Dieu, l'ami de la vertu », qui signifie « le repos (ἀνάπαυσις) » ou « le juste (δίκαιος 27) », représente aussi « le parfait » (τέλειον 34) (§§ 27-46). À la fin du développement sur la première triade, Philon résume, dans l'ordre inverse : ces « trois hommes ou types d'âmes (ἀδρῶν... ψυχῆς τρόπων) », sont dans « une série harmonique, ἐναρμόνιος ἢ τάξις », « le parfait » (τέλειος), à savoir Noé ; « celui qui se déplace » (μετατεθειμένος), à savoir Enoch ; et enfin « celui qui espère » (ἐλπίζων) et qui est encore indigent, Enos (47). Après ce que Philon appelle explicitement « la première triade » (πρωτέρα τριάς 48), il hiérarchise à leur tour Abraham, Isaac et Jacob (§§ 48-59), dans une triade plus élevée (μείζων) : la première triade est comparée aux « apprentissages (μαθήμασιν) des enfants », et la deuxième aux « entraînements (γυμνάσμασιν) d'athlètes adultes » (48). Les trois célèbres patriarches sont classés selon la triade classique de l'éducation : « Le premier, Abraham, comme on l'appelle, est le symbole de la vertu de l'enseignement (σύμβολον διδασκαλικῆς ἀρετῆς) ; le second, Isaac, de la vertu de la nature (φυσικῆς) ; le troisième, Jacob, de la vertu de l'exercice (ἀσκητικῆς). » (52). Chacun des personnages jouit en partie aussi des qualités des deux autres, et la triade est également interprétée dans son ensemble dans la direction de Jacob et du peuple d'Israël, qui signifie « celui qui voit Dieu »<sup>6</sup>.

Philon, *De Abrahamo*, §§ 7-47 et 48-59

|         |                            |
|---------|----------------------------|
| Jacob   | la vertu de l'exercice     |
| Isaac   | la vertu de la nature      |
| Abraham | la vertu de l'enseignement |

|       |                            |
|-------|----------------------------|
| Noé   | la justice, la perfection  |
| Enoch | le repentir, la conversion |
| Enos  | l'espoir                   |

Une première observation que nous pouvons tirer de cet aperçu est que la lecture symbolique est omniprésente dans les deux ouvrages mentionnés. Elle ne s'applique pas qu'aux personnages bibliques, mais à de nombreux éléments de la *Genèse* (ciel, terre, arbres, animaux...). Pour ce qui est des personnages, ceux-ci peuvent être assimilés soit à des facultés, comme l'intellect ou la sensation, mais aussi à des vertus. Enfin, les personnages sont hiérarchisés selon leur perfectionnement éthique ou spirituel, parfois même de manière assez systématique comme les deux séries de patriarches dans le *De Abrahamo* (§§ 7-59).

<sup>6</sup> Dans le *Legum allegoriae* aussi, Jacob est présenté comme « celui qui supprime les passions, l'ascète de la vertu » (ὁ πτερνιστής Ἰακώβ, I, 61 ; ὁ πτερνιστής τῶν παθῶν καὶ ἀσκητής ἀρετῆς Ἰακώβ, III, 93), mais aussi « le voyant » (ὁ βλέπων, II, 46), celui qui prendra le nom d'Israël. Son épouse Rachel symbolise, à l'instar d'Eve, la sensation (II, 46-47).

## 2. LA QUESTION DES PERSONNAGES DE PLATON, UN DES POINTS ABORDÉS AVANT LA LECTURE D'UN DIALOGUE

Dans les commentaires néoplatoniciens, la question des personnages reçoit un traitement plus délimité : celle-ci est généralement abordée, parmi un certain nombre de points préliminaires, dans les prologues ou introductions spécifiques à chaque dialogue de Platon, qui précédaient le commentaire lemmatique. Le nombre et l'ordre des points varient selon les dialogues : certains sont systématiquement traités, alors que d'autres n'apparaissent que dans un ou deux commentaires. On peut ainsi imaginer que les néoplatoniciens ne s'en tenaient pas à une liste rigide, mais abordaient différents points en fonction des nécessités exégétiques<sup>7</sup>. Il se traute Hadot a bien montré ce que cette manière d'aborder certains points essentiels préliminaires pouvait avoir de commun avec l'exégèse d'Origène, notamment dans le prologue à son commentaire sur le *Cantique des cantiques*, constituant un point de contact supplémentaire entre l'exégèse néoplatonicienne et les pratiques littéraires alexandrines<sup>8</sup>. Nous aimerions revenir ici sur cinq ou six points essentiels régulièrement abordés dans les commentaires de Proclus, en cherchant d'établir un ordre relatif.

(1) Le but (σκοπός) ou dessein (πρόθεσις) unitaire vers lequel tend toute l'exégèse d'un dialogue est le point le plus fondamental et généralement le plus développé. Il est abordé systématiquement dans tous les commentaires de Proclus. Premier point traité dans le prologue du commentaire à l'*Alcibiade* (*In Alc.* 1,1–10,23), le but du dialogue est la connaissance de soi, à subordonner au souci ou perfectionnement de soi. Premier point aussi dans le commentaire sur la *République* (*In Remp.* 7,5–14,14), il s'agit de réconcilier les débats anciens sur la question de savoir si la *République* porte sur la justice ou sur le meilleur régime politique. La discussion du *skopos* ouvre encore le commentaire sur le *Timée* (*In Tim.* I, 1,4–4,5), qui porte sur la science de la nature, ou le commentaire sur le *Cratyle* (*In Crat.* I, 1,1–9). Une exception semble être le commentaire au *Parménide*, qui commence

<sup>7</sup> Il se traute Hadot a proposé une liste hypothétique originaire de huit points abordés : cf. le Commentaire par I. Hadot à SIMPLICIUS : *Commentaire sur les Catégories*. Trad. sous la dir. de I. Hadot. Fascicule I, Trad. de Ph. Hoffmann, avec la collab. I. et P. Hadot, commentaire et notes par I. Hadot (= *Philosophia Antiqua* L). Leiden : Brill 1990, 33–34 ; et 46 ; voir aussi : HOFFMANN, Philippe : *What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators*, in : GILL, M.L. / PELLEGRIN, P. (éd.) : *A Companion to Ancient Philosophy*. Oxford : Blackwell Publishing 2006, 597–622, ici 614 ; MANSFELD, Jaap : *Prolegomena. Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text* (= *Philosophia Antiqua* LXI). Leiden : Brill 1994, 30–37.

<sup>8</sup> I. Hadot, in SIMPLICIUS : *Commentaire sur les Catégories*, 36–44. Dans le prologue à son commentaire (conservé dans la paraphrase latine de Rufin), Origène commence par des éléments plus littéraires : (1) la mise en scène et les personnages, et (2) le genre littéraire, avant d'en venir à des éléments plus doctrinaux et liés au progrès spirituel du lecteur : (3) les dispositions nécessaires du lecteur, (4) le but, (5) la place dans l'ordre de lecture, et (6) le titre.

par des considérations plus littéraires que nous examinerons, mais le *skopos* reste le point le plus développé (*In Parm* I, 630,14–645,8), avec un aperçu historique des différentes interprétations, visant à défendre une interprétation ontologique et théologique, contre ceux qui prétendaient que le dialogue fût un simple exercice de logique ou une gymnastique dialectique<sup>9</sup>. (2) Liée au but du dialogue, la place (τάξις) dans l'ordre de lecture est moins régulièrement abordée dans les commentaires de Proclus. Dans le prologue à son commentaire, Proclus explique notamment que l'*Alcibiade* doit être lu comme le « commencement à la philosophie tout entière », le premier dans le cursus jamblichéen des dix dialogues de Platon (*In Alc.* 11,1–21)<sup>10</sup>. (3) La division (διαίρεσις) du dialogue est à nouveau un point régulièrement thématized. Subordonnée au but unique du dialogue, elle est également souvent tripartite chez Proclus. Troisième point traité dans l'*In Alcibiadem* (11,22–18,12), Proclus présente les trois modes de division pratiqués avant lui, selon les différents instruments dialectiques et selon dix arguments démonstratifs, deux modes de divisions auxquels il faut préférer la tripartition de Jamblique, qui va de la purification à la réminiscence. Le plan ou la composition (οἰκονομία) est, après le but, le deuxième point traité dans le prologue du commentaire de Proclus au *Timée* (*In Tim.*, I, 4,6–7,16), qui divise également le dialogue en trois parties<sup>11</sup>. La discussion de la division semble en revanche absente des commentaires à la *République* et au *Parménide*.

À ces trois points essentiels, qui impliquent des aspects plus doctrinaux, viennent souvent s'ajouter des éléments à caractère plus littéraire, que nous pouvons ordonner, en suivant Proclus, sous deux aspects, formel et matériel<sup>12</sup>. (4) Le style, l'expression (εἶδος), le caractère (χαρακτήρ) ou genre littéraire du dialogue, est rapporté à la forme du dialogue. Ainsi, dans le *Timée*, dans un troisième point, Proclus reconnaît à la fois des traits *socratiques* tels que la gentillesse, la bonhomie et le soin de donner

<sup>9</sup> Sur le *skopos* du *Phèdre*, voir Hermias, *In Phaedrum*, Couvreur 8,15–12,25 ; Lucarini-Moreschini 9,11–13,27. Pour les commentaires de Damascius et Olympiodore, nous renvoyons aux travaux cités d'I. Hadot et J. Mansfeld. La question de l'*utilité*, plus rarement abordée, devait l'être en lien avec le *dessein* du dialogue, comme le signale I. Hadot, qui renvoie sur Proclus à *In Cratylum*, Pasquali II, 1,13 sq. et VI, 2,25–26.

<sup>10</sup> Cette question est en revanche largement développée dans les *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, Texte établi par L.G. Westerink et trad. par J. Trouillard, avec la collab. de A.-Ph. Segonds. Paris : Les Belles Lettres 1990, § X, 24–26.

<sup>11</sup> Sur le but et la division du *Timée* par Proclus, voir LERNOULD, Alain : *Physique et théologie. Lecture du Timée de Platon par Proclus*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion 2001, 27–108.

<sup>12</sup> PROCLUS : *In Alc.*, 10,13–16 « que le caractère de la diction, l'entrelacement des figures et des styles et tout ce qui ressortit au talent littéraire, tout cela a analogie avec la *forme* (τῷ δὲ εἶδει λοιπὸν ὁ χαρακτήρ τῆς λέξεως καὶ τῶν σχημάτων καὶ τῶν ιδεῶν ἢ πλοκή καὶ ὅσα ἄλλα τῆς λεκτικῆς ἐστὶ δυνάμει) ; que les personnages, le moment et ce que certains nomment l'occasion ont analogie avec la *matière* (τῇ δὲ ὕλῃ τὰ πρόσωπα καὶ ὁ καιρὸς καὶ ἡ καλουμένη παρά τισιν ὑπόθεσις) ».

des preuves, mais aussi des traits *pythagoriciens*, qui en montrent l'intellectualité et la sublimité de l'esprit (*In Tim.*, I, 7,17–8,29). Il remarquera au contraire le style (χαρακτήρ) dénué d'ornement du *Parménide*, dont la grâce socratique est absente, en raison des réalités divines abordées et de la simplicité de l'Un (*In Parm.*, I, 645,9–647,24). D'une manière un peu différente, Proclus rapporte l'expression (εἶδος) de la *République* (*In Remp.*, 14,15–16,25), deuxième point traité après le but, à un genre mixte, qui, à la différence du style dramatique de la comédie et de la tragédie, et du style narratif des historiens, tantôt raconte des faits, tantôt fait intervenir des personnages.

Par opposition à la *forme* du dialogue, Proclus rapporte à la *matière* (ὕλη) ou aux circonstances extérieures du dialogue deux points essentiels, souvent liés et abordés à la suite. Il s'agit d'une part de ce qui concerne en général (5) sa mise en scène dramatique. Dans le commentaire à la *République*, la question du lieu et du temps (*In Remp.*, 16,26–19,23) fait suite à celle du *skopos* et du style. Proclus indique le contraste entre le Pirée, le lieu du premier entretien, et la ville, le lieu des deuxième et troisième entretiens, et sa symbolique progressive, de la vie tumultueuse et du combat sophistique à la contemplation et à la sérénité philosophique. Le temps est aussi symbolisé dans un mode ascensionnel, des fêtes étrangères des Bendides, qui célèbrent la déesse qui préside à la *genesis*, aux fêtes nationales des Panathénées, célébrant Athéna, la déesse de l'intellect et de la sagesse. Dans le commentaire au *Timée*, l'occasion ou les circonstances (ὑπόθεσις, *In Tim.*, I, 8,30–9,13) sont également abordées, de manière plus brève, après le but, la division et le style. En revanche, comme nous l'avons déjà observé, dans le commentaire au *Parménide*, la disposition dramatique (δραματική διασκευή) est traitée, assez longuement (*In Parm.* I, 618,21–625,35), parmi les premiers points, avant le *skopos*. Proclus aborde en outre un point que l'on trouve exclusivement dans ce commentaire, celui de la forme de l'entretien (ὁ τρόπος τῆς συνουσίας *In Parm.*, I, 625,36–627,36)<sup>13</sup>. (6) D'autre part et enfin, nous trouvons régulièrement la question des personnages (πρόσωπα), qui appartient aussi pour Proclus à la matière du dialogue, et qui est le plus souvent abordée en lien avec les aspects dramatiques. Dans le commentaire au *Timée* (*In Tim.* I, 9,13–24), elle suit également l'occasion (ὑπόθεσις), tout comme dans le commentaire au *Parménide* (*In Parm.*, I, 627,37–630,13) elle fait suite à la mise en scène et à la forme du discours. Dans le commentaire à la *République*, elle est annoncée

<sup>13</sup> I. Hadot mentionne ce point dans la liste hypothétique des huit points, mais celui-ci n'est traité que dans le prologue du commentaire au *Parménide*, à la suite des éléments de mise en scène, et ne semble pas attesté dans d'autres commentaires néoplatoniciens conservés.

comme devant être traitée après le lieu et le temps, mais ce point a été malheureusement perdu<sup>14</sup>.

Nous pouvons donc observer un ordre relatif entre les points abordés par Proclus dans les prologues à ses commentaires. Il semble aussi que deux tendances se dessinent : traiter d'emblée des aspects plus philosophiques et doctrinaux, comme le *skopos* et la division, et ensuite des aspects plus formels et littéraires du dialogue, comme Proclus le fait dans ses commentaires au *Timée* et à la *République*, comme nous le verrons aussi dans le commentaire à l'*Alcibiade*, ou dans son *In Cratylum*, ou comme le fera encore Damascius sur le *Philèbe*<sup>15</sup> ; ou bien commencer plutôt par certains éléments de mise en scène, notamment la matière du dialogue, son histoire, comme dans le commentaire sur le *Parménide* (même si ici la question du style est renvoyée après la discussion du *skopos*), ou comme le fait aussi Hermias dans ses scholies sur le *Phèdre*<sup>16</sup> – probablement en suivant ici l'ordre de Syrianus.

### 3. L'INTERPRÉTATION ANALOGIQUE DES PERSONNAGES DES DIALOGUES PAR PROCLUS

#### 3.1 L'interprétation des personnages du Parménide

L'exemple le plus frappant de l'attention que portait Proclus à la « matière » d'un dialogue se trouve dans son commentaire sur le *Parménide*. Après une prière initiale (*In Parm.* I, 617,1–618,20), le prologue au commentaire aborde donc directement (1) la disposition dramatique, (2) la scénographie des discours et (3) les personnages. (1) La mise en scène dramatique (618,21–625,35) expose, dans un but pédagogique, le cadre général du dialogue, ses personnages, son histoire et déjà quelques éléments doctrinaux les plus essentiels : Proclus mentionne, à l'occasion des Grandes Pa-

<sup>14</sup> PROCLUS : *Commentaire sur la République*, Trad. et notes par A.J. Festugière. Paris : Vrin 1970, Tome I, 34 : « Il reste à parler des personnages. Dix sont donc les interlocuteurs... » (*In Remp.* 19,23–25).

<sup>15</sup> Le commentaire de Damascius sur le *Philèbe* traite d'emblée du but, très discuté, du dialogue (σκοπός 1,1–6,20), de sa division tripartite (7,1–9), et ensuite seulement, plus brièvement, des personnages : pour Damascius, « Socrate correspond à la faculté scientifique et discursive (ἔστηκε κατὰ τὸ ἐπιστημονικόν τε καὶ διανοητικόν), Protarque à la faculté opinative (κατὰ τὸ δοξαστικόν), Philèbe à la faculté animale (κατὰ τὸ ζῳῳδες) » ; mais aussi Philèbe à « l'assouvissement appétitif (κατὰ τὴν ὀρεκτικὴν ἀποπλήρωσιν), Protarque à « l'assouvissement cognitif » (κατὰ τὴν γνωστικὴν) et Socrate à « l'assouvissement mixte » (κατὰ τὴν μικτήν) (DAMASCIUS : *In Philebum*, Van Riel 8,1–7).

<sup>16</sup> Hermias présente longuement la mise en scène dramatique et l'occasion au tout début de son commentaire (*In Phaedr.*, Couvreur 1,6–8,4 ; Lucarini-Moreschini 1,11–8,27) (« Πρῶτον δὲ τὸ ὑλικόν τοῦ διαλόγου καὶ τὸ πρόσχημα τῆς ὑποθέσεως ἐκθώμεθα, Mais d'abord, exposons la matière et ce qui est mis en avant dans les circonstances du dialogue »), avant de traiter à fonds du *skopos* (Couvreur 8,15–12,25 ; L-M 9,11–13,27). La question des personnages est en revanche abordée très brièvement à la fin du prologue (Couvreur 12.26–13.2 ; L-M 13,28–14,6).

nathénées, l'arrivée de Parménide et Zénon à Athènes, etc. Mais Proclus semble prendre d'emblée une certaine distance avec cette pratique interprétative : « avant de passer au reste de mon étude, je veux exposer la disposition dramatique du dialogue *pour ceux qui ont à cœur d'entendre traiter ces sortes de sujets aussi*. » (618,21-23). On observe ici déjà une première hiérarchisation des personnages : « Parménide était le maître (διδάσκαλος) et Zénon le disciple (μαθητής) » (619,6-7), le premier étant appelé « père » (621,12), ou encore le maître des discours (τὸν ἡγεμόνα τῶν λόγων 624,10) ; « Parménide ne consentait pas à descendre au niveau de la multiplicité, [...] Zénon en revanche, en tant qu'il était *inférieur* à Parménide (καταδεέστερος)... » (620,17-21). Socrate est, quant à lui, présenté comme un jeune homme (νέος) naturellement doué (619,16-17 ; 624,28-29). (2) La forme de l'entretien (625,36-627,36) permet ensuite de clarifier la question complexe de la transmission des discours : « le premier entretien est donc celui qui contient les personnages proprement dits (τὰ κύρια πρόσωπα) et la première mise en scène des discours (τὴν πρώτην σκηνὴν τῶν λόγων) (625,25-27) », à savoir Parménide, Zénon et Socrate ; « le deuxième est [le récit] de Pythodore, lequel se remémore le premier entretien et, pour ainsi dire, se fait l'historien de tout ce qui s'y est passé (625,27-29) », et ainsi de suite pour le troisième récit, celui d'Antiphon à Céphale et aux philosophes de Clazomènes (625,29-32), et le quatrième, de Céphale à une audience indéterminée (625,32-35). Proclus en propose déjà une interprétation, en évoquant « la *ressemblance* de ces entretiens avec les réalités (περὶ τῆς πρὸς τὰ πράγματα αὐτῶν ὁμοιότητος) » (625,36-37). Chacun des quatre entretiens *imite* (μιμεῖται 626,5), respectivement, la série des formes intelligibles et intellectives (626,24-31), la procession des formes dans les âmes (626,16-24), la venue à l'être des formes dans les substances naturelles (626,9-16), et la production des formes dans le sensible (626,5-9). (3) Proclus propose ensuite son interprétation analogique des personnages (627,37-630,13)<sup>17</sup>. Il établit d'abord des rapports entre chacun des personnages du premier entretien et différents degrés de l'intellect :

Que s'il faut maintenant donner une explication vraisemblable des personnages, il me semble que Parménide lui-même a *un rang analogue* à l'intellect imparticipable et divin (ἀνάλογον τετάχθαι μοι δοκεῖ τῷ ἀμεθέκτῳ καὶ θείῳ νῶ), qui est uni à l'être réellement être lui-même par sa propre intellection, ou même [qu'il a rang analogue] à l'être lui-même, qui constituait l'objet principal de [Parménide] et dont il disait qu'il est un ; [et que] Zénon [a rang analogue] à l'intellect participé par l'âme divine et qui est empli de toutes les formes intellectives, que, par essence, il a reçues de l'intellect total et imparticipable [...]. Quant à Socrate, on pourrait l'assimiler à l'intellect particulier ou même,

<sup>17</sup> Sur la question des personnages du *Parménide*, cf. C. Luna et A.-Ph. Segonds dans PROCLUS : *Commentaire sur le Parménide de Platon*, Ed. et trad. par C. Luna et A.-Ph. Segonds. Paris : Les Belles Lettres 2007, Tome I, 1<sup>re</sup> partie, Introduction générale, CDLXXVII-CDLXXIX, à qui nous empruntons les deux tableaux ci-dessous.

simplement, à l'intellect (ἐοίκοι ἂν τῷ μερικῷ νῷ ἢ καὶ ἀπλῶς τῷ νῷ), tout comme les [autres philosophes] ont reçu, on l'a vu, l'un un rang analogue (ἀναλογίαν) à l'être et l'autre à la vie. [...] Eh bien ! ces trois personnages ont manifestement cette analogie-là (ἀναλογίαν) : l'un avec l'être, le deuxième avec la vie et le troisième, avec l'intellect ; ou encore : l'un avec l'intellect total et imparticipable ; le deuxième avec l'intellect <total et> participé et le troisième, avec l'intellect particulier et participé (*In Parm.*, I, 628,1–37).

Proclus en vient ensuite aux personnages qui relaient le discours, établissant des rapports avec différents types d'âmes :

[...] le premier, Pythodore, a analogie (ἀνάλογον) avec une âme divine [...] Antiphon est semblable (εἰκάζεται) à une âme démonique [...], cette sorte d'âme, qui occupe un *rang* intermédiaire (μέσσην ἔχουσα τάξιν) [...] Céphale et les philosophes de Clazomènes <paraissent> ressembler (ἐοικέναι) aux âmes particulières [...] (628,37–629,23).

On peut observer un modèle assez proche de ce que nous trouvions dans le *De Abrahamo* de Philon : l'importance du rang (τετάχθαι, τάξιν) des personnages, et leur organisation en structures triadiques : en effet, Proclus ne mentionne pas ici Adimante, Glaucon, ou le jeune Aristote, mais se concentre sur six personnages, marquant bien la différence entre les trois premiers (οἱ τρεῖς) et les trois autres (τῶν δὲ τριῶν). D'autre part, le terme récurrent dans ces textes pour désigner le rapport entre un personnage et une faculté ou un niveau ontologique n'est pas celui de *symbole*, comme chez Philon, mais celui d'*analogie* (ἀνάλογον, ἀναλογίαν), qui désigne donc un rapport de *proportion*, et aussi de ressemblance, d'*imitation* (ἐοίκοι, εἰκάζεται, ἐοικέναι).

Proclus, *In Parmenidem*, 627,37–630,13

|           |                                    |           |
|-----------|------------------------------------|-----------|
| Parménide | intellect total et imparticipable  | être      |
| Zénon     | intellect total et participé       | vie       |
| Socrate   | intellect particulier et participé | intellect |

|                                      |                    |
|--------------------------------------|--------------------|
| Pythodore                            | âme divine         |
| Antiphon                             | âme démonique      |
| Céphale et philosophes de Clazomènes | âmes particulières |

Dans l'ensemble de son commentaire, Proclus se conformera à cette hiérarchisation des personnages, qui pourra parfois entrer en conflit avec la polyphonie dialectique existant chez Platon : ainsi, par exemple, lorsque Socrate se met à réfuter Zénon, Proclus observe qu'on devrait toujours plutôt donner raison à Zénon qu'à Socrate<sup>18</sup>. Viendront ensuite, dans le reste du prologue au commentaire, (4) le traitement, très étendu, du but (630,14–645,8), (5) celui plus limité du style (645,9–647,24), suivi de deux

<sup>18</sup> Cf. par exemple PROCLUS : *In Parm.*, I, 722,5–21.

autres points propres à l'*In Parmenidem* : (6) la méthode dialectique (648,1–658,30) et (7) l'interprétation des prologues des dialogues de Platon (658,31–659,22).

### 3.2 L'interprétation des personnages du *Timée*

Comme nous l'avons déjà observé, à l'inverse du commentaire sur le *Parménide*, la question des personnages du *Timée* est traitée non pas au début, mais à la fin du prologue au commentaire de Proclus, après (1) le but (πρόθεσις, σκοπός), (2) le plan (οικονομία), (3) le style (εἶδος, χαρακτήρ) et (4) l'occasion (ὑπόθεσις). Recevant un traitement plus restreint, elle fournit toutefois de précieux indices :

Quelle peut donc bien être la raison, pourrait-on demander, pour que dans ce dialogue, où l'on traite de l'ensemble du cosmos, les auditeurs soient tout juste trois ? C'est que, dirai-je, il convient que le « père du discours » soit analogue (ἀνάλογον) au « Père des œuvres » (41a7) – la *cosmopoia* en paroles est en effet l'image (εἰκών) de la *cosmopoia* intellectuelle – et que d'autre part la triade de ceux qui « reçoivent » les propos de Timée (τὴν τριάδα τῶν τοὺς λόγους ὑποδεχομένων) soit analogue à la triade démiurgique qui « reçoit » l'unique et universelle action créatrice du Père (τῇ δὲ ὑποδεχομένῃ δημιουργικῇ τριάδι τὴν τοῦ πατρὸς μίαν καὶ ὁλικὴν ποίησιν). De cette triade d'auditeurs, le sommet est Socrate, qui, parce que son genre de vie le rapproche de Timée, s'attache directement à lui, de même que, dans la triade exemplaire, le premier terme est uni à Celui qui précède les trois (*In Tim.*, I, 9,13–24).

Ce qui ressort de ce texte est d'une part la manière dont Proclus subordonne à Timée, présenté comme le père des discours (πατέρα τῶν λόγων), les auditeurs en une triade (τριάδα) de personnages qui reçoivent le discours. Dans cette triade des auditeurs, nous avons également une hiérarchisation entre Socrate, Hermocrate et Critias, puisque Socrate est dit en être le sommet (τὸ ἀκρότατον), sans que Proclus fournisse ici plus de détails. D'autre part, les rapports d'analogies et d'images jouent ici aussi un rôle important : la production de discours (κατὰ λόγον κοσμοποιία) est conçue comme une *image* (εἰκών) de la production de l'intellect (τῆς κατὰ νοῦν ἐστὶ κοσμοποιίας), et Timée, le père du discours, a *analogie* (ἀνάλογον) avec le père des œuvres, à savoir le démiurge, qui s'exprime en ces termes dans le *Timée* (θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι' ἐμοῦ γενόμενα 41a7), alors que les auditeurs sont analogues à la triade démiurgique<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Proclus ne donne pas plus de détails ici. Il proposera une lecture assez approfondie, que nous ne développons pas ici, sur la raison du nombre des auditeurs au début de son commentaire, en *In Tim.*, 14,5–23.17, sur la base des deux premiers lemmes (« Un, deux, trois, mais notre quatrième, mon cher Timée,... ? » *Timée* 17a1–3).

Proclus, *In Timaeum*, I, 9,13-24

|                                                                                               |                                                               |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------|
| Timée, « le père des discours »                                                               | le « Père des œuvres » (= démiurge, <i>Timée</i> 41a7)        |
| Triade des auditeurs (qui reçoivent les discours) :<br>- Socrate<br>- Hermocrate<br>- Critias | Triade démiurgique<br>(qui reçoit l'action créatrice du Père) |

### 3.3 Analogies des personnages dans le commentaire sur l'*Alcibiade*

Examinons maintenant le traitement des personnages de l'*Alcibiade* par Proclus. Comme nous l'avons déjà remarqué, cette question ne fait l'objet d'aucun point particulier dans le prologue du commentaire de Proclus, qui aborde uniquement (1) le but, (2) la place dans le cursus de lecture et (3) la division du dialogue. On ne trouve donc pas ici les points traditionnellement abordés sur la *forme* littéraire et la *matière* du dialogue. Il se traîne Hadot a déjà observé cette omission et a suggéré que la mise en scène relativement simple du dialogue entre Socrate et Alcibiade n'avait peut-être pas besoin d'une interprétation aussi détaillée, si on la compare à la complexité des éléments dramatiques et la variété des personnages du *Parménide* et du *Timée*<sup>20</sup>. Nous trouvons cependant, non pas dans le prologue au commentaire, mais dans la première partie du commentaire lemmatique, une interprétation particulièrement riche des personnages, sur la base du prologue de l'*Alcibiade*<sup>21</sup>. Nous voudrions examiner ici deux séries d'analogisations complexes, probablement les plus développées du corpus proclien.

#### 3.3.1 Première série d'interprétations analogiques

La première interprétation (*In Alc.* 43,6-46,13) se trouve dans le commentaire au premier lemme (*Alc.* 103a1-3), qui vise à définir le personnage de Socrate comme un amant divinement inspiré. Avant d'en venir au commentaire sur l'entretien dialectique et scientifique (*Alc.* 106b1 sq. ; *In Alc.* 169,11 sq.), Proclus développe en effet, sur la base du prologue de l'*Alcibiade*

<sup>20</sup> « Les deux premiers points [mise en scène et personnages] par exemple ne pouvaient être traités que quand Platon avait procédé à une mise en scène dramatique du dialogue et quand il s'agissait de plusieurs personnages. Le *Premier Alcibiade* par exemple ne se prêtait pas au développement sur ces deux points », I. Hadot, dans *SIMPLICIUS : Commentaire sur les Catégories*, 34.

<sup>21</sup> DILLON, J. : *A Case-Study in Commentary. The Neoplatonic Exegesis of the Prooimion of Plato's Dialogues*, in : MOST, G.W. (éd.) : *Commentaries – Kommentare* (= *Aporemata* 4), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1999, 206-222 a montré les liens étroits entre les prologues des dialogues de Platon et la définition du cadre dramatique du dialogue dans les commentaires de Proclus.

de, un art érotique établissant la distinction entre deux types d'amants, l'amant divin, le seul véritable amant qu'est Socrate, et l'amant vulgaire, ou les autres amants d'Alcibiade (*In Alc.* 34,12–36,24). Sur la base de cette distinction, Proclus établit ensuite une analogie entre, d'une part, Socrate et l'intellect de l'âme, et, d'autre part, l'amant vulgaire et l'âme qui vit selon les passions, le « monstre polycéphale de l'âme », selon une expression empruntée à la *République* (*Rép.* IX 588c7–8). Alcibiade occupe une position intermédiaire entre l'amant divin, qui élève son aimé vers le divin, et les amants vulgaires, qui entraînent l'aimé vers la matière. Alcibiade est ainsi rapporté à l'âme rationnelle, prise entre l'intellect et les passions :

Examine aussi, en fonction de cette analogie (κατὰ τὴν ἀναλογίαν ταύτην), quelle place (τάξιν) occupe Alcibiade par rapport à ses amants et comment cela aussi contribue à l'étude du problème examiné. Socrate, en tant qu'il est amant divinement inspiré (ἐνθεος ὢν ἐρασῆς) et qu'il s'élève vers la beauté intelligible elle-même, s'est établi comme l'analogue de l'intellect de l'âme (τῷ νῷ τῆς ψυχῆς ἀνάλογον ἵδρυσεν ἑαυτόν) [...]. Au contraire, la race bigarrée (ποικίλον) et populaire (πάνδημον) des amants, qui est entraînée par la sensation et l'imagination et s'abandonne au « monstre polycéphale » de l'âme, présente une âme analogue à celle selon laquelle elle caractérise son genre de vie (τὴν ἀνάλογον ἀποτυποῦται ζωὴν) [...]. Et, entre les deux, d'une certaine façon, il y a Alcibiade : il est mis en pièces, d'en bas, par ses amants passionnés et entraîné vers la portion la plus mauvaise, mais, d'en haut, il est secouru par Socrate qui est un, sauvé par lui et objet de son soin provident pour qu'il ne pâtisse pas du fait des amants qui le circonviennent. Nécessairement, donc, en analogie avec les termes extrêmes (κατὰ τὴν τῶν ἄκρων ἀναλογίαν), il faut placer Alcibiade au rang d'âme rationnelle (ἐν ψυχῇ λογικῇ τάττειν) dont dépendent encore les passions et les puissances irrationnelles, qui, pour ainsi dire, attaquent l'âme rationnelle et s'efforcent, à la façon des Titans, de la mettre en pièces ; mais cette âme est surmontée par l'intellect qui, à la façon d'Athéna, la maintient à l'écart de l'inclinaison et du mouvement vers le monde matériel (*In Alc.* 43,6–44,1).

D'une part, bien que nous ayons deux personnages dans l'*Alcibiade*, Proclus préfère encore une fois une structure triadique, en intégrant « les autres amants ». D'autre part, nous retrouvons la volonté de *ranger* (τάξιν, τάττειν) les personnages à la place qui leur revient dans une hiérarchie relative, ainsi que les rapports d'*analogie* (ἀναλογίαν, ἀνάλογον) entre personnages et degrés ontologiques. Par rapport aux termes de comparaison des personnages principaux du *Parménide* – Parménide, Zénon et Socrate rapportés aux différents niveaux de l'intellect –, toute l'analogie s'opère ici au niveau inférieur, celui de l'âme, conformément au cadre général de l'*Alcibiade*, dont le but est la connaissance de soi, et donc le monde psychique et rationnel.

Proclus, *In Alcibiadem*, 43,6–45,7

|                                                                     |                                                                         |
|---------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------|
| Socrate<br>(amant divinement inspiré)                               | intellect de l'âme                                                      |
| Alcibiade                                                           | âme rationnelle surmontée de l'intellect, mais encore liée aux passions |
| les autres amants d'Alcibiade<br>(les amants vulgaires d'Alcibiade) | âme qui vit selon les passions                                          |

À la suite de ce passage, Proclus propose d'autres analogies : il est aussi possible « d'assimiler Socrate au bon démon » (δαίμονι μὲν ἀγαθῷ τὸν Σωκράτην προσεικάζοντα 45,9–10), les amants vulgaires aux « démons chtoniens et matériels » (τοῖς δὲ χθονίοις δαίμοσι καὶ ὑλαίοις τοὺς πανδήμους ἐραστάς 45,10–11), et, à nouveau en position intermédiaire, Alcibiade à un initié (τῷ δὲ τελουμένῳ τὸν νεανίσκον 45,11–12) cherchant à fuir les démons terrestres et à s'approcher du bon démon. Ce deuxième modèle d'analogies anticipe l'autre aspect, démonique, de la figure de Socrate, auquel Proclus consacra l'autre long développement du début de son commentaire (*In Alc.* 59,23–85,17), après celui sur l'art érotique socratique.

Proclus, *In Alcibiadem*, 45,7–15

|                      |                                    |
|----------------------|------------------------------------|
| Socrate              | le bon démon                       |
| le jeune homme       | l'initié                           |
| les amants vulgaires | les démons chthoniens et matériels |

Dans la suite du passage (45,15–46,13), Proclus met en parallèle les deux modèles d'interprétation, en fonction de la manière dont nous abordons Alcibiade : si nous considérons Alcibiade comme une simple âme, alors c'est le premier modèle d'analogie qui sera valide, à savoir une analogie à quatre termes [ $a : b = c : d$ ], selon laquelle Socrate est à Alcibiade ce que l'intellect est à l'âme [Socrate : Alcibiade = intellect de l'âme : âme]. Mais si nous considérons Alcibiade comme une âme humaine, ou une âme usant d'un corps, c'est le deuxième modèle d'analogie, toujours à quatre termes, qui est valide : Socrate est à Alcibiade ce que le bon démon est à l'âme humaine ou à l'homme [Socrate : Alcibiade = démon : âme humaine].

Que s'il faut réunir ces deux façons de voir, tu dois te représenter Alcibiade sous deux formes : et comme âme tout simplement et comme âme usant d'un corps [...]. Puis donc qu'Alcibiade s'entend de deux façons, et comme âme <et comme âme usant d'un corps,> en tant qu'il est âme, Socrate conserve par rapport à lui analogie avec l'intellect (καθ' ὅσον μὲν ἐστὶ ψυχὴ τὴν τοῦ νοῦ σφῶζει πρὸς αὐτὸν ἀναλογίαν ὁ Σωκράτης), mais en tant qu'il est âme usant d'un corps, analogie avec le bon démon (καθ' ὅσον δὲ σώματι χρωμένη ψυχὴ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ δαίμονος) ; et le même Socrate est démon par rapport à l'homme (πρὸς ἄνθρωπον), mais intellect par rapport à l'âme (πρὸς ψυχὴν). Car lorsque nous avons à l'esprit la médiation démonique, nous la concevons comme médiante entre les

dieux et les hommes ; lorsque au contraire nous plaçons l'intellect au sommet, nous faisons dépendre de lui une âme et de l'âme, le corps. Et tu as la première division dans le *Banquet* : le démonique, en effet, y est-il dit, est intermédiaire (μέσον) entre les dieux et les hommes ; la seconde, dans le *Timée* : entre l'intellect et le corps, au milieu, vient à l'existence l'âme. Le même être est donc démon et intellect : intellect d'une âme, mais s'agissant d'une âme humaine, démon (*In Alc.* 45,15-46,13).

Proclus, *In Alcibiadem*, 45,15-46,13

|           | analogie sur le modèle du <i>Timée</i>  | analogie sur le modèle du <i>Banquet</i>             |
|-----------|-----------------------------------------|------------------------------------------------------|
|           |                                         | (les dieux)                                          |
| Socrate   | intellect de l'âme ( <i>intellect</i> ) | bon démon ( <i>le démonique</i> )                    |
| Alcibiade | âme                                     | âme humaine, âme usant d'un corps ( <i>l'homme</i> ) |
|           | corps                                   |                                                      |

Nous trouvons donc dans ces passages du commentaire au prologue de l'*Alcibiade* des modèles d'analogisation aussi, voire plus développés que dans les deux grands commentaires de Proclus. Nous pouvons également constater que Proclus propose, pour les mêmes personnages, plusieurs analogies, avec différents référents possibles. Il évite toute identification : il y a un même rapport de proportion entre Socrate et Alcibiade, qu'entre l'intellect de l'âme et l'âme, mais Socrate n'est pas à proprement parler (ni d'ailleurs symboliquement) l'intellect de l'âme, et Alcibiade n'est pas l'âme.

### 3.3.2 Deuxième série d'interprétations analogiques

Nous trouvons d'autres analogies des personnages dans le commentaire au dix-huitième lemme, précédant encore le commentaire dialectique et scientifique. Proclus semble vouloir rassembler, à la fin de son commentaire sur le prologue de l'*Alcibiade*, le statut des figures de Socrate et Alcibiade. Le dix-septième lemme (*Alc.* 105c6-d7 ; *In Alc.* 151,11-157,14) lui permet de montrer quelle est la nature de l'enseignant (ὁ παιδύων) et de l'enseigné (ὁ παιδευόμενος) ; le commentaire au lemme suivant (*Alc.* 105d5-e5 ; *In Alc.* 158,1-160,14) présente de nouvelles analogies entre Socrate, Alcibiade, et, cette fois, non plus les amants, mais les Athéniens, à partir du lemme commenté (« tu mets ton espoir dans la cité... »). Une première analogie (*In Alc.* 158,1-159,11) est établie entre les dieux, les démons et Socrate. Il s'agit surtout pour Proclus de donner une justification du fait que Socrate appelle son démon tantôt démon, tantôt dieu : de même que certains dieux, qui ont une fonction intermédiaire parmi les dieux, peuvent être nommés dieux par leur existence, mais démons par analogie, certains démons, les plus élevés parmi les démons, peuvent être appelés dieux, étant démons par essence, mais dieux par participation. C'est le cas du démon de Socrate, qui est un démon divin. Enfin, Proclus replace Socrate par

rapport aux causes supérieures. Cette première analogie, à trois termes, se construit donc ainsi : le dieu est au démon ce que le démon est à Socrate [(1) dieu : démon = démon : Socrate ( $a : b = b : c$ )].

Socrate, en effet, a regard au démon et au soin du démon, le démon au dieu dont il est le suivant ; et Socrate est rattaché au divin par l'intermédiaire du démonique et lui aussi agit, en tout, en conformité avec le dieu, parce que son démon lui révèle la volonté divine. Voilà donc l'analogie avec les causes supérieures (Αὕτη μὲν οὖν ἀναλογία τῶν κρείττονων αἰτίων) ; [...] (*In Alc.* 159,7–12).

Proclus propose ensuite une autre analogie à trois termes, selon une échelle ou une classification (συστοιχία) différente, qui établit les rapports non plus entre Socrate et les causes supérieures, mais vers le bas, entre Socrate, Alcibiade et les Athéniens [(2) Socrate : Alcibiade = Alcibiade : Athéniens ( $c : d = d : e$ )]. On voit encore une fois ici qu'il s'agit d'un rapport, avec la préposition πρὸς :

[...] mais selon une autre échelle (συστοιχίαν), on peut dire que ce qu'est Alcibiade à Socrate, la multitude des Athéniens l'est à Alcibiade (ὅπερ ἐστὶν Ἀλκιβιάδης πρὸς τὸν Σωκράτην, τοῦτο τὸ πλῆθος τῶν Ἀθηναίων πρὸς τὸν Ἀλκιβιάδην). Car de même que toi, dit-il, tu espères avoir un jour un très grand pouvoir sur la cité, de même, moi aussi, j'espère avoir un très grand pouvoir sur toi. (*In Alc.* 159,12–16)

Cette deuxième analogie est ensuite complétée avec un autre rapport aux premiers principes :

Il faut en effet, que le multiple dépende de l'un coordonné, et l'un coordonné de l'Un transcendant ; et de fait toutes les processions des êtres s'accomplissent de cette façon (*In Alc.* 159,16–19).

|               |                 |
|---------------|-----------------|
| Socrate       | un transcendant |
| Alcibiade     | un coordonné    |
| Les Athéniens | le multiple     |

Proclus propose enfin de réunir les deux analogies à trois termes [(1) dieu : démon = démon : Socrate ( $a : b = b : c$ ) et (2) Socrate : Alcibiade = Alcibiade : Athéniens ( $c : d = d : e$ )], pour obtenir une nouvelle analogie dans laquelle Socrate est le moyen terme (μέσος) : (3) [Le dieu (ou le divin) et le démon] : Socrate = Socrate : [Alcibiade et la multitude des Athéniens (ou le multiple)] ( $ab : c = c : de$ ).

En réunissant l'une et l'autre analogies (κατ' ἀμφοτέρας δὴ οὖν τὰς ἀναλογίας), on peut dire que Socrate est le *moyen terme* entre les deux extrêmes (ὁ Σωκράτης ἐστὶ δυοῖν ὄρων μέσος) : lui-même est rattaché à un démon et à un dieu, mais de lui, il fait dépendre et son aimé et la multitude des Athéniens (τὸ πλῆθος τῶν Ἀθηναίων) ; et de la sorte, il devient pour tous les êtres, même pour les plus humbles, cause de la participation au divin. Et certains termes sont éloignés au

maximum l'un de l'autre (le multiple et le divin) (τό τε πλῆθος καὶ τὸ θεῖον), tandis que les autres remplissent l'espace intermédiaire entre les extrêmes (τὰς τούτων μεσότητας) (*In Alc.* 159,19–26).

Pour terminer, Proclus propose de prendre encore un autre référent pour Socrate, Alcibiade et les Athéniens, non plus l'Un et le multiple, mais les trois parties de l'âme. L'analogie se complexifie encore lorsque Proclus explique que la raison est par analogie un démon pour les parties inférieures de l'âme. Il termine cependant en revenant aux termes supérieurs, le dieu et le démon, son but manifeste étant d'établir la nature intermédiaire de Socrate entre le divin, d'une part, et Alcibiade et le multiple, d'autre part :

Par exemple, si tu veux raisonner sur une seule âme : représente-toi le multiple comme correspondant au concupiscible (τὸ μὲν πλῆθος σοι νοείσθω τὸ ἐπιθυμητικόν) (car il est comme le peuple dans la cité, dit l'Étranger d'Athènes, ou tout simplement le monstre à têtes multiples, comme dit Socrate dans la *République*) ; Alcibiade comme correspondant à l'irascible (ὁ δὲ Ἀλκιβιάδης κατὰ τὸν θυμόν) (car c'est là que gît le désir d'honneurs ; or, son désir se porte sur la domination), Socrate comme correspondant à la raison (ὁ δὲ Σωκράτης κατὰ τὸν λόγον) (car c'est en lui qu'est la science : ce qui fait qu'il est une sorte de bon démon pour Alcibiade ; et, de fait, Timée appelle la raison un démon pour les puissances inférieures de l'âme) ; et comme étant au-dessus de la raison, le bon démon, qui, précisément, meut Socrate au bien et, au-dessus du démon, le dieu dont il dépend et auquel il réfère son existence. On comprend alors que Socrate, en tant qu'immédiatement supérieur au jeune homme, déclare qu'il sera pour lui cause de biens, avec le concours du dieu, naturellement (*In Alc.* 159,26–160,14).

|               |                   |
|---------------|-------------------|
| Socrate       | âme rationnelle   |
| Alcibiade     | âme irascible     |
| Les Athéniens | âme concupiscible |

Au-delà de la complexité de ces analogisations multiples, le but est au fond toujours le même, à savoir, que Socrate, inspiré par le divin, occupe tantôt la position de l'intellect de l'âme, de l'âme rationnelle, du bon démon ou encore de l'Un, par rapport à Alcibiade, vu tantôt comme une âme qui tente de s'arracher aux passions corporelles, aux démons terrestres ou à la multiplicité. Nous trouvons partout la même volonté de hiérarchiser les personnages selon le perfectionnant et celui qui est en progrès. Et Socrate n'est en fait pas le premier, il n'a qu'une supériorité relative : au-dessus de lui, il y a le monde intelligible et divin ; de la même manière, Alcibiade, n'est pas le dernier, mais se distingue de la masse de ses amants ou des Athéniens, et peut espérer accéder lui aussi, s'il accepte l'aide de Socrate, au divin.

## 4. CONCLUSION

Nous pouvons maintenant dégager quelques constantes de l'interprétation de Proclus, pour tenter de comprendre en quoi celle-ci se rapproche, et en quoi elle se distingue de l'interprétation symbolique observée chez Philon. Il apparaît assez clairement que ce qui rapproche les deux auteurs est une volonté de hiérarchiser les personnages, souvent selon un certain rang (τάξις), en fonction de leur progression morale, intellectuelle ou spirituelle. Cette tendance, présente chez Philon ([homme céleste = intellect immatériel ; homme terrestre = intellect terrestre] ; [Adam = intellect ; Eve = sensation ; serpent = plaisir], etc.), devient même systématique chez Proclus. Nous avons observé en particulier deux modèles assez proches, dans le *De Abrahamo* de Philon, sur les deux triades des patriarches (dans l'ordre ascendant : Enos, Enoch et Noé, et Abraham, Isaac et Jacob), et dans le commentaire de Proclus sur la *Parménide*, dans lequel les personnages se distribuent aussi en deux groupes de trois (dans l'ordre descendant : Parménide, Zénon et Socrate, et Pythodore, Antiphon et Céphale). Apparemment plus occasionnelles chez Philon, les structures triadiques seront récurrentes chez Proclus : le Lycien repère des triades dans les dialogues où les personnages sont plus nombreux (par ex. le *Parménide* ou le *Timée*), mais aussi, à l'inverse, dans les dialogues où ils sont moins nombreux (par exemple Socrate et Alcibiade), les analogies intègrent le plus souvent un troisième élément<sup>22</sup>.

D'autre part, l'interprétation symbolique philonienne peut aussi bien s'appliquer à des personnages bibliques qu'à des réalités physiques, animaux, pays ou peuples ; et les référents symboliques peuvent être de nature psychologique, comme l'intellect, la sensation, le corps, ou les passions, mais sont très souvent aussi des vertus, comme la sagesse, le courage, la justice, etc. Chez Proclus en revanche, les personnages des dialogues de Platon sont mis en rapport essentiellement avec des facultés comme l'intellect, l'âme, la raison, mais aussi avec des degrés ontologiques (l'Un et le multiple), ou divinités (le bon démon). Autre différence : alors que la lecture symbolique est omniprésente chez Philon, l'interprétation des personnages reste préliminaire et délimitée chez Proclus, le plus souvent dans les prologues aux commentaires, ou en lien avec les prologues des dialogues (*Alcibiade*, *Timée*). Proclus semble même parfois prendre une certaine distance avec ce qui a trait à la « matière » des dialogues,

<sup>22</sup> Dans les scholies sur le *Phèdre* d'Hermias, « Lysias ou son discours » est considéré comme un « personnage », (τὰ δὲ πρόσωπα ὁ Λυσίας, ἥτοι ὁ λόγος αὐτοῦ, καὶ ὁ Φαῖδρος καὶ Σωκράτης (*In Phaedrum*, Couvreur 12,26-27 ; Lucarini-Moreschini 13,28-29). Le discours de Lysias sera le modèle de l'amour dissolu. Pour ce qui est du *Cratyle* ou du *Philèbe*, la question ne se pose pas puisque les trois personnages du dialogue sont repris comme tels par Proclus et Damascius dans leur commentaire respectif (voir PROCLUS : *In Crat.*, X, 4,6-24 ; DAMASCIUS : *In Philebum*, 8,1-7).

comme pour ne pas nous faire oublier que l'élément doctrinal reste le plus essentiel. Par ailleurs, la dimension de l'étymologie et de la signification des noms, si caractéristique de l'exégèse de Philon (ex. Adam « se traduit (ἐρμηνεύεται) par terre » *LA* I, 90), est presque totalement absente chez Proclus, à l'exception de quelques passages du commentaire sur le *Cratyle* concernant les noms de Cratyle et de Socrate<sup>23</sup>.

Mais la différence fondamentale réside sans doute dans le fait que Philon utilise de manière récurrente l'idée de *symbole* (συμβολικῶς, σύμβολον) (« Abraham est le *symbole* de la vertu didactique »), et assimile souvent dans une même expression le personnage symbolisé et le symbole (« Sara, la sagesse souveraine, ἡ ἀρχουσα σοφία Σάρρα » *LA* II, 82), alors que chez Proclus les termes de *symbole* ou d'*allégorie* sont totalement absents de ce contexte, mais l'usage de l'*analogie* omniprésent (ἀναλογία, ἀνάλογον) ; et nous ne trouvons jamais chez Proclus un raccourci qui assimilerait les deux termes (tel que « Socrate, l'intellect de l'âme »). Proclus semble utiliser plutôt une terminologie mathématique, ἀναλογία signifiant avant tout une *proportion*, le moyen terme (μέσος) ou la médiété (μεσότης) entre deux extrêmes étant également typiques de la proportion mathématique<sup>24</sup>. C'est en effet dans ces termes que Platon décrit aussi le rapport de *proportion* (ἀναλογία) mathématique dans le *Timée* (31b-32c), en postulant la nécessité, pour unir deux éléments, d'introduire un troisième élément ou un moyen terme (τὸ μέσον), dans la fabrication du corps du monde, une seule médiété (μεσότης) ne suffisant pas entre le feu et la terre ; le démiurge introduit l'eau et l'air, avec, entre eux, « le même rapport, qui fasse que ce que le feu est à l'air, l'air le soit à l'eau, et que ce que l'air est à l'eau, l'eau le soit à la terre (32b5-8). » Ces liens introduisent pour Timée une unité dans le corps du monde et le rendent indissoluble<sup>25</sup>. Proclus semble utiliser le même outil pour établir des rapports entre les personnages, et les personnages et le monde.

Il faut enfin observer chez Proclus la pratique de ce que nous pourrions appeler des analogisations multiples. Les mêmes personnages peuvent être mis en rapport, dans un même dialogue, avec des éléments différents, selon différents niveaux. A fortiori, un même personnage, tel que Socrate, peut recevoir encore une autre analogisation dans un autre dialogue. Le

<sup>23</sup> Cratyle est d'après Proclus celui « qui maîtrise (περικρατῆσαι) solidement les doctrines d'Héraclite », alors que « le nom de Socrate vient du fait qu'il est le *sauveur* de la *force* de l'âme (παρὰ τὸ σωτῆρα εἶναι τοῦ κράτους τῆς ψυχῆς), c'est-à-dire de la raison, et qu'il ne laisse pas attirer par les sensations ». (PROCLUS : *In Crat.* XVIII, 8,15-20).

<sup>24</sup> Sur les médiétés et la proportion dans les mathématiques anciennes, voir par exemple MICHEL, Paul-Henri : *De Pythagore à Euclide. Contribution à l'histoire des mathématiques préeuclidiennes*. Paris : Les Belles Lettres 1950, 365-411.

<sup>25</sup> Proclus propose d'ailleurs sur la base de ces passages, dans son commentaire sur le *Timée*, une analyse très fouillée de la proportion (ἀναλογία) et de la médiété arithmétique, géométrique et harmonique (*In Tim.*, II, 18,20 sq., = trad. Festugière, Tome III, 41 sq.).

propre de l'analogie est de permettre d'établir des rapports de proportion avec différents niveaux ontologiques pour mieux situer les personnages, mais peut-être aussi pour apprendre à connaître le réel. Outil pédagogique, faisant parfois violence à la richesse dialectique du texte de Platon, l'interprétation analogique permettait de révéler, en abordant la lecture d'un dialogue, quels personnages risquent d'être plus proches ou éloignés de la vérité. Les *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, rédigés au VI<sup>e</sup> siècle à Alexandrie, mais remontant probablement à un ouvrage introductif général perdu de Proclus, comparent aussi le dialogue platonicien à un monde (ὁ διάλογος οἷον κόσμος ἐστίν IV, 15,3) dans lequel différents personnages s'expriment selon leur nature, plus ou moins élevée, mais qui peut aussi évoluer :

Il convient de rechercher pourquoi Platon, qui ailleurs critique les choses compliquées (par exemple, [...] la comédie parce qu'elle emploie des personnages divers, et la tragédie pour la même raison), pourquoi donc Platon, qui critique tous ces arts en donnant de telles raisons, emploie-t-il la forme littéraire du dialogue alors qu'elle exige une diversité de personnages. Il faut répondre que [...] chez Platon [...] bien qu'il y ait aussi de bons et de mauvais personnages, on peut néanmoins voir les mauvais, sous l'influence des bons, changer, s'instruire, se purifier et dans tous les cas s'écarter de leur genre de vie matériel (IV, 14,11-29).

Un autre argument est le suivant. Platon a adopté cette forme de composition pour ne pas nous transmettre l'enseignement des réalités tout nu et sans le rapporter à des personnages. Par exemple, quand il discute de l'amitié, il ne veut pas suggérer l'amitié pure et simple, mais celle qui apparaît dans tel personnage [...]. Ainsi en effet, notre âme, voyant que certains personnages sont, par exemple, réfutés ou loués, est plus efficacement amenée à s'associer aux réfutations et à rivaliser (ζηλοῦν) avec ceux qui sont loués (IV, 15,28-39).

Il ne s'agit donc pas seulement d'une prudence classificatoire préliminaire : le lecteur est aussi invité à s'associer, par plaisir de l'imitation, à l'évolution des personnages, le but restant, évidemment sur le modèle de la *République*, l'ordonnement de sa propre âme<sup>26</sup>. Philon semblait poursuivre le même but, à savoir l'émulation (ζηλον, *De Abrahamo* 4) du lecteur observant les figures des patriarches, incarnations des vertus, véritables « lois vivantes ».

<sup>26</sup> ALEKNIENÈ, Tatjana : *Kosmios kai theios. La justice divine de l'âme selon Platon*, in : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 46 (1999) 3, 369-387 ; repris dans EADEM : *A l'approche du divin. Dialogues de Platon et tradition platonicienne* (= *Vestigia* 42). Fribourg : Academic Press 2016, 13-37.

### *Resumé*

*Dans cette étude, nous examinons l'interprétation des personnages des dialogues de Platon par Proclus – par exemple la manière dont Socrate est décrit comme analogue à l'intellect de l'âme. Ce type d'interprétation a souvent été désigné comme symbolique ou allégorique, évoquant la méthode utilisée par Philon d'Alexandrie ou Origène dans leurs commentaires bibliques. Notre but est de montrer que, si l'interprétation néoplatonicienne rappelle l'exégèse alexandrine sur certains points, elle en est aussi différente à bien des égards. Après avoir donné un bref aperçu de l'interprétation symbolique pratiquée par Philon dans le Legum allegoriae et le De Abrahamo, nous examinons les analogies des personnages dans les commentaires de Proclus sur le Parménide, le Timée et l'Alcibiade, et concluons que le rapport de proportion (analogia) établi par Proclus est de nature mathématique plutôt que symbolique ou allégorique.*

### *Abstract*

*In this article, we examine the interpretation of the characters of Plato's dialogues by Proclus – for example the characterisation of Socrates as analogous to the intellect of the soul –, an interpretation that has often been described as symbolical or allegorical, alluding to the method used by Philo of Alexandria or Origen in their commentaries to the Bible. Our purpose is to show that, if the neoplatonic interpretation reminds us of certain aspects of the alexandrian interpretation, it is also quite different in many points. After giving a brief overview of the symbolical interpretation in the Legum allegoriae and the De Abrahamo of Philo, we examine the analogies of the characters in Proclus' commentary on the Parmenides, the Timaeus, and the Alcibiades, and conclude that the model of proportion (analogia) used by Proclus is more mathematical than symbolical or allegorical.*