

BOETHOS DE SIDON ET L'IMMORTALITE DE L'AME DANS LE *PHEDON*

FRANCO TRABATTONI

(Université de Milan)

I

On trouve au chapitre 28 du livre XI de la *Praeparatio Evangelica* d'Eusèbe de Césarée un extrait de Porphyre intitulé *Πρὸς Βόηθον Περὶ ψυχῆς*¹, lequel à son tour mentionne un passage attribué à Boéthos. Comme l'on sait, la critique n'a pas encore établi si, dans le traité en question, le Boéthos avec lequel Porphyre débat est le stoïcien ou le péripatéticien. Pour ne citer que la littérature relativement récente, alors que P. Moraux s'est prononcé en faveur du stoïcien², H.B. Gottschalk³ a remis en question tous ses arguments pour en arriver à la réponse diamétralement inverse (qui en réalité peut être considérée comme traditionnelle et majoritaire⁴). Le problème est compliqué par le double fait que les témoignages en notre possession concernant l'oeuvre de Porphyre, extraits des livres XI, XIV et XV de la *Praeparatio*, ne peuvent pas toujours être utilisés pour reconstituer la pensée de Boéthos, qu'il s'agisse du stoïcien ou du péripatéticien, puisque dans ce traité Porphyre critique toutes les doctrines psychologiques sauf la doctrine platonicienne. C'est pourquoi, si par exemple l'un des textes en notre possession

¹ K. Mras, dans son édition d'Eusèbe, avait identifié dans la *Praeparatio* 9 fragments de l'oeuvre de Porphyre (II, p. 459) qui correspondent ~~plus ou moins~~ aux fragments 242F, 243F, 244F, 245F, 246F, 247F, 248F, 249F, 250F Smith. Trois autres textes ont été pris en considération pour le *Πρὸς Βόηθον*, dont le premiers deux (Simplicius *In de an.* 247.23, Macrobius *In Somn. Scip.* 1.14.20) sont présents dans la collection de von Arnim (SVF, III, p. 267), tandis que le troisième est un long fragment arabe publié par la première fois par W. Kutsch en 1954 (tr. italienne de l'allemand in SODANO 1993, pp. 159-161). Or, tandis que le fragment de Simplicius a bien l'air d'être tiré d'une oeuvre de Porphyre (GOTTSCHALK 1986, p. 246), et il est très probable, pour son contenu, qu'il s'agit justement du *Πρὸς Βόηθον* (Sodano inclut le fragment dans son recueil, avec le n° 9, à la dernière place ; et voir ci-dessous des arguments à soutien de cette thèse), le témoignage de Macrobe se réfère presque certainement au philosophe stoïcien (GOTTSCHALK 1986, p. 246 ; mais sur les rapports entre Macrobe et Porphyre voir SODANO 1993, pp. 151-153) et le texte arabe n'a vraisemblablement rien à faire avec notre traité (GOTTSCHALK 1986, p. 243, n. 2 ; SODANO 1993, pp. 158-164). L'analyse plus complète jusqu'au présent du est encore celle de SODANO 1993, pp. 135-177, qui a aussi imprimé le texte des fragments, numérotés de 1 à 9 (Sodano a regroupé dans son fragment 1 les fragments 1-2 Mras (242F et 243F Smith). En générale sur le *Πρὸς Βόηθον* voir aussi SCHNEIDER 1995; GOULET 2012, p. 1301..

² MORAUX (1973), 177-181.

³ GOTTSCHALK (1986), 243-257.

⁴ A l'exception, notamment, d' ALESSE (1997).

critique une doctrine stoïcienne, cela ne signifie pas que le Boéthos qui est nommé dans le titre est stoïcien, et il en va de même dans le cas où il s'agit d'une doctrine aristotélicienne. Il faut donc procéder avec prudence, et attribuer au Boéthos qui est objet de la première critique, en première instance, les passages seuls où Porphyre cite expressément ses thèses. Puis, dans un second temps seulement, il serait peut-être possible d'essayer d'élargir les résultats de la recherche par analogie.

Le témoignage dont nous nous occuperons ici⁵ est le seul parmi les extraits de l'œuvre de Porphyre que l'on trouve chez Eusèbe, où l'on peut trouver une citation explicite de Boéthos. L'un des objectifs du présent travail est de démontrer que ce témoignage s'insère naturellement dans la lignée d'une critique de type aristotélicienne, et donc qu'il va en faveur de l'identification du Boéthos cité par Porphyre comme philosophe péripatéticien. À un certain moment, Porphyre donne directement la parole à son interlocuteur, de la manière suivante : ἐπάκουσον εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου ὁ πεποιηκε [i.e. ὁ Βόηθος] γράφων οὕτως. Pour comprendre le sens de cette citation, et déterminer auquel des deux Boéthos elle pourrait être attribuée, il faut examiner l'ensemble de la section de l'œuvre d'Eusèbe d'où elle est extraite. Le chapitre 27 du livre XI a pour titre περί ψυχῆς ἀθανασίας ἑβραίων καὶ Πλάτωνος. L'hypothèse qu'Eusèbe cherche ici à démontrer est qu'au sujet de l'immortalité de l'âme, il n'y a aucun désaccord entre Moïse et Platon. Pour ce faire, il cite du côté des juifs quelques passages de la *Genèse*, du côté de Platon un bref extrait de l'*Alcibiade* I (133c1-16 avec quelques lignes intercalées que l'on ne lit que chez Eusèbe et Stobée) et, surtout, un long morceau du *Phédon* (auquel Eusèbe mentionne comme Περὶ ψυχῆς) : 79a6-81c1. Il s'agit de la section du *Phédon* où Socrate expose ce que l'on peut considérer comme la troisième démonstration de l'immortalité de l'âme (à condition que l'on veuille considérer comme séparées les deux premières, à savoir l'*antapodosis* et l'argument issu de la réminiscence). Dans ce raisonnement, Socrate établit avant tout l'existence de deux genres d'entités bien différentes, à savoir le genre de l'invisible et celui du visible ; il soutient ensuite que le genre de l'invisible, puisqu'il est immatériel et donc non-composé, peut difficilement subir la corruption ; enfin, il affirme que l'âme est nettement plus semblable au genre de

⁵ Eusebius, *praep. evang.* XI 28, 11 - 12 (II 64, 11- 25 Mras). Dans la numération de Mras (p. 459) ce fr. est le n° 3, ce qui correspond au fr. 243F Smith et au fr. 2 Sodano.

L'invisible qu'au genre du visible, et en tire la conclusion selon laquelle l'âme est très probablement indestructible, tout comme le genre auquel elle ressemble.

À la fin de cette citation, Eusèbe introduit le passage de Porphyre de la manière suivante :

Ταῦτα ὁ Πλάτων· ἐξαπλοῖ δὲ τὴν διάνοιαν ὁ Πορφύριος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Πρὸς Βόηθον Περὶ ψυχῆς τοῦτον γράφων τὸν τρόπον· (XI, 27, 20)

Jusqu'à présent Platon ; en écrivant ainsi, Porphyre explique sa pensée dans le premier livre du *Traité de l'âme contre Boethus*

L'expression ἐξαπλοῖ...τὴν διάνοιαν (« expliquer la pensée ») devrait être comprise plus ou moins de la manière suivante. Le passage platonicien est long, parfois répétitif, et peut-être un peu pédant (caractéristique qu'il n'est pas rare de relever dans nombre des argumentations de Socrate, où les étapes sont fragmentées et diluées très minutieusement, de sorte qu'aucune échappatoire ne subsiste et ainsi aucun possible désaccord de l'interlocuteur) ; c'est pourquoi la citation de Porphyre permet à Eusèbe d'identifier le concept (διάνοια) sur lequel le raisonnement de Platon se fonde de manière stricte et efficace. Or le passage de Porphyre a effectivement les caractéristiques utiles au but poursuivi par Eusèbe. Peu avant d'introduire la citation de Boéthos, Porphyre énonce en effet la règle générale qui commande le raisonnement de Platon :

διὰ γὰρ τὴν ποιὰν οὐσίαν ποιᾶς εἶναι καὶ τὰς ἐνεργείας, ὡς ἂν ἀπ'αὐτῆς ρεούσας καὶ αὐτῆς οὐσας βλαστήματα. (XI, 28, 5)

Étant donné en effet que telle est l'essence, telles sont également les activités, presque comme si elles s'en écoulaient et en étaient les germes.

La règle est donc la suivante. Étant donné un objet X qui ressemble à Y autant qu'à ses activités (ἐνεργεῖαι), tel objet X ressemblera à Y également en ce qui concerne l'essence (οὐσία), puisque les ἐνεργεῖαι dépendent de l'οὐσία en tant qu'elles en dérivent comme des germes. Les ἐνεργεῖαι de l'âme en question sont sa ressemblance τῷ...θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ ἀειδεῖ καὶ νοερῷ ζῶντι τε καὶ ἀληθείας συγγενεῖ καὶ ὅσα ἐκεῖνος [i.e. Platon] περὶ αὐτῆς ἀναλογίζεται (« au divin et à l'immortel et à l'invisible et à l'intelligible vivant et parent de la vérité et nombres de choses que Platon dit d'elle par analogie »),

XI, 28, 4). Puisque le comportement de l'âme correspond à ces caractéristiques, il doit y avoir également une correspondance analogue du point de vue de l'οὐσία. Si en effet ce qui ne ressemble pas à dieu du point de vue de ses ἐνέργειαι ne lui ressemble pas non plus du point de vue de l'essence, il faut admettre que l'inverse est démontré. Et il est évident – telle est la conclusion implicite de Porphyre – que ce qui ressemble au divin du point de vue de l'essence hérite du divin cette immortalité et indestructibilité inhérente à son οὐσία.

Il est essentiel de clarifier cette question pour comprendre le sens de la citation de Boéthos qui vient immédiatement après. En effet, Porphyre introduit l'argumentation de son adversaire dans les termes suivants : Τούτου τοίνυν τοῦ λόγου ~~τὴν δυνάμιν~~ περιαιρῶν ὁ Βόηθος. C'est-à-dire : « Boéthos élimine la force *propre* (τοίνυν étant de manière significative inséré entre τούτου et τοῦ λόγου) de cet argument » (XI, 28, 6). En d'autres termes, Boéthos conteste la règle même que Porphyre vient d'énoncer, à savoir qu'à partir de la ressemblance (on remarque l'emploi du terme ἀναλογία) des ἐνέργειαι on peut également inférer une ressemblance du point de vue de l'οὐσία. Boéthos, donc, ne conteste pas la ressemblance entre l'âme et la dimension de ce qui est divin et invisible, au contraire, il la fait sienne. C'est pourquoi, dans un premier **moment**, l'on comprend mal comment Porphyre peut utiliser **exactement** ce texte de Boéthos comme une objection à l'argument platonicien exposé dans le *Phédon* et qui, **précisément**, fonde toute sa force sur cette ressemblance. Si toutefois, comme nous avons tenté de le faire, l'on considère avec attention les dernières lignes du raisonnement de Porphyre et la manière dont il introduit l'extrait de Boéthos, le problème pourrait disparaître : Boéthos n'attaque pas l'argument platonicien parce qu'il nie la ressemblance entre l'âme et la réalité invisible et divine ; il l'attaque parce qu'il soutient que cette ressemblance sur le plan des ἐνέργειαι, contrairement à ce qu'affirment les platoniciens, n'entraîne pas une ressemblance analogue sur le plan de l'οὐσία.

Analysons à présent le fragment de Boéthos :

Εἰ μὲν ἀθάνατός ἐστι ἡ ψυχὴ καὶ παντὸς ὀλέθρου κρείττων τις φύσις, πολλοὺς ἀναμείναντα χρὴ καὶ περιτηγησάμενον λόγους ἀποφύνασθαι. 8 Τὸ μέντοι τῶν περὶ ἡμᾶς ὁμοιότερον μηδὲν γενέσθαι θεῶν ψυχῆς, οὐ πολλῆς ἂν τις δεηθεὶς πραγματείας πιστεύσειεν, οὐ μόνον διὰ τὸ συνεχὲς καὶ ἄπαστον τῆς κινήσεως, ἦν ἐν ἡμῖν ἐνδίδωσιν, ἀλλὰ τοῦ καθ' ἑαυτὴν νοῦ. 9 Εἰς ὅπερ ἀπιδῶν καὶ ὁ κροτωνιάτης φυσικός εἶπεν ἀθάνατον αὐτὴν οὖσαν καὶ πᾶσαν ἡρεμίαν φύσει φεύγειν, ὥσπερ τὰ θεῖα τῶν σωμάτων. 10 Ἀλλὰ καὶ καθάπαξ τὴν ἰδέαν τῆς ψυχῆς καὶ μάλιστα τὸν ἄρχοντα ἐν ἡμῖν νοῦν, ὀπηλίκᾳ βουλευμάτα καὶ ὀρμᾶς πολλάκις ὅποιας ὑποκινεῖ τῶ κατανοήσαντι πολλή τις ἂν πρὸς τὸν θεὸν ὁμοιότης ὑποφανείη. (XI, 28, 7-10)

Si l'âme est immortelle et supérieure à un quelconque genre de destruction, il faut résister à de nombreux arguments et en exposer beaucoup d'autres. Certes, le fait que parmi les choses qui sont en nous aucune n'est plus semblable à Dieu que l'âme, personne n'aurait besoin d'une longue enquête pour le croire, non seulement à cause du caractère continu du mouvement qu'elle produit en nous, mais également en raison de la continuité de l'intellect qui est en elle. Et c'est en considérant cela que le physicien de Crotone dit que l'âme est immortelle et fuit par nature tout type de repos, de même que les corps qui sont divins. Mais encore à celui qui réfléchit une fois pour toutes sur l'idée de l'âme et surtout sur l'intellect qui commande en nous, et sur combien ses desseins sont grands et les impulsions qu'elle produit, il apparaîtrait une ressemblance notable avec dieu.

À première vue, ce passage ne semble pas conforter l'hypothèse que nous avons avancé précédemment. En effet, Boéthos confirme de différentes manières la ressemblance entre l'âme et dieu, il ne dit jamais que cette ressemblance est insuffisante à en prouver l'immortalité. Au contraire, il cite même l'opinion d'Alcméon qui la déclare immortelle précisément sur la base de cette analogie. Il est toutefois définitivement exclu de se contenter d'un tel constat : ne serait-ce que parce que Porphyre introduit la citation de Boéthos au titre de tentative de démolition d'au moins une partie du raisonnement de Platon. ~~Il faut donc absolument trouver~~ dans cet extrait les traces d'une critique ou d'un polémique anti-platonicienne.

Si nous observons le texte de plus près, une telle entreprise apparaît en réalité tout sauf impossible. Commençons en remarquant que, selon Porphyre, l'attaque de Boéthos d'où l'extrait est tiré se réfère à la troisième preuve du *Phédon*, à savoir celle qui se fonde sur une affinité entre l'âme et l'intelligible et le divin (ce qui rend raison de la citation d'Eusèbe qui reportait immédiatement avant le passage du *Phédon* où cette preuve était exposée). Une telle limitation explique la nature de l'exorde. Pour qui veut démontrer avec clarté une hypothèse aussi ambitieuse et difficile que celle de la supériorité de l'âme sur quelque type de destruction que ce soit (ce qui est par ailleurs l'hypothèse du *Phédon* dans son ensemble, comme le démontre l'usage du substantif ὄλεθρος), il faut résister à de nombreux arguments (πολλούς ἀναμείναντα...λόγους) et en exposer beaucoup d'autres. Cela, en effet, me semble être le sens du participe

περιγησάμενον : c'est comme si Boéthos comparait l'immortalité de l'âme à une sorte de citadelle fortifiée dont le périmètre entier doit être étayé de défenses appropriées, de sorte à la rendre capable de résister aux attaques des éventuels ennemis (où il est évident qu'aussi bien les défenses que les attaques ne sont autre que des λόγοι).

En somme, Boéthos veut dire qu'aussi bien la qualité de la démonstration que l'on cherche à atteindre (la pleine évidence) que la difficulté de l'objet (l'indestructibilité de l'âme) obligent à mettre en oeuvre plusieurs *logoi*. Si tel est le sens de la première phrase, nous pouvons espérer comprendre également les suivantes. Boéthos réagit évidemment contre l'opinion de quelque platonicien pour qui la preuve de l'immortalité de l'âme fondée sur l'affinité avec l'invisible et le divin doit être considérée comme tout à plein suffisante à prouver l'hypothèse. Que l'on puisse attribuer un intérêt particulier à cet argument vient, entre autre, du fait qu'Eusèbe lui-même, parmi les différentes preuves du *Phédon*, ne rapportait que celle-ci (alors que quand, au livre XV, il revient à la question de l'immortalité de l'âme, il se contente de citer un long extrait d'Atticus). En opposition à une telle position, Boéthos observe que la ressemblance de l'âme avec le divin est quelque chose d'absolument entendu, et dont, pour en être persuadé, il n'est pas besoin de longue démonstration (οὐ πολλῆς ἂν τις δεηθεῖς πραγματείας πιστεύσειεν) : il suffit de considérer la continuité incessante du mouvement que celle-ci produit, et qui dérive précisément de dieu, la nature de l'intellect qui réside et commande à l'intérieur d'elle, la qualité des projets et des impulsions qui l'animent. Voilà donc en quoi consiste l'objection de Boéthos : alors que l'indestructibilité de l'âme requerrait nombre de démonstrations approfondies, son affinité avec le divin est une circonstance tout à fait évidente qui, d'une part, n'a pas besoin d'être démontrée, et, de l'autre, ne suffit pas à prouver l'hypothèse. De cette manière, on comprend parfaitement ce que voulait dire Porphyre en introduisant l'extrait de Boéthos. Au platonicien qui prétend démontrer l'immortalité de l'âme en relevant simplement son affinité avec l'invisible et le divin, Boéthos objecte que sur cette affinité il n'y a pas de discussion : il est vrai que les ἐνέργειαι de l'âme, à savoir son inexorable capacité à produire la κίνησις, la présence et continuité du νοῦς, la qualité de βουλευματα et ὄρμαί, la rendent semblable au divin. Mais pour démontrer que l'âme est insensible à quelque forme de destruction que ce soit, il est besoin d'arguments ultérieurs ; ce qui si-

gnifie, dans les termes de Porphyre, que Boéthos conteste la possibilité de traduire l'affinité certaine d'ἐνέργειαι en une affinité d'οὐσία.

Il faut observer, en effet, que les éléments concédés par Boéthos en faveur de l'affinité de l'âme avec le divin n'imposent aucun cas son indestructibilité. Lorsqu'il relève, par exemple, que l'animal produit un mouvement συνεχές et ἄπαυστον, il veut seulement faire remarquer la différence, aristotéliquement orthodoxe, entre le mouvement intermittent des êtres inanimés et le mouvement continu des êtres vivants ; mais ce mouvement appartient bien évidemment aux vivants autant qu'ils vivent, et ne démontre en rien que ceux-ci ne puissent jamais cesser de vivre. La citation du « physicien de Crotona » va, non sans une pointe d'ironie, dans la même direction : ce dernier, lorsqu'il observe les traits distinctifs de ce type particulier de mouvement qu'est la vie, remarque une affinité entre ce mouvement et le mouvement des corps divins (qui sont, en toute probabilité, les corps célestes), et pour cette raison dit que l'âme est, comme eux, immortelle. L'objectif que se fixe Boéthos avec une telle affirmation est bien évidemment de montrer les conséquences absurdes auxquelles on peut arriver si l'on spéculer sur un argument unique et faible tel que celui de l'affinité des caractéristiques : le naïf physicien de Crotona en arrive ainsi à établir une ressemblance substantielle entre l'âme et les corps célestes. Comme on le lit chez Diogène Laërce, Alcmeon soutenait en effet que l'âme est immortelle et se meut continuellement comme le soleil : ἔφη δὲ καὶ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον, καὶ κινεῖσθαι ὡς τὸν ἥλιον (VIII, 83). Alcmeon constitue ainsi le parfait exemple d'un raisonnement imprudent et incorrect : l'absurdité manifeste de la thèse selon laquelle l'âme se meut comme le soleil dérive chez Alcmeon du même argument que les platoniciens voudraient utiliser pour démontrer l'immortalité de l'âme, à savoir l'analogie συνέχεια de la κίνησις inhérente à l'âme (qui la produit) et aux corps célestes. Ce qui démontre que l'analogie en question est en tout et pour tout peu digne de confiance et insuffisante.

Comme nous l'avons déjà observé, on ne peut déduire directement cette approche critique, désormais évidente, du discours de Boéthos. Mais que précisément c'est là son intention, cela apparaît clairement, pourvu que l'on mette en relation la première phrase du fragment (pour démontrer l'indestructibilité de l'âme il faut de nombreux arguments) avec les suivantes (l'affinité de l'âme avec le divin est une constatation élémentaire et évidente), ou que l'on prête attention au double contexte de la ci-

tation de Porphyre par Eusèbe et de la citation de Boéthos par Porphyre. En outre, comme nous le verrons par la suite, la remarque successive de Porphyre confirme la lecture que nous suggérons ici.

Καὶ ἐξῆς ἐπιλέγει· εἰ γὰρ ὡς ὁμοιότατον τῷ θείῳ πάντων χρημάτων ἡ ψυχὴ δεικνύται, τίς ἔτι χρεῖα τῶν ἄλλων δεῖσθαι λόγων εἰς ἀπόδειξιν τῆς ἀθανασίας αὐτῆς προοιμιαζόμενον καὶ μὴ καὶ τοῦτον ὡς ἓνα μετὰ τῶν πολλῶν καταριθμοῦντα ἱκανὸν ὄντα ἐντρέψαι τοὺς εὐγνώμονας, ὡς οὐκ ἂν τῶν ἐμπερῶν τῷ θείῳ μετέσχευ ἐνεργειῶν μὴ τοι θεῖα γε οὕσα καὶ αὐτή; (XI, 28, 11)

La traduction que j'en propose est quelque peu différente de celle de Fravelle⁶ et se fonde sur les hypothèses suivantes : 1) la première phrase, qui est d'Eusèbe se réfère à Porphyre, et non pas à Boéthos⁷ ; 2) Porphyre s'adresse ici directement à Boéthos, auquel doivent être rapportés aussi bien δεικνύται que les deux participes (accusatifs) προοιμιαζόμενον et καταριθμοῦντα ; 3) j'enlève la virgule après καταριθμοῦντα et j'entends ἱκανὸν ὄντα non pas comme une concession mais, en rapport à ce qui précède, comme prédicat de ἓνα. Voilà ainsi comme l'extrait pourrait être traduit :

Et immédiatement il [i.e. Porphyre] ajoute : « si donc il est démontré que l'âme est de toutes les choses celle qui est la plus semblable à dieu, pourquoi donc demande-t-il encore (litt. "quelle nécessité/besoin y a-t-il encore qu'il ressente le manque/qu'il demande") dans les premières lignes (προοιμιαζόμενον), d'autres arguments en faveur de l'immortalité de l'âme, au lieu de comprendre (καὶ μή... καταριθμοῦντα) cet argument, ainsi que les autres, comme un argument par lui-même suffisant à convaincre les per-

⁶ Dans l'édition des *Praeparatio* pour la collection "Sources chrétiennes" : FAVRELLE-DES PLACES (1982).

⁷ Contra, GOTTSCHALK (1986), p. 248. La justification principale de ce choix dépend de mon interprétation générale du fragment. Mais je trouve aussi que les arguments de Gottschalk en faveur de sa thèse ne sont pas contraignants. A son avis "the subject of these verbs can only be Boethus, who is undoubtedly the subject of *πεποίθηκε* in the introduction to fr. 2 (p. 63.27)", tandis que la phrase introductive du fr. 2 doit être attribuée à Porphyre et non pas à Eusèbe (seulement Porphyre, et non pas Eusèbe, pouvait savoir ce que Boéthos écrivait *εὐθύς ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου*; voir aussi SODANO (1993), p. 143, qui exactement pour cette raison a regroupé les fr. 1 et 2). Sur ce second point je suis d'accord avec Gottschalk. Mais pour cette même raison, c'est à dire *pace* que dans le fr. 2 il n'y a pas d'Eusèbe mais seulement du Porphyre (qui d'abord, dans le fr. 1, expose son point de vue et ensuite, au début du fr. 2 intervient pour citer Boéthos, sans aucune interruption de la part d'Eusèbe), il peut bien être que le *καὶ ἐξῆς ἐπιλέγει* au début du fragment 3 soit connecté non pas avec le début du fr. 2 mais le début du fr. 1. Voilà donc la démarche du discours que je propose: 1) Eusèbe, au début du fr. 1 cite Porphyre; 2) cette citation continue dans le fr. 2, ou Porphyre cite à son tour Boéthos; 3) finalement Eusèbe intervient (*καὶ ἐξῆς ἐπιλέγει*) pour communiquer au lecteur de quelle façon Porphyre (sujet de *ἐπιλέγει*), dans la suite de son texte, s'oppose à l'argument de Boéthos qu'il vient de citer.

sonnes sensées, dès lors que l'âme ne saurait participer à des activités comparables à celle du dieu si elle n'était pas elle-même divine ?

Sur la base de ces présupposés, le sens du fragment devient le suivant.

- A) Porphyre répète, à la fin de l'extrait (ὡς...αὐτή) la règle que Boéthos conteste, à savoir : l'âme n'aurait part à des activités comparables aux activités divines si elle n'était pas elle-même divine ;
- B) du reste Boéthos a admis que l'âme est de toutes les réalités celle qui ressemble le plus à dieu ; ou plutôt, Porphyre se fait fort du propos même de Boéthos puisque, dans les dernières phrases du fragment en question, le philosophe péripatéticien affirme avec force que l'idée d'âme en tant que telle, et en particulier l'intellect qui la gouverne, **manifeste** avec clarté une ressemblance notable avec dieu.
- C) mais si cela est vrai, il n'aurait pas dû, au début de son exposition (προοιμαζόμενον : rappelons que Porphyre a cité le fragment de Boéthos comme figurant ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου), requérir d'autres arguments en faveur de l'immortalité de l'âme (τῶν ἄλλων δεῖσθαι λόγων εἰς ἀπόδειξιν τῆς ἀθανασίας αὐτῆς) : il n'aurait pas dû dire, en somme, que cet argument par lui-même, sans le secours des autres, ne prouve rien.
- D) parallèlement, il aurait dû considérer cet argument, à savoir celui qui infère l'immortalité à partir de l'affinité des ἐνέργειαι de l'âme avec le divin, au même titre que les autres, comme tout à fait approprié à convertir (entendre ici : à la croyance en l'immortalité de l'âme) les personnes raisonnables.

Porphyre, en d'autres termes, renverse complètement le raisonnement de Boéthos : alors que Boéthos considère que l'hypothèse de l'absolue indestructibilité de l'âme est trop complexe pour être démontrée par le seul argument de l'affinité avec le divin, Porphyre croit, au contraire, que cet argument, au même titre que les autres, est assez fort et suffit à convaincre les personnes sensées. L'expression ὡς ἓνα μετὰ τῶν πολλῶν nous permet peut-être même de préciser la remarque *ad personam* que Porphyre fait à Boéthos. Celui qui n'admet pas l'affinité de l'âme avec le divin, en toute logique, n'admettra pas non plus, sans le secours des autres arguments, l'immortalité de l'âme. Mais la chose étrange, en ce qui concerne Boéthos, est précisément qu'il admet une telle affinité. Cela signifie qu'il a déjà franchi un pas décisif en faveur de l'immortalité de l'âme, raison pour laquelle il ne devrait aucunement avoir besoin des autres arguments, mais il devrait

bien plutôt les considérer comme corroborés, comme une sorte d'accompagnement, étant donné que l'affinité de l'âme avec le divin suffit tout à fait à convertir les personnes sensées. En somme, selon Porphyre, Boéthos se trouve dans une position particulièrement contradictoire, parce qu'il ne croit pas à l'immortalité de l'âme tout en admettant la validité du principal argument en faveur d'une telle hypothèse.

On peut, de telle sorte, donner le motif pour lequel Boéthos ne dit, dans ce fragment, rien contre l'immortalité de l'âme, mais semble au contraire corroborer l'un des arguments que Platon avait adopté en sa faveur (ce qui a parfois laissé perplexe les chercheurs). Porphyre, à ce moment précis de son ouvrage, ne cite pas Boéthos à titre de négateur de l'immortalité de l'âme, pour démontrer qu'il aurait tort ; il le cite, au contraire, pour signaler l'incongruité de sa position, puisqu'il semble accepter de manière tout à fait convaincue l'une des prémisses sur lesquelles l'immortalité de l'âme se fonde (peut-être la plus importante pour Porphyre), raison pour laquelle le refus de cette thèse (ce que Porphyre remarque dans d'autres passages) se révèle contradictoire.

En ce qui concerne l'importance de cet argument, les observations de Porphyre dans l'ensemble du très difficile petit chapitre qui suit (12) font foi. Il relève, en bref, que la capacité de l'âme à conserver une visible affinité de comportement avec le divin, même lorsqu'elle se trouve immergée dans la contamination matérielle et corporelle, est une preuve certaine du fait que sa nature est insensible à la destruction. Le problème de Boéthos, encore une fois, réside dans le fait qu'il réussit d'un côté à percevoir une telle affinité, malgré la contamination dont nous avons parlé, mais que, de l'autre, il refuse d'en reconnaître l'unique possible cause (à savoir que l'âme est indestructible).

II

On peut arriver à comprendre un peu mieux la position exprimée par Boéthos dans le texte que nous sommes en train de commenter, et au même temps ses connexions avec les caractères distinctifs de son aristotélisme, prenant en considération plus en détail le contexte du passage du *Phédon* auquel il se réfère, c'est à dire la démonstration de l'immortalité de l'âme à partir de son affinité avec l'invisible et le divin. Comme il est bien connu, c'est justement contre cette prétendue "démonstration" que Simmias, peu de pages après dans le texte, dirige son objection, fondée sur l'analogie entre l'âme et

l'harmonie. L'aspect remarquable de cette critique est qu'elle ne vise pas à mettre en question la supériorité axiologique de l'âme par rapport au corps, que Socrate avait établie sur la base d'une confrontation comparative entre le deux (ce qui des deux est plus semblable au divin, à l'immortel, à l'invisible est l'âme). Elle a plutôt le but de montrer que cette supériorité axiologique n'entraîne pas, à faveur de l'âme, une supériorité ontologique, c'est à dire un droit à la vie ou plus généralement à l'existence supérieure à celui du corps. Cette asymétrie est bien expliquée par l'exemple de l'harmonie. Il n'y a pas de doute que l'harmonie, entendue comme musique, est bien supérieure, du point de vue de la valeur, aux instruments matériels qui la produisent (la lyre, par exemple). En plus, il s'agit justement de ce genre de "supériorité" accordée par Socrate à l'âme dans sa démonstration: invisible contre visible, immatériel contre matériel, simple contre composé, etc. Et pourtant, du point de vue ontologique l'humble instrument matériel est supérieur à la divine harmonie, qui quant à son existence dépend totalement de lui: si l'instrument est cassé, l'harmonie n'a aucune possibilité de survivre. Si donc on suppose qu'il y a entre l'âme et le corps la même relation qu'il y a entre l'harmonie et l'instrument, on aura trouvé un modèle théorique capable de justifier l'affinité entre l'âme et le divin sans pourtant en tirer aucune conséquence sur le plan de sa longévité ou, pis encore, de son immortalité. En d'autres termes la doctrine de l'âme-harmonie esquissée par Simmias dans le *Phédon* semble tout à fait conforme aux exigences théoriques exprimées par Boéthos dans le passage que nous sommes en train de discuter.

La doxographie n'inclut pas Boéthos, d'autre part, parmi les partisans de la doctrine de l'âme-harmonie. Mais il est quand-même possible de le rapprocher à une position pareille d'une façon indirecte. A partir du dialogue aristotélicien perdu *Eudème* la doxographie suivante avait produit un argument contre la doctrine de l'âme harmonie fondé sur un très élémentaire *modus tollens*:

- 1) l'harmonie n'est pas substance mais qualité
- 2) l'âme est substance
- 3) l'âme n'est pas une harmonie⁸

Les fragments de l'*Eudème* nous ont conservé un parcours possible, qui trouve sa base dans les *Catégories*, pour démontrer les deux prémisses : tandis que l'harmonie a un

⁸ Sur cet argument et son exploitation par la tradition des commentateurs anciens d'Aristote je me permet de renvoyer à TRABATTONI 1981 et 2015.

contraire (la désharmonie), il n'existe pas un contraire de l'âme. En effet dans le *Catégoriques* l'existence d'un contraire est nié pour la substance mais admise pour la qualité. Cette observation nous permet de rejoindre, finalement, Boéthos. Nous savons à partir d'un autre témoignage que selon lui la forme n'est pas substance, mais appartient à une autre catégorie; et bien que cette catégorie ne soit pas davantage spécifiée, le candidat le plus probable semble être justement la qualité. Si tout cela est acceptable, on peut raisonnablement supposer que la critique de Boéthos à l'argument du *Phédon* avait son fondement dans une doctrine de l'âme qui était bien de dérivation aristotélicienne, dans la mesure où l'âme est forme, mais qui était au même temps reformulée sur la base de l'identification de forme et qualité propre à Boéthos lui-même. Cette théorie a des ressemblances remarquables avec la doctrine de l'âme-harmonie qui fait sa première apparition dans le *Phédon*, et donc permet à Boéthos d'atteindre le même but que Simmias se propose de réaliser dans le dialogue platonicien : rendre compte au même temps, et sans contradiction, de la divinité (l'âme est forme pure et immatérielle) et de la mortalité (la forme est inséparable de la matière) de l'âme. Et s'il est vraie que Boéthos ne pouvait se déclarer ouvertement partenaire pour une théorie, comme la théorie de l'âme-harmonie, qu' Aristote avait refuté tant dans l'*Eudème* quant dans le *de anima*, il est quand même remarquable qu'Aristote dans la deuxième de ces œuvres ne répète plus l'argument "catégoriel" de l'*Eudème* (l'harmonie est qualité, l'âme est substance), et semble même montrer une certaine sympathie pour la doctrine qu'il est en train de critiquer⁹: entendre la forme comme l'harmonie des différentes parties du corps expliquerait très bien, après tout, parce que la forme qui est l'âme, bien que substance, est pourtant inséparable.¹⁰

⁹ "Nevertheless [sc., même si Aristote refuse la définition de l'âme comme harmonie] of all the pre-Platonic speculation it is [sc., la doctrine de l'âme-harmonie] the one which approaches most nearly to his own [sc. d'Aristote] formula that the soul is a form (...) of a natural body capable of life", HICKS 1907, p. 263. Même remarque chez MOVIA 2001, p. 262, n. 33. Cette impression dérive surtout de la lecture des lignes 408a24-28 du *de anima*: peu importe quel est l'interprétation qu'on choisit (mais voir à ce propos la n. 10), il paraît de toute façon qu'Aristote expose dans ce passage "un argument implicite en faveur d'une thèse combattue jusqu'ici" (BODEÛS 1993, p. 116, n. 5)

¹⁰ εἰ δ' ἔστιν ἕτερον ἢ ψυχὴ τῆς μίξεως, τί δὴ ποτε ἅμα τῷ (τὸ) σαρκὶ εἶναι ἀναιρεῖται καὶ τὸ (τῷ) τοῖς ἄλλοις μορίοις τοῦ ζῴου (de an. 408a24-26). L'interprétation de ce passage dépend de la façon où on résout la double ambiguïté de τῷ/τό. Comme l'autorité de manuscrits est équivalente dans le premier cas, tandis que dans le second τό est bien mieux attesté, la majorité des éditeurs imprime à la première ligne τῷ et à la seconde τό. Le résultat est la traduction suivante: "si l'âme se distingue du mélange, pourquoi donc, alors, la suppression de ce qu'est la chair entraîne-t-elle aussi la suppression de ce que sont les autres parties de l'animal?" (tr. Bodeüs). Mais on peut bien se demander quelle est la pertinence de cette remarque, d'ailleurs évidente, dans un texte dont le sujet n'est pas la constitution du vivant, mais la doctrine de l'âme-harmonie. Si, au contraire, on lit τῷ dans les deux passages, le sens de la phrase est bien plus naturel: "Si l'âme est quelque chose de différent du mélange, pourquoi (l'âme) est enlevée au même

Le rapprochement entre Boéthos et la doctrine de l'âme-harmonie semble être confirmé, d'autre part, par un autre passage du même traité porphyrien, cité également par Eusébius:

Mais comparer l'âme à la pesanteur ou à des qualités corporelles uniformes et immobiles, qui font mouvoir le sujet ou déterminent sa nature, c'est le propre d'un homme qui volontairement ou involontairement a complètement perdu la dignité de l'âme. qui ne voit aucunement que la présence de l'âme qui vivifie le corps du vivant, comme celle du feu chauffe l'eau placée près de lui, qui par elle-même froide, comme le soleil levant illumine l'air, qui reste obscur sans le rayonnement de la clarté. Mais la chaleur de l'eau n'est pas la chaleur du feu ni le feu lui-même, la lumière qui se répand dans l'air n'est pas celle qui est congénère au soleil ; de même, l'animation du corps, qui ressemble à la pesanteur et à la qualité corporelle, n'est pas l'âme qui est descendue dans le corps et qui lui a communiqué une espèce de souffle vital¹¹.

Comme l'a bien montré Gottschalk¹², surtout sur la base d'une confrontation avec certains passages du *de anima* d'Alexandre d'Aphrodise, le cible des Porphyre dans les lignes ci-dessus est une doctrine selon laquelle "the soul arises from and depends on the physical constituents of the body in which it inheres", c'est à dire une sorte de "mixture or *harmonia* of the physical constituent". Si l'on accepte, comme il est bien probable, que là encore l'objectif polémique de Porphyre est Boéthus, ce dernier peut être inscrit dans une ligne théorique déjà active dans le tout premier aristotélisme, où l'âme, qui chez Aristote comme on le sait est souvent mentionnée comme exemple paradigmatique de la forme, est identifiée avec l'harmonie des composants du corps, en connexion avec plus générale interprétation de la notion aristotélicienne de forme comme mixture, ou disposition, des éléments matériels. Ce qui entraîne, évidemment, que l'âme ne peut pas survivre à la mort de l'organisme matériel.

temps de l'être de la chair et de celui des autres parties du vivant?". Mais il est bien possible, à mon avis, interpréter ce passage de cette même manière tout en respectant les données de la tradition manuscrite : si on lit dans le deux cas τό, le passage vient à signifier: "pourquoi l'être de la chair et celui des autres parties du vivant périssent au même temps?", où l'âme n'est plus sous entendue en tant que sujet, comme dans la version avec deux τῶ, mais comme complément d'attribution ("périssent au même temps *que l'âme*").

¹¹ Fr. 248F Smith.

¹² Gottschalk (1986), pp. 252-253.

Le passage porphyrien que nous venons de citer nous renvoie au seul témoignage non eusébéen que nous est parvenu du *Contre Boéthos*, présent dans le *Commentaire* du *De anima* aristotélicien de Pseudo-Simplicius (Priseien de Lydie ?). Dans le lemme aristotélicien en question (430a23), Aristote écrit que l'intellect agent est le seul à être ἀθάνατον καὶ αἰδίων. Le commentateur remarque alors :

καλῶς γὰρ καὶ τὸ αἰδίων προστέθεικεν, ὡς ὁ Πλάτων τὸ ἀνώλεθρον ἐν τῷ Φαίδωνι, ἵνα μὴ ὡς ὁ Βοηθὸς οἰηθῶμεν τὴν ψυχὴν ὡσπερ τὴν ἐμψυχίαν ἀθάνατον μὲν εἶναι ὡς αὐτὴν μὴ ὑπομένουσιν τὸν θάνατον ἐπιόντα, ἐξισταμένην δὲ ἐπιόντος ἐκείνου τῷ ζῶντι ἀπόλλυσθαι. (247, 23-26)

~~Il a à juste titre aussi ajouté la locution « éternelle », de même que Platon a ajouté la locution « indestructible » dans le *Phédon*, de sorte à ce que nous pensions comme Boéthos que l'âme, puisqu'elle est animée en tant que ἐμψυχίαν [c'est à dessein que nous laissons ce terme sans le traduire, nous y reviendrons sous peu], est immortelle au sens où elle ne reste pas telle lorsque la mort advient [c'est à dire qu'elle ne peut accueillir le prédicat « être morte »], mais que, lorsque la mort survient chez le vivant, elle périt.~~

La raison principale qui suggère un lien entre les deux passages est la présence commune du terme relativement peu fréquent ἐμψυχία. Raffaele Sodano¹³ a remarqué à ce propos que la notion de ἐμψυχία n'a aucun rapport avec le thème de l'intellect agent dont il est question ; et en effet, cela est du reste évident, la thèse de Boéthos s'oppose directement au dernier argument en faveur de l'immortalité de l'âme (en particulier, *Phédon* 106c9-d4, où Socrate amène Cébès à concéder que ce qui est ἀθάνατον est également ἀνώλεθρον). Selon Sodano, cet argument du *Phédon* est précisément l'argument auquel Boéthos, dans le fragment que nous avons analysé dans la première partie de cet article, ferait des concessions ; et de nouvelles concessions seraient visibles ici aussi, puisque Boéthos considère que l'âme ne meurt pas immédiatement quand meurt le corps, et est donc, en ce sens du moins, éternelle. C'est pourquoi, selon Sodano, les deux témoignages en question constitueraient autant de preuves en faveur d'une seule et même stratégie adoptée par Boéthos contre le *Phédon*, laquelle serait en partie conces-

¹³ SODANO (1993), 156-158.

sive et en partie critique : le témoignage de Simplicius, doit donc sans hésitation être imputé au Boéthos péripatécien.

Une telle conclusion est à mon avis acceptable, de même que celle selon laquelle Boéthos aurait élaboré une stratégie réfutative contre le *Phédon*. Je ne suis en revanche pas d'accord en ce qui concerne le contenu de cette stratégie parce qu'il me semble que Boéthos ne fait aucune concession à Platon. Dans le témoignage d'Eusèbe, en effet, Boéthos semble ne faire de concession qu'au regard de l'affinité de l'âme avec le divin (ce qui d'ailleurs n'est pas un concession aux platoniciens, du moment qu'il s'agit d'une idée partagée par autre écoles aussi), et non pas au regard de la preuve "ontologique" finale : même s'il s'avérait que Boéthos admet ici la survivance de l'âme par rapport au corps et non son indestructibilité totale, il ne ferait pour autant aucune concession mais se contenterait de considérer l'objection de Cébès comme intacte.

Mais, en réalité, l'extrait de Pseudo-Simplicio ne permet même pas de prouver que Boéthos admet que l'âme « n'est pas touchée par la mort lorsque celle-ci advient au corps »¹⁴. De cet extrait, on peut, à mon avis, seulement déduire que : au travers de la dernière preuve du *Phédon*, Platon a réussi à démontrer que l'âme, ayant en elle-même la vie qui en constitue l'essence, ne peut recevoir le prédicat « être morte », raison pour laquelle on peut dire qu'elle est ἀθάνατον.

Plus prometteuses pour comprendre l'argument de Boéthos aussi bien que la critique adressé à lui par Porphyre, sont les recherches de George Karamanolis¹⁵ sur le sens du terme ἐμψυχία. Grâce à une analyse ponctuelle des occurrences de ce terme, Karamanolis a pu conclure qu'il désigne une doctrine psychologique bien précise de Porphyre (ce qui confirme que l'extrait de Simplicius doit donc également être attribué à l'ouvrage de Porphyre contre Boéthos) : la doctrine selon laquelle il y aurait, d'un côté, l'ἐμψυχία, entendue comme une qualité du corps animée (à savoir la qualité d'être vivant), et, de l'autre, l'âme véritable, limitée à la partie rationnelle, purement intelligible, et donc impérissable.

En ce sens, la stratégie de Porphyre, mentionnée également par Pseudo-Simplicius, consisterait à distinguer la pensée d'Aristote des interprétations péripatéticiennes matérialistes, et à montrer qu'Aristote est en réalité d'accord avec Platon : ce qui meurt en

¹⁴ SODANO (1993), 158.

¹⁵ KARAMANOLIS (2007), 91-99.

même temps que le corps est l'ἐμψυχία, non pas l'âme, et c'est précisément pour cela que l'on peut lire dans le témoignage de Pseudo-Simplicius qu'Aristote a bien fait d'ajouter l'adjectif « éternelle » : ainsi, la pensée d'Aristote sur cette question, comme on peut également le lire dans notre texte, s'accorde parfaitement avec celle du *Phédon*.

Vice versa, Boéthos ne reconnaît pas cette différence, puisqu'il considère que l'âme n'est immortelle qu'en tant qu'ἐμψυχία (pour s'exprimer, évidemment dans les termes que lui prête Porphyre). Si l'ἐμψυχία est cette qualité du corps qui consiste à être vivant, cela signifie qu'il existe quelque chose que l'on peut définir comme "corps mort", mais qu'il n'existe en revanche rien que l'on puisse définir comme âme morte. Il sera en conséquence correct de dire, comme le démontre la première preuve du *Phédon*, que l'âme est ἀθάνατος ; mais cela ne signifie pas que la conclusion tirée de ce même argument le soit, à savoir que l'âme comme le dit Platon serait également impérissable (ἀνώλεθρος).

S'il en va ainsi, remarque Karamanolis¹⁶, Boéthos semble ici suivre la ligne directrice adoptée par Straton. On peut le constater, en particulier, si on lit les deux arguments antiplatoniciens que lui attribue Damascios (fr. 123 Wehrli) :

Εἰ πολλαχῶς ἡ ἀπόφασις, ἀθάνατος ἡ ψυχὴ ἂν εἴη οὐχ ὡς ζωὴ ἄσβεστος ἢ ζωὴν ἄσβεστον ἔχουσα, ἀλλ' ὡς μόνον ἐνὸς δεκτικῆ τῶν ἐναντίων καὶ μετὰ τούτου οὐσα ἢ μὴ οὐσα. (Dam. In *Phaed.*, versio I, 433^b)

Si la négation est multiple, l'âme pourrait être immortelle non pas en tant que vie inextinguible ou en tant qu'elle a une vie inextinguible, mais au titre de sujet qui ne peut accueillir que l'un des deux contraires, et ainsi est ou bien n'est pas.¹⁷

Μήποτε ὡς τὸ πῦρ, ἔστ' ἂν ἦ, ἄψυχτον, οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ, ἔστ' ἂν ἦ, ἀθάνατος· καὶ γὰρ ἐπιφέρει ζωὴν ἔστ' ἂν ἦ. (Dam. In *Phaed.*, versio I, 442)

Elle pourrait être similaire au cas du feu qui, tant qu'il existe, ne peut être froid ; de même l'âme, tant qu'elle existe, est immortelle ; et en effet tant qu'elle existe elle porte en elle la vie.

Dans ces deux extraits Straton souligne la différence qu'il existe entre les prédicats "être/non être" et les prédicats "vivant/mort". Il explique dans le premier extrait que

¹⁶ KARAMANOLIS (2007), 97.

¹⁷ Pour approfondir ce point, voir TRABATTONI (1988), 53-74.

l'âme peut être soit mortelle soit immortelle ; mais que puisque la négation "immortelle" peut prendre différents sens, cela n'implique pas que l'âme soit toujours vivante. Qu'il s'agisse de l'âme mortelle ou immortelle, dans les deux cas, on doit admettre que l'âme est et n'est pas : si l'on décide qu'elle est immortelle, l'âme comprend toujours cet attribut au plan notionnel, mais certainement pas l'attribut de l'existence au plan ontologique. La seconde objection est, comme on peut le voir, très similaire : l'attribut de l'immortalité n'implique pas l'existence éternelle au plan réel. Bien que qu'il n'y a aucun lien prouvé entre Straton et Boéthos, ~~comme l'a remarqué Westerink~~, on peut tout du moins supposer l'existence d'arguments communs dans la tradition péripatéticienne contre le *Phédon* platonicien. Mais revenons à Boéthos. Si nous lions le témoignage de Pseudo-Simplicius au fragment extrait d'Eusèbe, il devient possible de tenter de reconstituer la stratégie réfutative adoptée par Boéthos contre le *Phédon*. Dans la lignée d'une interprétation soutenue aussi bien par les antiques que par les commentateurs modernes, Boéthos remarque en premier lieu que la seule preuve du *Phédon* qui est dotée d'une réelle épaisseur ontologique, c'est-à-dire conçue pour être une véritable démonstration d'existence, est la dernière, celle que Socrate élabore en réponse à Cébès. Cette prémisse est le fondement de ce que Porphyre lui fait dire dans le passage d'Eusèbe que nous avons examiné plus haut : Boéthos, bien qu'il admette que l'âme est réellement en affinité avec le divin, ne concède pas que cet argument seul puisse en démontrer l'immortalité, raison pour laquelle d'autres arguments sont nécessaires (δεῖσθαι). Parmi ceux-ci, me semble-t-il, le dernier devait avoir une place privilégiée ; raison pour laquelle, si l'on réussit à démontrer que le dernier ne fonctionne pas, on détruit un soutien fondamental à tous ceux qui précèdent. Or, l'extrait de Pseudo-Simplicius démontre que Boéthos attaque avec force ce dernier également (ou peut-être surtout).

Il est peut-être également possible de mettre plus précisément en évidence la fonction de soutien que la dernière preuve du *Phédon* aurait, selon Boéthos, dû jouer par rapport à la preuve fondée sur l'affinité. Dans le fragment extrait d'Eusèbe, Boéthos parle du « caractère continu du mouvement que l'âme produit en nous » et de la « continuité de l'intellect qui est en elle ». L'affinité avec le divin, en d'autres termes, dérive précisément de cette continuité que Boéthos n'a aucune intention de nier. Mais cela signifie simplement que l'âme, *tant qu'elle existe*, produit du mouvement et que, *tant qu'elle existe*, pense (voir le célèbre passage du *De anima*, III, 5, où il est montré qu'il

serait faux de dire que l'intellect agent pense parfois et parfois ne pense pas, 430a22). Le problème, donc, est précisément le suivant : l'affinité avec le divin concède à l'âme certaines δυνάμεις (pour utiliser le terme de Porphyre) qui sont propres au divin même, à savoir la production continue du mouvement et la continuité de la pensée : caractéristiques que les autres êtres ne possèdent pas, notamment les êtres physiques. Mais – remarque Boéthos – la continuité de l'âme, analogue à l'âme divine, est une caractéristique inhérente à son existence (tant qu'elle existe, ses puissances sont continues et non pas intermittentes), et non pas la preuve de l'éternité de son existence. Donc, ce que Platon réussit effectivement à démontrer dans le dernier argument du *Phédon* est en tous points compatible avec l'affinité au divin que l'on observe dans la troisième démonstration. Mais aucune de ces deux preuves ne réussit à démontrer que l'âme est véritablement impérissable. L'argument fondé sur l'affinité au divin n'y réussit pas parce qu'il s'agit d'une simple analogie. Et il faut remarquer que sur ce point Boéthos pouvait compter, d'une certaine manière, sur l'appui et l'accord de Platon lui-même. En effet, lorsque dans le *Phédon*, Simmias expose l'hypothèse de l'âme-harmonie en objection à la preuve basée sur l'affinité entre l'âme et les idées (et/ou le divin), le cœur de son argumentation consiste à dire que le raisonnement analogique ne démontre rien. La musique est de loin plus semblable à l'invisible et au divin que l'instrument qui la produit ; et pourtant cette similitude ne lui garantit aucun privilège au plan ontologique : une fois que l'instrument et les cordes sont cassées, la musique elle-même périt. La manière dont Platon réfute l'objection de Simmias et élabore ensuite dans le *Phédon* le reste de ces argumentation, montre qu'il ne donnait pas lui-même une valeur véritablement conclusive au raisonnement analogique¹⁸. L'argument fondé sur l'essence de l'âme, d'autre part, n'est pas capable de porter secours à l'argument fondé sur l'analogie parce que ce premier ne fait que répéter que l'âme se comporte différemment des choses sensibles (et qu'elle est donc semblable à l'invisible et au divin), et non qu'elle est proprement indestructible.

La similitude que nous avons rencontrée entre les thèses de Boéthos et de Straton laisse à entendre que le philosophe auquel s'oppose Porphyre dans le passage cité par Eusèbe est plutôt péripatéticien que stoïcien. Si en effet les argumentations que nous

avons évoquées ne sont pas, en tant que telles, décisives (les stoïciens admettaient eux aussi l'affinité de l'âme au divin, et éventuellement une survivance au corps limitée, tout en en niant l'indestructibilité), l'attaque polémique contre les preuves du *Phédon* semble manifester un trait antiplatonicien typique de l'aristotélisme hellénique. D'autre part, l'analogie de l'âme avec le divin est une doctrine clairement présente dans la philosophie d'Aristote, ce que l'on relève facilement dans le *De anima*, la *Métaphysique*, et les *Éthiques*.

III

Essayons à présent de tirer quelques conclusions, même si ce doit être de manière hypothétique et provisoire. Si les connexions que nous avons cherché de mettre en évidence sont correctes, nous pouvons donc supposer que la position de Boéthos à propos de l'âme (et de la forme) rappelle d'un côté la version aristotélicienne de la doctrine "harmonique", qui avait trouvé ses représentants les plus importants en Aristoxène et Dicéarque, d'autre côté le "matérialisme" stratonien¹⁹. Mais le témoignage de Porphyre nous permet de montrer que (et dans quels termes) la position de Boéthos n'était exactement la même que de celle de ses devanciers (et donc, si l'on veut, de trouver quelques justification pour le choix de Porphyre d'adresser ses critiques spécifiquement à lui).

La tradition dossographique attribuée à Aristoxène et à Dicéarque non seulement l'idée que l'âme est une harmonie ou un accord des composants du corps, mais aussi la thèse bien plus radicale selon laquelle l'âme n'existe pas, ou bien n'est rien du tout²⁰. V. Caston a observé que cette position ne peut pas être identifiée avec l'"éliminativisme" à

¹⁹ Sur Straton, et sur les effets que son ontologie produit sur sa doctrine de l'âme, v. MOVIA 1968, pp. 111-150.

²⁰ Voir les références précises in CASTON 1997, p. 241, n. 79 (Dicéarque) et n. 80 (Aristoxène). Pour une discussion détaillée des doctrines psychologiques de ces deux aristotéliciens voir, à part Caston, aussi MOVIA (1968), pp. 71-93. Sur les analogies et différences entre la conception de l'âme d'Aristoxène et Dicéarque et celle d'Andronicos de Rhodé (qui n'utilisait pas le mot "harmonie", mais selon Galien voyait l'âme ou bien comme un mélange de certains éléments corporels, ou bien comme "une puissance consécutive au mélange"), voir RASHED (2007), pp. 18-22.

plein titre, dans la mesure où "the theory in question denies the existence of a substantial soul, but not the powers usually associated with it, of living or thinking". Or, même laissant de côté la difficulté objective d'appliquer aux philosophes grecs les classifications utilisés par la philosophie contemporaine, je crois que de cette façon la question est mal posé. Nier l'existence de l'âme n'implique pas nier l'existence de phénomène physiologique ou psychique comme la vie et la pensée, mais seulement nier l'existence d'un sujet à part, différent du corps, qui en est responsable. Ce que veulent Aristoxène et Dicéarque, en disant que l'âme *est* harmonie ou accord des parties du corps, est que l'âme *n'est que ça*, c'est à dire que l'âme n'existe pas; ceux qui admettent l'existence de quelque chose comme l'âme pensent évidemment qu'il y a, dans la nature ou dans le comportement humain, des fonctions, des caractères ou des qualité dont la cause est un entité, justement l'âme, ~~distincte et différente du corps~~. Mais si l'on croit, comme les deux péripatéticiens dont nous sommes en train de parler, que le corps est pleinement suffisant à justifier et à déterminer les fonctions et les caractères de l'être humain qu'on a normalement l'habitude de mettre à la charge de l'âme, il est clair que l'existence d'une entité telle que l'âme n'a plus de justifications.

Mais cela ne semble pas correspondre à la position de Boéthos. Boéthos, en tant que péripatéticien orthodoxe, est convaincu que l'âme est mortelle, surtout en considération du fait que pour Aristote l'âme est forme, et la forme à son tour n'est pas réellement séparable de la matière. Dans cette perspective il propose des arguments, contre le preuves de l'immortalité de l'âme avancé par Platon dans le *Phédon*, qui ne manquent pas de rappeler les argument de Straton. La stratégie de sa réfutation, en particulier, consistait plus ou moins à démontrer que certains arguments du *Phédon*, pris isolément, ne prouvaient pas grand chose ; raison pour laquelle, si l'on veut montrer une thèse aussi complexe que celle de l'immortalité de l'âme (entreprise dont la difficulté est remarquée par Simmias dans le *Phédon*) il ne faut pas seulement se défendre contre les possibles objections, il faut encore proposer plus qu'une preuve. Dans un tel contexte, la principale thèse de Boéthos était probablement de montrer que la dernière démonstration du *Phédon* – qui n'est pas seulement la dernière mais encore la plus complexe et élaborée, au point qu'elle apparait, de différentes manières, comme décisive – est en réalité incorrecte ; puis, une fois démontré cela, les conséquences négatives se seraient nécessaire-

ment répercutées sur les autres preuves plus faibles (notamment celle qui porte sur l'affinité au divin).

Mais en dépit de cette concordance, Boéthos est bien loin de se remettre complètement au matérialisme de Straton, ou bien à l'"éliminativisme" d'Aristoxène et Dicéarque. C'est justement le témoignage de Porphyre qui nous permet d'identifier cette différence. Même si l'on accepte, comme j'ai cherché de montrer dans les pages précédentes, que la conception de l'âme propre à Boéthos peut être rapprochée à la doctrine de l'âme-harmonie, celui-ci ne semble pas partager l'intention déflationniste (l'âme *n'est qu'*harmonie des composants du corps) bien visible chez Aristoxène. Comme on lit dans le fragment auquel est consacrée la plus part de cet essai, Boéthos admet "que parmi les choses qui sont en nous aucune n'est plus semblable à Dieu que l'âme". Si donc il pensait vraiment que l'âme est quelque chose comme l'harmonie du corps, il suivait plutôt le sillage du Simmias platonicien, qui identifiait l'âme avec l'harmonie, en accord avec les résonances pythagoricienne du terme *ἐμψυχία*, aussi avec l'intention de justifier et sauvegarder sa divinité et sa supériorité par rapport au corps²¹.

Mail il un autre élément, dans le témoignage de Porphyre, qui nous autorise à tirer la même conclusion. Dans le fr. 258F Smith cité ci-dessus Porphyre, s'adressant polémiquement à une théorie qui semble bien être de Boéthos, formule la critique suivante "mais comparer l'âme à la pesanteur ou à des qualités corporelles uniformes et immobiles, qui font mouvoir le sujet ou déterminent sa nature, c'est le propre d'un homme qui volontairement ou involontairement (*ἐκόντος ἢ ἄκοντος*) a complètement perdu la dignité de l'âme". Ce qui est intéressant dans ce passage est l'incise "volontairement ou involontairement". Tous se passe comme si Porphyre soit disposé à reconnaître la "bonne volonté" de Boéthos en affirmant la valeur et la dignité de l'âme, qui est pourtant rendue complètement inefficace par une conception "ontologique" de l'âme (et de la forme) qui n'est pas du tout en condition de justifier et sauvegarder cette appréciation. Cette attitude, de la part de Boéthos, est bien compréhensible. Bien que contraire à l'immortalité de l'âme il ne voulait s'aligner à une dérive éliminativiste, voir carrément matérialiste, qui au de là de toute évaluation ne pouvait pas considérer véritablement

²¹ GOTTSCHALK (1971), But Aristotle omits Simmias' musical analogy, avoiding the ambiguity which the word *harmonia* has in the *Phaedo*, and nowhere suggests that the holders of this theory regard the soul as divine or superior to the body, p. 182.

aristotélicienne. En plus, il est raisonnable qu'il voulait préserver la doctrine aristotélicienne de l'âme de l'image tout à fait négative que nous en avons à la suite d'un fragment plutôt malveillant d'Attique (fr. 7, reporté lui aussi par Eusèbe XV, 9, 8) : on y lit, par exemple, qu'Aristote aurait refusé à l'âme jusqu'aux mouvements primaires, en tant que τὸ βουλεύεσθαι, τὸ διανοηθῆναι, τὸ προσδοκῆσαι, τὸ μνημονεῦσαι, τὸ λογίζεσθαι (63, 11-12 Des Places).

Boéthos, au contraire, est disposé à reconnaître à l'âme une large série d'ἐνέργειαι. La défense de Porphyre semble tirer sa force de ce même argument, notamment parce que c'est sur ce point qu'un péripatéticien tel que Boéthos semble faire le plus de concessions. Porphyre remarque ce qui lui semble être une incongruité dans la position de Boéthos, qui d'un côté accepte le caractère divin de l'âme, et de l'autre en nie l'immortalité. C'est peut-être justement dans cette contradiction que pouvons-nous trouver un motif qui explique pourquoi Porphyre a écrit un traité précisément contre Boéthos : un aristotélicien qui, sans être obscur, est très éloigné dans le temps. Péripatéticiens radicaux tels que Aristoxène, Dicéarque ou (pis encore) Straton ne concédaient au platonicien aucun point d'appui, c'est à dire aucune prémisse, pour mettre en place l'elenchos. Boéthos, au contraire, admettait que l'âme, bien qu'étant qualité et non substance, est pourtant une entité immatérielle différente du corps, qui est cause du mouvement des corps animés, qui a en elle un intellect doté d'une vie continue. La stratégie de Porphyre consiste à montrer que tout ça est déjà plus que suffisant pour réclamer à l'arrière plan une conception platonicienne, et non aristotélicienne, de l'âme. Il montre d'abord que si l'âme a effectivement des puissances, comme la puissance d'animer le corps admise par Boéthos lui-même, alors la comparaison avec des qualités comme le poids, qui Porphyre considère immobiles et corporelles, est trompeuse. S'il y a des qualités qui sont des puissances, c'est à dire sont capables de produire des effets dans les corps, comme selon le même Boéthos est le cas de l'âme, ces qualités ne peuvent pas être corporelles, donc immobiles et passives; mais doivent être actives et immatérielles. Si l'on suppose qu'une de ces qualités est précisément l'âme, et étant donné que l'âme, encore selon l'opinion de Boéthos, est parmi les choses qui sont en nous la plus semblable à Dieu, pour Porphyre ne manque presque rien pour admettre que l'âme, comme le voulait Platon, est une essence immatérielle, douée d'une vie intellectuelle continue, et donc immortelle comme le Dieu duquel elle est l'image la plus proche.

Dans la même lignée de Boéthos, on relèvera après lui, mais avant Porphyre, Alexandre d'Aphrodise, et même un platonicien hétérodoxe tel que Galien. Alexandre, en particulier, s'efforce de retrouver chez Aristote une voie "essentialiste" qui renforce la notion de "forme" juste assez pour préserver l'aristotélisme de la dérive matérialiste, mais pas assez pour le faire retomber dans le platonisme. C'est dans ce sens, je crois, qu'il fait un pas dans la même direction de Porphyre, dans le passage de son *de anima* où, si d'une part il nie, d'une façon aristotéliquement correct, que l'âme soit une mixture d'éléments matériels telle que l'harmonie, d'autre part affirme qu'elle est la puissance (*dynamis*) qui "surviens" à cette mixture²². Cela montre qu'Alexandre était sensible, non moins que Boéthos et peut être le même Aristote, aux raisons "aristotéliennes" favorable la comparaison âme/harmonie: stricte connexion "physiologique" entre âme et corps, interprétation de la notion de forme bien différente de celle de Platon, négation de l'immortalité de l'âme, etc. Mais au même temps la superposition de la *dynamis* à l'harmonie assurait l'efficace causale de l'âme, écartant de cette manière les apories rencontrés par ceux qui confiaient la responsabilité du mouvement à la matière inerte et indéterminée - sans pourtant que cela soit suffisante pour conférer à l'âme le même dignité ontologique que lui donnait Platon.

Mais à ce propos - et c'est à mon avis la raison principale qui fonde l'intérêt de la querelle entre Porphyre et Boéthos autour du fr. 243F - un élément déterminant est l'affinité de l'âme avec le divin, admise non seulement par Platon mais par Aristote aussi. Ce qui ici est en jeu est d'établir si les aristotéliens peuvent soutenir une telle position d'une façon cohérente avec leur doctrine de l'âme comme "forme du corps", ou bien s'ils ne sont pas plus ou moins contraints, en cédant à l'attaque des platoniciens (Attique, Porphyre, Némésius, etc.), à choisir sans alternative intermédiaire entre le matérialisme et le retour au platonisme. Dans un tel contexte, la troisième preuve du *Phédon* devient précisément centrale, et ce n'est pas un hasard que ce soit la seule qui est citée par Eusèbe, et aussi probablement la seule que Porphyre juge pertinente. L'affinité de l'âme au divin, en effet, est un thème ou tout philosophe platonicien qui voudrait reconverter les aristotéliens au platonisme pouvait trouver une cible opportune : opportune, j'entends, pour repositionner la tradition aristotélienne dans la lignée platonicienne et simulta-

²²

nément condamner les développements matérialistes de l'aristotélisme à l'époque hellénistique.



Bibliographie

- ALESSE 1997, *Lo stoico Boeto di Sidone*, "Elenchos" 18, pp. 359-383.
- BODEÛS 1993, Bodeüs, R., *Aristote, De l'âme*, GF Flammarion, Paris.
- CASTON 1997, Caston, V., *Epiphenomenalism, ancient and modern*, "Philosophical Review" 106, pp. 309-363.
- FAVRELLE-DES PLACES 1982, Eusèbe de Césarée, *La Préparation Évangélique*, intr., trad. et comm. par G. Favrelle, texte grec révisé par É Des Places, Les Éditions du Cerf, Paris.
- GOTTSCHALK 1971, Gottschalk, H. B., *Soul as harmonia*, "Phronesis" 16, pp. 179-198.
- GOTTSCHALK 1986, Gottschalk, H. B., *Boethus' Psychology and the Neoplatonists*, "Phronesis" 31, pp. 243-257.
- GOULET 2012, ***, IN ***, *Dictionnaire des Philosophes Antiques Vb*, CNRS, Paris.
- HICKS 1907, Hicks, R. D., *Aristotle's De anima*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KARAMANOLIS 2007, Karamanolis, G. E., *Porphry's Notion of Empsychia*, in G. Karamanolis - A. Sheppard (ed.), *Studies on Porphyry*, Institute of Classical Studies, University of London, London.
- KUTSCH 1954, Kutsch, W., *Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrios (?)*, "Mélanges de l'Université Saint Joseph" 31.4, pp. 264-86.
- MORAUX 1973, Moraux, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen I*, De Gruyter, Berlin - New York.
- MOVIA 1968, Movia, G., *Anima e intelletto. Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Critolao*, Antenore, Padova.

- Movia 2001, Movia, G., Aristotele. L'anima, Bompiani, Milano.
- MRAS 1983, Mras, K. (et al.), Eudebius, *Die Praeparatio Evangelica*, Teil II, *Die Bücher XI bis XV*, De Gruyter (former Akademie Verlag - Berlin), Berlin - New York.
- RASHED 2007, Rashed, M., Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie, De Gruyter, Boston - New York.
- SCHNEIDER 1995, Schneider, J.-P., ***, in *** *Dictionnaire des Philosophes Antiques II*, CNRS, Paris.
- SMITH 1993, Smith, A. M., *Porphyrius Fragmenta*, Teubner, Stuttgart - Leipzig.
- SODANO 1993, Sodano, A. R., Porfirio, *Vangelo di un pagano*, Rusconi, Milano.
- TRABATTONI 1981, Trabattoni, F., *La dottrina dell'anima-armonia nell' Eudemo*, "Acme" 34, pp. 345-368.
- TRABATTONI 1988, Trabattoni, F., *La teoria dell'anima-armonia nel Fedone*, "Elenchos" 9, pp. 53-74.
- TRABATTONI 1993, Trabattoni, F., *Il problema dell'anima individuale in Calcidio*, in F. Conca, I. Gualandri, G. Lozza (curr.) *Politica, cultura e religione nell'impero romano (secoli IV-VI) tra oriente e occidente*, D'auria, Napoli, pp. 289-304.
- TRABATTONI 2015, Trabattoni, F., *La théorie de l'âme-harmonie chez les commentateurs anciens*, in S. Delcomminette, P. D'Hoine, M.-A. Gavray (éd.), *Ancient Readings of Plato's Phaedo*, Brill, Leiden - Boston, pp. 256-269.