

La doctrine des degrés de vertu chez les Néo-platoniciens

Une analyse de la Sentence 32 de Porphyre, de ses antécédents et de ses conséquences

Luc Brisson



Édition électronique

URL : [http://
etudesplatoniciennes.revues.org/1125](http://etudesplatoniciennes.revues.org/1125)
ISSN : 2275-1785

Éditeur

Société d'Études Platoniciennes

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2004
Pagination : 271-286
ISBN : 978-2-251-44265-5

Référence électronique

Luc Brisson, « La doctrine des degrés de vertu chez les Néo-platoniciens », *Études platoniciennes* [En ligne], 1 | 2004, mis en ligne le 11 août 2016, consulté le 21 novembre 2016. URL : [http://
etudesplatoniciennes.revues.org/1125](http://etudesplatoniciennes.revues.org/1125) ; DOI : 10.4000/etudesplatoniciennes.1125

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

© Société d'Études platoniciennes

LA DOCTRINE DES DEGRÉS DE VERTUS
CHEZ LES NÉO-PLATONICINIENS.
UNE ANALYSE DE LA *SENTENCE 32* DE PORPHYRE,
DE SES ANTÉCÉDENTS ET DE SES CONSÉQUENCES

LUC BRISSON

Pour comprendre ce qu'est la vertu (*areté*), il faut remonter à un sens ancien et très général. En Grèce ancienne on parle de la vertu des yeux, des oreilles, des chevaux. Dans tous ces emplois, le terme *areté* sert non seulement à désigner une fonction – voir pour les yeux, entendre pour les oreilles, et courir pour les chevaux –, mais surtout à indiquer la réalisation optimale, l'excellence de cette fonction. Dans l'usage courant du terme, *areté* désigne ce que l'homme fait de plus accompli, ce qui implique la détermination de la fin objective qu'il doit chercher à atteindre. D'un commun accord, les penseurs en Grèce, ont estimé que la fin recherchée par tout homme était l'*eudaimonía*, le bonheur ou plus littéralement la bonne fortune ; est fortuné, non pas celui qui est favorisé par la chance, mais celui qui vit bien, parce qu'il réalise pleinement et objectivement son humanité. Voilà pourquoi on ne peut parler de vertu sans proposer, ne fût-ce que de façon implicite, une définition de l'homme. Le thème est si important qu'il n'est, dans l'Antiquité, pas un philosophe qui n'ait écrit un traité *Sur la vertu* (*Peri aretês*)¹.

1. Diogène Laërce, qui ne signale pas de *Peri aretês* dans les œuvres authentiques ou apocryphes de Platon, cite plusieurs auteurs qui auraient donné ce titre (au singulier ou au pluriel *Peri aretôn*) à l'un de leurs ouvrages : Démocrite (IX 46), Protagoras (IX 55) Aristippe, le Cyrénaïque (II 85), un certain Simon, cordonnier (II 122); Criton, l'ami de Socrate (II 121), Platon avec le *Ménon*, dont le premier sous-titre est *Sur la vertu* (III 60), Aristote (-pseudo, V 25), Théophraste (V 46, 50) Xénocrate (IV 12), Héraclide du Pont (V 86), Diogène le Cynique (VI 80) Chrysippe (VII 125, 127, 202); Hécaton de Rhodes (VII 90, 125), Cléanthe (VII 175). Je remercie Richard Goulet qui m'a aidé à constituer cette liste.

1. Platon

Platon reprend cet usage dédoublé d'*areté*, mais en faisant intervenir sa propre définition du vivant² ; c'est une âme qui habite un corps. Puisque l'homme est capable d'action non contrainte, l'*areté* doit être définie à partir du principe de cette action, c'est-à-dire à partir de l'âme qui est la source, en l'homme, de tout mouvement spontané, physique aussi bien que psychique. Par ailleurs, et comme l'avait fait Socrate avant lui, Platon exige que l'*areté* de l'homme soit définie à partir de la connaissance, qui seule a la capacité de déterminer la fin de l'action et de choisir les moyens pour y parvenir. Tels sont les traits qui caractérisent l'*areté* que l'on traduit aussi par « excellence » pour exprimer l'idée d'un accomplissement optimal en l'homme, et plus précisément en ce que l'homme a de meilleur en lui, c'est-à-dire son âme, notamment lorsque cette âme fait usage de sa faculté la plus haute : l'intellect (*noûs*) qui l'apparente au dieu³. Plus précisément, dans ce contexte, le bien humain, auquel se rapporte la vertu, désigne une manière d'être interne, consistant en l'harmonie établie en l'âme entre ses différentes composantes et ses différentes fonctions, l'intellect devant toujours tenir le premier rang.

Platon reste par ailleurs convaincu que l'établissement de cette harmonie en une âme individuelle ne peut être mené à son terme que dans un contexte politique lui-même structuré en fonction des composantes de cette âme. C'est ainsi que, dans la *République*, il explique que la justice ne pourra régner en une âme que si elle règne dans une cité où le pouvoir revient au savoir, que seuls possèdent les philosophes choisis dans le groupe des guerriers sélectionnés pour leur courage et approvisionnés par un groupe de producteurs qui pratiquent la tempérance que doivent bien entendu pratiquer les guerriers et les philosophes. Platon, par la suite, maintiendra cette position, même s'il en modifiera les modalités d'application notamment dans les *Lois*.

2. Aristote

Chez Aristote, la philosophie pratique se distingue nettement de la philosophie théorique dans la mesure où son but n'est pas tant de rechercher la vérité et de la connaître que d'avoir un effet sur l'action. Or, l'éthique et la politique forment les deux grands

2. "Ce que l'on appelle "vivant", c'est cet ensemble, une âme et un corps fixé à elle." (*Phèdre* 246c5)

3. C'est par la contemplation de l'intelligible qu'une âme parvient à s'assi-

miler à dieu: "Voilà quelle est la vie des dieux. Passons aux autres âmes. Celle qui est la meilleure, parce qu'elle suit le dieu et qu'elle cherche à lui ressembler..." (*Phèdre* 247e-249a)

domaines de la philosophie pratique. Les liens entre la philosophie éthique et la philosophie politique sont complexes. En définitive, l'éthique semble subordonnée à la politique dans la mesure où la vie politique offre les meilleures conditions de l'éducation du plaisir et de la peine, sans laquelle est impossible d'acquérir la vertu que recherchent l'éthique et la politique. Vivre sous de bonnes lois est le meilleur moyen d'ancrer en soi-même les habitudes qui conduiront à la vertu. La réalisation de la vertu, et de façon générale, le bonheur public dépendent ainsi du législateur⁴.

Pour Aristote, comme pour Platon, l'axiome le plus important est le suivant : l'être humain cherche à parvenir au bonheur (*eudaimonía*). Le bonheur représente le but ultime de toutes les actions pour autant qu'elles sont rationnelles. L'éthique doit donc avant tout poser la question de savoir en quoi consiste exactement ce bonheur, comment y parvenir et comment former le caractère moral humain qui est le principe des actions visant à atteindre ce but. En ce sens, la philosophie morale d'Aristote et celle de Platon représentent deux formes de l'« eudémonisme » si caractéristique de la pensée antique : l'individu accède à la moralité en même temps qu'il recherche son propre bonheur. Mais le trait qui distingue la morale de Platon de celle d'Aristote est l'insistance avec laquelle Aristote définit le domaine de la morale comme celui des choses humaines, qui sont contingentes et qui ne sont pas susceptibles de démonstration.

Se comporter de manière morale, cela revient pour Aristote à manifester certaines caractéristiques de comportement. Il peut s'agir d'excellence du caractère comme c'est le cas pour ces vertus morales que sont le courage, la générosité, la tempérance, *etc* ; ou même d'excellence de l'intellect comme c'est le cas pour les vertus intellectuelles que sont le bon jugement, la prudence, la raison pratique et la connaissance. L'unité de l'agent moral est conçue comme résultant d'une étroite association entre ces deux types de vertus : les vertus dianoétiques, liées aussi bien à la faculté de discernement (au sens des conjectures ou des hypothèses) qu'à la délibération, et les vertus éthiques, qui dépendent des qualités du caractère et de l'intelligence. Les vertus éthiques assurent la réalisation du caractère moral quand elles se transforment en manières d'être habituelles quasi naturelles, cultivées dès l'enfance. La fonction propre et distinctive de l'homme est l'activité conforme à l'intellect qui seule peut imposer une mesure aux passions⁵. La vertu humaine consiste en l'excellence de cette activité. Un tel choix doit apparaître dans tous les détails particuliers de la vie humaine. Le signe le plus caractéristique d'une conduite vertueuse ou excel-

4. *Éthique à Nicomaque* X 10, thème dans son livre sur *La prudence chez Aristote* [1963], Paris (PUF) 1986

5. Pierre Aubenque développe ce [3^e éd. revue et augmentée].

lente, c'est, chez l'acteur moral, l'aptitude à préférer le bien. La vertu peut donc être définie comme une disposition constante d'où naît l'action vertueuse, action qui, à son tour entretient la disposition. Cette disposition n'est ni naturelle ni innée. En effet, les dispositions naturelles ne sont pas, en tant que telles, objets de louange ou de blâme. Aussi la vertu, susceptible d'une évaluation morale, doit-elle être considérée comme une disposition acquise. Mais elle n'est véritablement vertu que lorsqu'elle s'exerce de la même façon qu'une disposition innée, sans aucune peine, et avec le plaisir qui lui est propre. Bref, les vertus sont des dispositions qui se rapportent au choix délibéré ainsi qu'aux plaisirs et aux peines ; elles concernent aussi bien l'intellect que le caractère.

3. *Les stoïciens*

À l'instar de toutes les écoles de son temps, le stoïcisme admet comme principe que toute action humaine est orientée, en dernière instance, par une fin subjective unique en vue de laquelle tout le reste n'est que moyen ou fin partielle, recherchée elle-même à titre de moyen ; or, cette fin est le bonheur (*eudaimonía*). Pour savoir comment atteindre à coup sûr le bonheur, il faut savoir en quoi il consiste ; voilà pourquoi chaque école se caractérise et se différencie par la formule particulière qu'elle donne de la fin objective de l'homme (*télos* ou *skopós*)⁶.

Dans le stoïcisme, le *télos*, qui n'est pas unique, ne coïncide pas avec la vertu. Les stoïciens maintiennent que la vertu suffit au bonheur, mais ils ne la confondent pas avec le bonheur, dont elle est à la fois constitutive et génératrice.

Selon Zénon la fin suprême doit être de « vivre en accord » (*homologouménōs zēn*)⁷. Cette formule tronquée signifie vivre en conformité avec une loi rationnelle unique, établie en l'âme. Or, pour des motifs à la fois psychologiques et moraux, Chrysippe et les stoïciens les plus conséquents⁸ adoptent une conception moniste de l'âme. Le principe directeur, l'*hēgemonikón*, est en lui-même psychologiquement affecté et moralement compromis par les passions. Celles-ci peuvent être définies à la fois comme des erreurs de jugement, c'est-à-dire des assentiments injustifiés donnés à des impressions fautives sur ce qui est bon et mauvais, ou des impulsions excessives, c'est-à-dire des tendances

6. Toutes les Écoles philosophiques (Les Belles Lettres) 1983, p. 261.

sous l'Empire ont abordé ce thème. 7. *SVF*, II no 127 = Plutarque, *De Stoic. repugn.* 10, 1035F.

Pour un inventaire dressé à partir des doxographies, voir A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste III: Les doctrines de l'âme* [1953], Paris 8. *SVF*, III no 12 = Galien, *De H. et Plat. decr.* V 6.

à agir précipitamment en fonction de ces jugements fautifs. Cette théorie stoïcienne des passions, souvent décrite comme un « intellectualisme », ne signifie pas du tout cependant qu'il suffit d'adresser admonestations et conseils au passionné pour le guérir de sa passion, car c'est sa raison elle-même qui est infectée et pervertie par la passion. Les stoïciens ont estimé que le passionné consent, d'une certaine manière, à sa propre passion, même lorsqu'elle est douloureuse. Aussi est-il juste de l'en tenir pour responsable, et de ne pas le laisser s'excuser sur elle de ses crimes ou de ses folies. C'est pourquoi la thérapeutique des passions ne consiste pas à les modérer, en canalisant leur énergie au profit d'une raison qu'elles ont laissée intacte, mais à les extirper entièrement de façon à purifier la raison de la perversion intrinsèque qu'elles lui ont infligée.

Une autre version donne à l'adverbe *homologouménōs* un complément *tēi phúsei* ; la formule devient alors « vivre en accord avec la nature ». Pour Cléanthe, la nature en question, c'est la nature commune, celle de l'univers dans son ensemble qui correspond à la nature de l'homme⁹. Bref, la nature en accord avec laquelle il faut vivre est à la fois la nature du tout et la nature particulière de l'homme, puisque, somme toute, c'est la même, celle d'un vivant rationnel grand ou petit, le tout et celle de la partie de ce tout où est présente une « étincelle » de la raison du tout.

Celui qui parvient à ce résultat peut être appelé « sage (*spoudaîos*) » et distingué du non-sage qu'est le « médiocre (*phaûlos*) ». Mais si parfait qu'il soit, le sage stoïcien reste un homme ; il a un corps et de ce fait est soumis à des réflexes physiologiques dont il n'est pas maître. Par ailleurs, malgré la coupure radicale qu'elle institue entre les sages et les non-sages, la conception stoïcienne ne nie pas le progrès moral (*prokopē*) et elle ne rend pas vaines les techniques d'éducation morale : conseils, admonestations, préceptes adaptés aux situations individuelles direction de conscience. Lorsqu'il parvient au point ultime, celui qui se donne la peine de progresser accomplit, sans exception, tous les devoirs (*kathēkonta*). On peut supposer que son progrès dans ses étapes antérieures a consisté d'abord à accomplir de plus en plus de devoirs, et donc à ne manquer à aucune des tâches que lui assigneront les diverses vocations inscrites dans sa nature, les diverses fonctions qui sont les siennes dans le monde et en l'homme. Chez le sage, les devoirs (*kathēkonta*) deviennent des actions droites (*katortōmata*) parce qu'ils ont leur source dans la perfection de sa disposition intérieure.

9. SVF, III no 16 = Stobée, *Eclog.* II 77, 16 W.

4. Porphyre

C'est dans ce contexte général qu'il convient de situer la *Sentence* 32 de Porphyre. Le titre grec de l'ouvrage, *Aphormai pròs tà noetá*, reste aussi énigmatique que son genre¹⁰. Est-ce un commentaire aux *Ennéades* de Plotin ou simplement une série de réflexions à partir des *Ennéades* ?

Quoi qu'il en soit, dans cet ouvrage qui doit avoir été composé à la fin du III^e apr. J.-C. ou au début du quatrième, on trouve un long passage, la *Sentence* 32, qui se présente comme une réflexion sur le traité de Plotin *Sur les vertus* (Traité 19 (I, 2))¹¹ qui, étant donné son ordre chronologique, doit avoir été rédigé par Plotin aux alentours de 260, et où se trouvent distingués trois sortes de vertus : civiques, purificatrices et contemplatives mise en rapport avec les quatre vertus cardinales mentionnées dans la *République* de Platon : prudence, courage, modération et justice. Les modèles des vertus, c'est-à-dire leurs Formes, sont évoquées, mais sans être considérées comme des vertus au sens propre du terme ; c'est Porphyre qui en fera des vertus à part entière ouvrant ainsi la porte à l'idée de « degrés de vertus » et surtout à leur multiplication.

S'inscrivant dans la problématique partagée par Platon, Aristote et les stoïciens, Porphyre montre, à la suite de Plotin, comment les positions morales défendues par l'Aristotélisme, le stoïcisme et le platonisme s'emboîtent les unes dans les autres pour former une espèce de système. Ce n'est donc pas à Platon, à Aristote ou à tel ou tel Stoïcien que font référence Plotin et Porphyre, mais aux tenants des Écoles platoniciennes, aristotéliennes et stoïciennes. Plotin et Porphyre s'inscrivent donc dans un contexte polémique où la tradition scolaire est déterminante ; en d'autres termes, Platon, Aristote et les stoïciens ne sont considérés qu'à travers un filtre interprétatif.

C'est ainsi que les quatre vertus « cardinales » : justice, sagesse, courage et tempérance qui viennent directement de la *République* se trouvent dépouillées de l'habillage politique qui était le leur chez de Platon. C'est le cas même pour les vertus civiques, dont la définition est générale et qui ne présente aucun rapport avec une cité comportant trois groupes fonctionnels : philosophes, guerriers et producteurs. L'intérêt manifesté par Platon pour un changement concret de la cité où il vivait n'était plus de mise dans l'Empire, où le renversement fréquent des Empereurs¹² n'entraînait pas une

10. Porphyrius, *Sententiae ad Intellegibilia ducentes*, ed. E. Lamberz, Leipzig (Teubner) 1975.

11. Voir maintenant la traduction annotée par J.-M. Flamand dans Plotin, *Traité* 7-21, GF 1164, Paris (Flammarion) 2003.

12. Durant la vie de Plotin, 17 Empereurs se sont succédés, pour une durée de règne moyenne d'un peu plus de quatre ans. Sur le sujet, voir L. Brisson, "Les empereurs romains entre 193 et 270 après J.-C.", dans Porphyre, *La Vie de Plotin* I, Paris (Vrin) 1982, p. 127-140.

modification brutale des structures politiques et sociales. Il n'en reste pas moins que le premier groupe de vertus intéresse la vie en communauté.

4.1.1. Les vertus civiques : définitions

Porphyre commence par évoquer les vertus civiques (*politikaî*), c'est-à-dire celles du citoyen, qui correspondent à celles mises en l'avant par l'aristotélisme, ou plutôt par une interprétation aristotélienne de la *République* de Platon.

Les vertus civiques résident dans l'imposition d'une mesure aux passions (*metriopatheíai*), puisque ce sont des vertus qui consistent à suivre et à accompagner l'argument du devoir dans le domaine de l'action ; aussi, comme elles ont regard à l'association non nuisible avec le prochain, sont-elles dites « civiques » d'après la grégarité et la communauté. Et il y a : la prudence qui concerne la partie rationnelle (*logizómenon*) de l'âme, le courage qui concerne la partie agressive (*thumoúmenon*), la modération qui consiste en accord et en harmonie de la partie désirante (*epithumētikón*) avec la raison, et enfin la justice qui pour chacune de ces parties (de l'âme) consiste à accomplir de concert sa fonction propre, qu'il s'agisse de commander ou d'obéir à un commandement. (p. 23.4-12 Lamberz)

Dans ce passage, où l'on rencontre aussi des éléments platoniciens et stoïciens, les vertus évoquées dans la *République* prennent un relief particulier.

4.1.2. Les vertus civiques : commentaires

Les vertus civiques sont des vertus d'ordre pratique qui intéressent l'action (*prâxis*), l'activité (*energeía*), celle qui est conforme à la nature (*katà phúsin*) entendue au sens stoïcien de loi rationnelle. Elles impliquent une appréciation rationnelle des devoirs (*kathēkonta*) en ce domaine. En d'autres termes, ce sont des vertus qui intéressent l'âme qui doit vivre dans un corps.

Plus généralement, les vertus rendent possible la vie en groupe. Il s'agit de groupes de vivants, pas seulement des êtres humains comme le laisse entendre l'expression « civique » (*politikē*) qui fait référence à la cité, mais aussi les bêtes qui vivent en troupeau, comme semblent l'indiquer les expressions « grégarité » (*sunagelasmós*)¹³ et la « communauté » (*koinōnía*). Dès lors la question se pose de savoir si les vertus civiques ne pourraient pas être aussi le

13. Le terme *sunagelasmós* est rare. Il fait référence à la vie en troupeau. Dans le *De abstinentia* (III 11), Porphyre donne comme exemple de ce type de vie celle que mènent les fourmis et les abeilles. Cela dit, on peut aussi voir là une allusion au mythe du *Politique*; sous le règne de Kronos, les hommes vivaient comme les animaux en troupeaux sous la protection de divinités secondaires.

fait des animaux, qui tout compte fait ne sont, dans un contexte philosophique où la transmigration est une croyance fondamentale, que des âmes humaines incarnées en des corps d'animaux. On notera enfin que ces vertus sont présentées sous un jour exclusivement négatif. Elles doivent permettre aux membres d'un groupe de vivre ensemble sans se nuire les uns aux autres.

Pour atteindre ce but, à savoir la vie en commun, les vertus civiques imposent une mesure aux passions. Le terme *metriopatheia* désigne l'opération consistant à imposer une mesure aux passions qui relèvent de l'irrationnel en les orientant vers les actions qui s'exercent dans les choses conformes à la nature, imitant en cela le démiurge qui, dans le *Timée*, impose la mesure à la nécessité considérée comme une cause errante livrée à l'irrationnel. On notera que, probablement dans la seconde moitié du deuxième siècle apr. J.-C., Diogène Laërce (V 31) oppose *metriopathês* comme désignant l'idéal éthique aristotélicien à *apathês* désignant l'idéal éthique stoïcien. Cela dit, le terme *metriopatheia* n'apparaît pas chez Aristote ; cette absence laisse supposer que Porphyre parle de l'aristotélisme tel qu'il était perçu à son époque et non des textes aristotéliciens lus indépendamment du contexte de leur réception. Bref, les vertus civiques mettent de l'ordre dans l'homme mortel, et elles assignent des limites à son irrationalité.

L'âme à ce niveau est encore détournée de son être véritable, puisqu'elle est tournée vers le corps et vers la cité. Le but des vertus civiques étant de mener une vie d'homme conformément à la nature en fait des vertus propres à l'homme, et qui ne sauraient convenir à un dieu. Voilà pourquoi celui qui pratique ces vertus est ici qualifié de sage (*spoudaïos*), terme pourtant stoïcien. Cela dit, on est surpris de constater que la définition des quatre vertus cardinales qui sont données à titre d'illustration intéressent la vie intérieure et non la vie politique ; tous les liens établis entre l'âme et la cité par Platon dans la *République* ont disparu, comme on l'a déjà dit.

4.2.1. Vertus purificatrices : définitions

En ce monde, l'âme souffre de deux maux : l'union avec les choses inférieures et le caractère excessif de cette union. Alors que les vertus civiques guérissent de l'excès, les vertus purificatrices (*kathartikaî*) permettent de réduire au minimum l'union de l'âme avec les réalités inférieures. On se trouve alors dans un contexte stoïcien.

Les vertus de celui qui progresse vers la contemplation consistent à se détacher des choses d'ici-bas. Aussi sont-elles appelées des « purifications » (*kathárseis*), parce qu'elles se manifestent lorsqu'on s'abstient d'accompagner le corps dans l'action et de partager les passions qui l'affectent. Car sans doute ces vertus sont celles de l'âme qui tâche de se séparer (du corps) pour aller vers ce qui véritablement est, tandis

que les vertus civiques ne font que mettre de l'ordre dans la vie de l'homme mortel ; oui et même les vertus civiques sont les avant-coureurs des purifications, car c'est une fois mis en ordre par ces vertus qu'il faut s'abstenir d'agir principalement avec le corps. Aussi, dans les purifications, le fait que l'âme n'opine pas avec le corps, et que, au contraire elle agit toute seule fait exister la prudence qui est portée à sa perfection par le pur exercice de l'intellect ; le fait qu'elle ne consente pas aux passions constitue la modération ; le fait qu'elle ne craigne pas, une fois séparée du corps, de tomber dans quelque vide et quelque non-être, constitue le courage ; enfin, lorsque règnent la raison et l'intellect et que rien ne s'y oppose, c'est la justice. Bref, la disposition qui découle des vertus civiques se manifeste dans l'imposition d'une mesure aux passions, car elle a pour but d'assurer une vie d'homme qui soit conforme à la nature, tandis que la disposition qui découle des vertus contemplatives (*theōrētikai*) se manifeste dans l'absence de passions, qui a pour but l'assimilation à dieu. (p. 24.1-25.9 Lamberz)

On notera que les vertus purificatrices présentent un double aspect ; négatif certes, car elles permettent de se détacher de tout ce qui est corporel, mais positif aussi dans la mesure où elles permettent un retour de la dispersion vers l'unité. L'évocation de l'« assimilation au dieu », un thème platonicien repris et réinterprété par les stoïciens constitue un indice du fait que l'on se trouve dans un cadre non pas historique, mais théorique.

4.2.2. Les vertus purificatrices: interprétation

Les vertus purificatrices consistent à se détacher des choses d'ici-bas, à s'abstenir des actions qui se font avec le corps et donc à refuser de partager ses passions ; voilà pourquoi elles s'identifient à une purification. Elles appartiennent à l'âme qui s'éloigne du corps pour se diriger vers l'être véritable, c'est-à-dire vers l'intelligible ; aussi est-ce l'idée d'une progression (*prokopē*) vers la contemplation, entendue au sens platonicien de contemplation de l'intelligible, qui se trouve ici évoquée.

Les vertus purificatrices sont des vertus de l'âme humaine, c'est-à-dire de l'âme unie à un corps. Leur acquisition se fait en cette vie. Leur objectif est de débarrasser complètement l'âme des passions qui n'ont jusque-là reçu qu'une mesure. Et leur but est l'assimilation à dieu, formule platonicienne.

La disposition qui correspond à ces vertus est l'impassibilité (*apátheia*). À ce deuxième niveau, l'âme, non contente d'avoir imposé une mesure et une limite aux passions, entreprend de s'en affranchir complètement. Les vertus purificatrices consistent à détacher l'âme, autant que possible, du corps. Bien entendu, cet affranchissement est de l'ordre du jugement, et ne conduit pas à une impassibilité réelle.

Seule la mort conduirait à l'impassibilité totale qui équivaldrait à un affranchissement total. Or, il y a là un paradoxe, car, pour contempler, il faut vivre. Voilà pourquoi celui qui pratique les vertus ne peut que progresser vers cet état de perfection progrès qui lui vaut le nom de *daímōn*, être qui se trouve entre l'être humain, qualifiée de *spoudaíos* lorsqu'il pratique les vertus civiques et la divinité (*theós*) à laquelle est assimilé celui qui pratique les vertus contemplatives.

Certaines des références aux vertus cardinales sont intéressantes. Tout comme la pureté de l'âme est la conséquence de sa séparation d'avec le corps, la pureté de l'intellect est la conséquence de sa séparation d'avec l'âme. Par ailleurs, la définition du courage rappelle la représentation de la philosophie comme exercice pour se préparer à la mort, qui est la séparation de l'âme d'avec le corps. Une telle représentations de la philosophie mène tout droit à l'idéal platonicien d'assimilation à dieu (*Théétète* 176b1). C'est le seul endroit dans la *Sentence* où Porphyre fait allusion à cet idéal que cependant l'on retrouve d'un bout à l'autre du traité 19 *Sur les vertus* (I, 2) de Plotin.

Cela dit, une double question se pose, à laquelle Porphyre cherche à répondre à la fin de la *Sentence* 32.

Il faut donc nous préoccuper d'examiner surtout les vertus purificatrices, parce que l'acquisition de ces dernières se fait en cette vie, et que c'est par leur intermédiaire que nous remontons aussi vers les vertus qui ont plus de valeur. Voilà pourquoi il faut considérer jusqu'à quel point, c'est-à-dire jusqu'où peut être menée la purification. En effet, la purification consiste à se détacher du corps et du mouvement irrationnel des passions. Mais comment cela peut-il se faire et jusqu'à quel point, il faut le dire. En premier lieu, ce qui constitue en quelque sorte le fondement et le marche-pied de la purification, c'est de se connaître soi-même comme une âme qui se trouve dans une réalité étrangère et qui est enchaînée à une réalité d'une autre nature que la sienne. En second lieu, c'est, s'élançant à partir de cette conviction, se séparer du corps et se concentrer en ses parties, mais en adoptant une disposition de complète désaffection à l'égard du corps. (p. 31.9 - 34.10 Lamberz)

Cette section présente beaucoup d'intérêt dans la mesure où elle justifie le dépassement du stoïcisme par le platonisme. Le sage stoïcien est celui qui a réussi à se détacher de ses passions avec lesquelles il doit cependant vivre, alors que pour un platonicien ce n'est qu'une étape, le but final étant la contemplation de l'intelligible, la fusion de l'âme avec l'intellect. Dans cette perspective, pour des platoniciens comme Plotin et comme Porphyre, la purification ne peut être considérée comme une fin en soi, elle n'est qu'un moyen illustré ici par l'image du marche-pied.

Chez l'homme, l'impassibilité ne peut donc être totale, car, en ce monde en tout cas, il faut, pour contempler, avoir un corps. Or, on ne peut se débarrasser totalement de la crainte et de l'agressivité, qui peuvent être considérées comme des signes d'avertissement et comme des réactions naturelles devant un danger imminent, pour faire face à ce danger ou pour y échapper.

De même, on ne peut éliminer totalement le plaisir et la peine. En effet, le plaisir est associé à toute une série d'actes naturels absolument nécessaires pour assurer la survie de l'individu et même éventuellement celle de l'espèce. Porphyre recommande de subir ce plaisir sans le partager avec le corps. Pour ce qui est de la peine, Porphyre conseille de la supporter jusqu'au point où la souffrance court le risque de constituer un empêchement pour l'action. Il faut alors chercher à l'éliminer ou à tout le moins à l'apaiser. Et pour ce qui est de la convoitise concernant la nourriture, la boisson et les plaisirs sexuels, elle doit être considérée comme relative au corps, ce qui implique que l'âme ne doit en aucune façon la partager en tant que telle ; il lui faut se dissocier du corps qui les éprouve comme s'il s'agissait d'une réalité étrangère.

4.3.1. Les vertus contemplatives : définitions

Pour un Platonicien, on l'a dit, la purification, ne doit pas être recherchée pour elle-même, mais elle doit rendre possible la contemplation (*theōría*).

Puis donc que la purification, c'est, on l'a vu, d'une part l'activité d'une âme en train de se purifier et d'autre part l'état des âmes purifiées, les vertus purificatrices peuvent être considérées selon ces deux significations de la purification. En effet, non seulement elles purifient l'âme mais encore elles accompagnent l'âme purifiée, - car le but du processus de purification est l'état de purification -, mais, puisque le processus de purification et l'état de pureté sont, on l'a vu, la suppression de tout ce qui est étranger, le bien sera autre chose que ce qui purifie. De la sorte, si effectivement ce qui est purifié était bon avant de perdre sa pureté, la purification suffirait. Supposons qu'elle suffira, ce qui subsistera sera le bien, non la purification. Mais, en sa nature, l'âme, on le sait, n'est pas le bien, mais une chose capable de participer au bien et d'en présenter l'aspect. Autrement, elle ne pourrait se retrouver dans le mal. Cela étant, le bien consiste pour elle à s'unir à ce qui l'a engendrée, et le mal à s'unir aux choses inférieures. Oui, et même ce mal est double : s'unir à ces choses inférieures et [le faire] avec un excès de passions. Voilà bien pourquoi les vertus civiques, même si elles ne délivrent l'âme que d'un seul mal, sont tenues pour des vertus et sont dignes d'honneur, tandis que les vertus purificatrices sont plus dignes d'honneur, parce qu'elles délivrent aussi l'âme de ce mal qui lui appartient en tant qu'âme.

Il faut donc que, une fois purifiée, l'âme s'unisse à ce qui l'a engendrée ; et par conséquent la vertu qui est la sienne après sa conversion est précisément celle qui consiste en un savoir, c'est-à-dire en une connaissance de l'être, non pas parce qu'elle ne la possède pas en elle-même, mais parce que, sans (le concours de) ce qui est avant elle, elle ne voit pas ce qui est en elle. Il y a donc un autre genre de vertus, un troisième, après les vertus purificatrices et les vertus civiques, ce sont celles de l'âme qui exerce une activité intellectuelle. La sagesse, c'est-à-dire la prudence, consiste en la contemplation de ce que possède l'intellect ; la justice, c'est l'accomplissement (par chacune des parties de l'âme) de la fonction qui lui est propre en se laissant guider par l'intellect, c'est-à-dire le fait d'agir en se tournant vers l'intellect ; la modération est la conversion intime de l'âme vers l'intellect ; le courage est l'absence de passions par laquelle l'âme devient semblable à ce vers quoi elle tourne son regard, et qui par nature est impassible. Oui, et même ces vertus s'impliquent mutuellement, tout comme les autres aussi. (p. 25.30-27.2 Lamberz)

En définitive, les vertus contemplatives constituent le point d'arrivée du processus de purification qui doit être conçu comme un progrès. C'est d'ailleurs ce que Porphyre déclare dans le *De abstinētia* : « Notre fin à nous est d'obtenir la contemplation de l'être véritable. Lorsque celle-ci est obtenue, elle réalise, dans la mesure de notre possibilité, l'union de nature entre contemplant et contemplé. » (I 29,3). Alors que les vertus civiques délivrent l'âme de la première forme de mal, c'est-à-dire de l'excès des passions, les vertus purificatrices délivrent l'âme de la deuxième forme de mal, celui qui consiste pour elle à s'unir aux choses inférieures. Les vertus civiques règlent nos rapports avec les choses d'ici-bas, tandis que les vertus purificatrices mettent un terme à ces rapports.

4.3.2. Les vertus contemplatives : interprétation

Les vertus contemplatives (*theōrētikaî*), ce sont les vertus de celui qui est déjà un contemplatif et dont l'âme contemple désormais l'intelligible ; à la différence des précédentes, qui marquaient un effort ou un progrès, les vertus contemplatives sont dans le repos. Ce sont les vertus de l'âme qui agit sur le mode de l'intellect, car c'est en se tournant vers l'intellect que l'âme connaît ce qui est en elle : l'âme possède en elle une connaissance, dont elle doit d'une façon ou d'une autre se souvenir dans le cadre du processus de réminiscence. Avant même d'aborder ce troisième genre de vertus, Porphyre a déjà dit que la disposition (*diáthesis*) qui découle des vertus contemplatives se manifeste dans l'absence de passion, puisque son but est l'assimilation au dieu. L'objectif de ces vertus est d'agir sans même entrer dans la pensée de se détacher des passions.

Celui qui parvient à agir seulement selon ces vertus est un dieu (*theós*). Avec ces vertus, le processus de purification est conduit jusqu'à son plein achèvement. L'âme tournée toute entière vers l'intellect, ne connaît plus aucun *páthos*, elle s'adonne entièrement à la contemplation. Pour un platonicien, il est indispensable que les vertus soient conduites jusqu'à ce niveau, puisqu'il consacre l'unité retrouvée entre l'âme et l'intellect qui correspond au monde intelligible. C'est ainsi que l'idéal d'assimilation au dieu se trouve réalisé.

Parvenu à la fin de sa description des vertus contemplatives, Porphyre ajoute : « Ces vertus s'impliquent mutuellement, tout comme les autres aussi. » Ce point constitue un aspect capital de la doctrine des stoïciens. En raison de l'« implication réciproque (*antakolouthía*) », les vertus sont solidaires les unes des autres, ce qui signifie que celui qui en possède une les possède toutes. Cette « implication réciproque » est valable non seulement pour les trois genres de vertus qu'on vient de voir, mais aussi pour le quatrième.

4.4.1. Les vertus paradigmatiques : définition

Par l'intermédiaire des vertus purificatrices, l'âme qui a été purifiée s'unit en effet à ce qui l'a engendrée, c'est-à-dire à l'intellect, indissociable de l'intelligible, et cette union fait suite à une conversion de l'âme vers son principe. Mais dans cette union, l'âme n'est plus une âme, elle coïncide avec l'intellect. D'où le statut particulièrement ambigu des vertus paradigmatiques.

La quatrième espèce de vertus est celle des vertus paradigmatiques (*paradeigmatikaí*), qui précisément se trouvent, nous l'avons vu, dans l'intellect, puisqu'elles sont supérieures aux vertus de l'âme et qu'elles sont les modèles dont les vertus de l'âme sont les images. En effet, l'intellect est ce en quoi elles se trouvent simultanément à titre de modèles¹⁴ : la science, c'est l'intellection ; la sagesse, c'est l'intellect qui fait acte de connaissance ; la modération, c'est le fait (pour l'intellect) de se tourner vers lui-même ; son activité propre (= la justice), c'est l'accomplissement (par l'intellect) de la fonction qui lui est propre ; le courage, c'est l'identité, c'est-à-dire le fait de rester en soi-même pur, par l'effet de la surabondance de sa puissance. (p. 28.6 - 29.8 Lamberz)

Les vertus paradigmatiques sont les vertus de l'intellect, en tant qu'il est intellect et séparé de l'âme. Ce sont des vertus qui précisé-

14. On a ici l'exemple d'une distorsion par Porphyre du texte de Plotin. En effet, Porphyre écrit *tà bōsper paradeigmata*, alors que Plotin avait été beaucoup plus prudent en écrivant : *tà prō tēs aretēs bai en bōi tà bōsper paradeigmata*, c'est-à-dire . En d'autres termes, c'est Porphyre qui fait des modèles des vertus, des vertus à part entière, des « vertus paradigmatiques ».

ment se trouvent dans l'intellect, c'est-à-dire des réalités intelligibles. Supérieures aux vertus de l'âme, elles sont les modèles dont les vertus de l'âme sont les images.

4.4.2. Les vertus paradigmatiques ; interprétation

De ce fait, on ne peut plus vraiment dire que ce sont des vertus, puisque les vertus sont des dispositions de l'âme, alors que l'on se trouve désormais au niveau de l'intellect et de l'intelligible. Plutôt que de « vertus paradigmatiques », il vaudrait mieux parler de « vertus-modèles », ou même de « modèles de vertus ». On atteint là un niveau qui n'est plus celui de l'humain défini comme l'union provisoire d'une âme avec un corps, mais celui du divin. Ces vertus vont de pair avec l'essence de l'intellect. On comprend dès lors que, dans les définitions particulières, la *phronēsis* se dédouble en *noēsis* et en *sophia*.

L'objectif que visent ces vertus n'est pas précisé. Et leur détenteur est appelé « père des dieux » (*patēr theôn*), expression que certains ont voulu comprendre à partir des *Oracles Chaldaïques*. Pourtant si on prend « père » dans un sens scolaire, comme le maître, on pourrait penser au maître qui forme ses disciples à contempler les formes intelligibles et qui ainsi en fait des dieux.

Ce quatrième genre de vertus suscite des difficultés d'interprétation particulières, parce qu'il ne s'agit plus de vertus de l'âme, mais de vertus de l'intellect. Ainsi, le nom même de « vertu » ici employé n'a plus de signification éthique. D'ailleurs, Plotin lui-même, qui a pourtant fourni à Porphyre les amorces conceptuelles qui lui ont permis de poser ce quatrième degré de vertus, affirme sans ambages : « La vertu est le propre de l'âme, elle n'est pas le fait de l'intellect ni du principe qui est au-delà de l'intellect. » (Traité 19 (I, 2,) 3) On s'étonne donc que Porphyre ait parlé de « vertus paradigmatiques » ouvrant ainsi la voie à de nombreuses et fort intéressantes spéculations.

5. *Jamblique, Proclus et Damascius*

Dans un ouvrage perdu intitulé *Sur les vertus* mentionné par Damascius dans son *Commentaire sur le Phédon* (I, § 138-151, p. 84-93 Westerink), Jamblique enrichissait la liste des degrés de vertus établis par Porphyre. Tout en bas, il ajoutait avant les vertus civiques, purificatrices et contemplatives, les vertus naturelles, qui sont liées au tempérament physique (les lions sont courageux, les boeufs, tempérants, les cigognes, justes) et les vertus morales qui s'acquièrent par l'habitude et que l'on peut même retrouver chez les animaux. Tout en haut, il remplaçait les vertus « paradigmatiques » par les vertus « hiératiques » pour préserver l'initiative

divine dans l'union de l'homme avec le divin, comme dans la tradition des *Oracles Chaldaïques*, où des rites permettaient d'obtenir l'union de l'âme avec la divinité. La liste des degrés de vertus admises par Jamblique fut reprise dans l'École d'Athènes, notamment par Proclus, comme en fait foi le *Commentaire sur le premier Alcibiade*¹⁵ et dans le *Commentaire sur la République*¹⁶.

6. Marinus et Olympiodore

C'est autour de la doctrine des degrés de vertus que, comme avait déjà tenté de le faire Porphyre dans sa *Vie de Plotin*¹⁷, Marinus structure sa *Vie de Proclus*¹⁸ :

Tout d'abord donc, après avoir divisé les vertus selon leurs diverses espèces en vertus naturelles (mentionnées dans les § 3-6), morales (mentionnées dans les § 7-13), civiques (mentionnées dans les § 14-17), vertus qui sont au-dessus de celles-là, à savoir vertus purificatrices (mentionnées dans les § 18-21), contemplatives (mentionnées dans les § 22-25) et vertus que l'on nomme théurgiques (mentionnées dans les § 26-33), pour ne rien dire de celles qui sont encore plus élevées, comme étant désormais au-delà de la condition humaine, nous commencerons par les vertus proprement naturelles. (Marinus, *Vie de Proclus*, § 3)

On remarque que les vertus paradigmatiques ne sont pas mentionnées dans cette liste. En fait, ces vertus qualifiées de « hiératiques » par Jamblique sont ici qualifiées de « théurgiques ». Cela dit, il faut ajouter que les vertus théurgiques ne se situent pas seulement au niveau de l'Intellect ; elles intéressent aussi le rite. De ce fait, la théologie, telle qu'on la trouve dans les *Oracles Chaldaïques* notamment, devient le sommet de la philosophie.

On trouve une classification similaire chez Olympiodore (*Commentaire sur le Phédon* 8ème dissertation, § 2-3, pp. 117-121 Westerink) et même chez Psellus (*De omn. doc.* § 67, p. 44 Westerink).

15. *In Alc.* 967-16 Segonds.

16. *In Remp.* I 12.25-13.6 Kroll.

17. Sur le sujet, voir Luc Brisson, "Plotin: une biographie" dans Porphyre, *La Vie de Plotin* II, Paris (Vrin) 1992, p. 14-25.

18. En ce qui concerne la *Vie de Proclus* par Marinus, on trouve un long et très intéressant exposé sur la classification néo-platonicienne des degrés de vertus dans l'Introduction à Marinus, *Pro-*

clus ou *Sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H. D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, avec la collaboration de C. Luna, Paris (Les Belles Lettres 2001, p. lxx-xcviii). On y trouve aussi un inventaire des passages relatifs à cette doctrine qui va de Plotin à Eustrate de Nicée (p. lxx-lxxi) et un tableau comparatif qui évoque Porphyre, Marinus, Damascius, Olympiodore et Psellus (p. lxxxii).

7. Les suites : *Psellus à l'est, et Macrobe à l'ouest*

Psellus (*De omnifaria doctrina* § 66-74) s'en tient à une doctrine des degrés de vertu qui semble très proche de celle de Marinus. Par ailleurs, c'est par l'intermédiaire de Macrobe qui dans son *Commentaire sur le songe de Scipion* I 8 distingue quatre degrés de vertu qui correspondent à ceux qu'énumère Porphyre, que cette doctrine est passé aux docteurs scolastiques¹⁹.

En accroissant le nombre des degrés de vertu, les néo-platoniciens ont donc recherché, à l'intérieur du système métaphysique qui était le leur, un accord non seulement entre les doctrines éthiques des diverses Écoles philosophiques : Platon, Aristote et les stoïciens, mais aussi entre la philosophie et la théologie. Aux vertus civiques et purificatrices qui intéressent l'âme liée à un corps, ils ajoutent les vertus contemplatives qui intéressent l'intellect, les vertus paradigmatiques qui se situent dans l'intelligible, et les vertus théurgiques ou hiératiques qui permettent l'union avec l'Un par l'intermédiaire des rites. Cette immense effort de concorde tendait en fait à assurer la sauvegarde d'une certaine conception de l'excellence humaine dans la culture païenne face à la montée et à la victoire du Christianisme ; cet effort ne fut pas totalement vain, car certains éléments de cette conception furent repris au Moyen âge par des penseurs chrétiens.

19. Comme l'explique H. van Lieshout, *de la Somme théologique de saint Thomas, La théorie plotinienne de la vertu: essai sur la genèse d'un article* thèse de Fribourg [Suisse] 1926.