

Ilsetraut HADOT, Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète

tome I, chapitres I à XXIX, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 2001, CLXXII-184 pages.

Alain Lernould



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/7030>

DOI : [10.4000/philosant.7030](https://doi.org/10.4000/philosant.7030)

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Éditions Vrin

Édition imprimée

Date de publication : 31 octobre 2002

Pagination : 242-245

ISBN : 2-85939-770-1

ISSN : 1634-4561

Référence électronique

Alain Lernould, « Ilsetraut HADOT, Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète », *Philosophie antique* [En ligne], 2 | 2002, mis en ligne le 07 juillet 2023, consulté le 08 juillet 2023. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/7030> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.7030>



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

très précieux ensemble de travaux, qui répondent à l'exigence de saisir l'unité, et, par là, la signification d'un mouvement de pensée. Ce recueil est le fruit d'une recherche toujours en mouvement, menée par un des plus grands spécialistes de la philosophie néoplatonicienne, comme en témoigne aussi la publication, aux Belles Lettres, en 2001, de *Marinus. Proclus ou sur le Bonheur*, quatre ans après celle du sixième et dernier beau volume de la *Théologie Platonicienne* de Proclus.

Alain LERNOULD

Ilsetraut HADOT, *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, tome I, chapitres 1 à XXIX, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 2001, CLXXII-184 pages.

Selon Simplicius, le *Manuel* d'Épictète comprend deux parties (cf. *In Ench.* xxx, 8-9), les chapitres 1 à 21 et 22 à 53. Ce premier tome, qui recouvre les vingt-neuf premiers chapitres du *Commentaire* de Simplicius, nous mène jusqu'à l'exégèse de la première phrase du chapitre 20 du *Manuel*. Nous avons ainsi avec ce premier volume la presque totalité du commentaire de ce que Simplicius considérait comme la première partie du *Manuel*.

Cette édition, que l'auteur présente comme l'*editio minor* de l'édition critique parue en 1996¹, est précédée d'une importante introduction (p. vii-cxxviii), en cinq chapitres : I. « La vie et l'œuvre de Simplicius » ; II. « La théologie de Simplicius dans le commentaire sur le *Manuel* d'Épictète » ; III. « La place du *Commentaire sur le Manuel d'Épictète* dans l'enseignement néoplatonicien » ; IV. « La réception des doctrines stoïciennes par Simplicius dans son commentaire sur le *Manuel* d'Épictète » ; V. « Histoire du Texte ». À cette introduction s'ajoute un Appendice (cxxxix-clxii) : « La destinée des âmes : Fatalité (εἰμαρμένη), Providence (πρόνοια), pouvoir de détermination ou libre arbitre (τὸ ἐφ' ἡμῖν, τὸ ἀντεξούσιον) ». On retiendra ici, de cette très riche documentation, les éléments suivants. D'abord, l'auteur, rejoignant les travaux de M. Tardieu², défend la thèse selon laquelle Simplicius (avec six autres philosophes néoplatoniciens) s'est réfugié, après son exil à la cour du roi Perse Chosroès, à Harran (l'actuelle Carrhae), située dans l'empire byzantin ; une école néoplatonicienne s'est ainsi, fort probablement, maintenue vivante à Harran jusqu'à la fondation de l'école de Bagdad (vers 901), héritière des néoplatoniciens harraniens. L'auteur nous rappelle aussi que Simplicius était connu, dans la littérature arabe, comme un très grand mathématicien, et que son *Commentaire* sur le premier livre des *Éléments* d'Euclide, traduit en arabe, fut utilisé, au IX^e s., par al-Nayrizi (dont l'œuvre fut elle-même traduite en latin par Gérard de Crémone au XII^e s.).

1. *Simplicius, Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, Introduction et édition critique du texte grec par I. Hadot, Leyde-New York-Cologne, Brill, 1996 (voir les recensions de J.-B. Gourinat, *Les Études philosophiques*, 1997/1, p. 133-134, et de Ch. Gill, *Journal of Hellenic Studies*, 119, 1999, p. 195-196).

2. Cf. p. ex. M. Tardieu, « « Sabiens » coraniques et « Sabiens » de Harran », *Journal asiatique*, 274, 1986, p. 1-44.

Dans le chapitre II de l'Introduction (p. xlv-lxxii), I. Hadot revient sur un thème qu'elle avait déjà abordé auparavant (notamment dans *Le Problème du néoplatonisme alexandrin : Hiéroclès et Simplicius*, Paris, 1978) : la réfutation de la théorie de K. Praechter selon laquelle Hiéroclès, dans son *Commentaire sur le Carmen aureum*, et Simplicius, dans son *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, illustreraient l'originalité doctrinale (en particulier en matière théologique) de l'École d'Alexandrie par rapport à celle d'Athènes. I. Hadot, pour montrer qu'il n'en est rien, analyse les trois exposés théologiques qu'on trouve dans le *Commentaire* de Simplicius sur le *Manuel* (*in Ench.* xxxv, 3-37 ; i, 57-167 ; xxxviii, 250-269). Elle établit qu'on n'y repère aucune divergence doctrinale réelle par rapport à l'école néoplatonicienne d'Athènes (on n'y trouve pas notamment l'identification pré-plotinienne du demiurge avec la cause première, l'Un). Certes, on remarque des différences entre Simplicius et Proclus (diadoque de l'École d'Athènes au v^e s.). C'est ainsi que Simplicius donne à l'Un plus d'attributs que ne le fait Proclus (par exemple en appelant l'Un « Tout avant toutes choses »). Mais, loin d'y voir une opposition entre deux écoles, I. Hadot explique ces différences en les rapportant, d'une part, à des raisons pédagogiques (un commentaire destiné à des débutants demande une simplification du système théologique), et surtout, d'autre part, à l'influence de Damascius (le dernier diadoque de l'école néoplatonicienne d'Athènes et le maître de Simplicius), pour qui l'Un ne vient qu'au second rang, après l'Ineffable.

Traitant, au chapitre III, de la question de savoir pourquoi le néoplatonicien Simplicius a commenté les maximes éthiques d'un stoïcien, l'auteur rappelle d'abord que la hiérarchie néoplatonicienne des vertus (telle qu'elle fut systématisée par Porphyre) compte quatre degrés principaux : les vertus civiles ou politiques (l'âme maîtrise le corps et ses passions), les vertus cathartiques (l'âme s'est séparée du corps), les vertus théorétiques (l'âme a une activité purement intellectuelle) et, enfin, les vertus paradigmatiques (qui appartiennent à l'Intellect, et que les vertus de l'âme ne font qu'imiter). Dans ce cadre, où est opérée une synthèse des éthiques péripatéticienne, stoïcienne et platonicienne, les vertus civiles ou politiques correspondent à la *metriopatheia* aristotélicienne, tandis que les vertus cathartiques correspondent à l'*apatheia* stoïcienne. Or, avec son *Commentaire sur le Manuel*, Simplicius a voulu écrire une introduction à l'éthique, destinée à des commençants qui devaient pratiquer les vertus civiles. Cette introduction est donc composée (de l'aveu même de Simplicius) sur la base de la *metriopatheia* aristotélicienne. Pourquoi alors, pour cette introduction, choisir un manuel stoïcien, qui demanderait plutôt une exégèse développée sur le principe de l'*apatheia* stoïcienne ? La réponse est la suivante (l'auteur s'appuie ici sur ce que dit Simplicius dans l'introduction à son *Commentaire sur les Catégories*, 5, 3-6, 5 Kalbfleisch ; elle renvoie aussi à des textes parallèles : Olympiodore, *In Gorg.* 9, 6 sqq. Westerink, David [Élias], *In Cat.* 118, 29 sqq. Busse) : chez Aristote et Platon, on trouve une introduction à une éthique scientifique, exposée apodictiquement. Mais à des débutants convient un enseignement élémentaire

d'éthique, une initiation pré-scientifique. C'est précisément une telle initiation à la vie morale qu'offre le *Manuel* d'Épictète. On y trouve en effet des prescriptions simples, des sentences facilement mémorisables, dont le rôle est, dans la perspective d'une première éducation morale, de faire prendre conscience des fondements éthiques qui sont déposés en chaque homme³. À un stade ultérieur vient l'étude des écrits de logique (l'*organon* d'Aristote), puis l'éthique scientifique qui conduit à la science des êtres.

Les déformations, voire l'incompréhension, du texte d'Épictète, dont peut parfois faire preuve Simplicius, sont illustrées (dans le chapitre IV) notamment par le commentaire des deux premières phrases du premier chapitre du *Manuel*, qui disent que dépendent de nous l'évaluation (ὑπόληψις), la tendance positive (ὀρμή), le désir ou l'aversion (ὄρεξις ἢ ἔκκλισις). Simplicius, pour qui visiblement le *Manuel* livre ici une succession dans l'ordre temporel des activités de l'âme, corrige cet ordre. Pour lui, après l'évaluation, vient le désir ou l'aversion, auquel succède, en troisième lieu, la tendance positive, ὀρμή, ou négative, ἀφορμή (cf. *In Ench.* I, 29-39). Manifestement, comme le montre I. Hadot, Simplicius n'a pas compris ici le texte qu'il commente. Les deux premières phrases du *Manuel*, « qui contiennent *in nuce* le fondement de l'éthique d'Épictète », doivent être lues en effet à la lumière de la distinction stoïcienne des trois disciplines (τόποι) qu'on trouve dans les *Entretiens* (III, 2.1-4) : (i) désirs et aversions, qui se rapportent au champ d'exercices des passions ; (ii) tendances positives et tendances négatives (ὀρμαὶ καὶ ἀφορμαὶ), qui se rapportent au champ d'exercice des devoirs ; (iii) fuite de l'erreur et prudence du jugement qui se rapportent aux assentiments. Dans le cadre de cette tripartition, l'ὀρμή dont il est question dans les premières lignes du *Manuel* est le produit d'une réflexion. C'est celle que les stoïciens définissent comme « mouvement de la pensée dirigé vers quelque chose dans le domaine des actions » (l'auteur renvoie ici aux *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, 377 et 169.10). On ne peut confondre, comme le fait Simplicius, cette ὀρμή avec l'ὀρμή qui est le tout premier mouvement provoqué en l'âme par l'impression (φαντασία) des sensations sur celle-ci.

Dans l'*Appendice* (p. cxxix-clxii), l'auteur montre que Simplicius, dans la critique de l'astrologie qu'il développe longuement dans son commentaire sur le *Manuel* d'Épictète (*In Ench.* I, 293-310 et 443-548), s'inscrit dans la tradition néoplatonicienne en conciliant fatalité et liberté intérieure de l'homme. La question doctrinale du choix des vies, qui repose sur l'interprétation du mythe d'Er dans la *République*, ainsi que du *Timée* (41e sqq.) et du *Phèdre* (248a-252d), est ici centrale. L'auteur brosse dans ses grandes lignes une histoire de l'interprétation de ces textes, de Porphyre à Simplicius, en passant par Jamblique, Hiéroclès et Proclus.

3. En même temps, le *Manuel* d'Épictète pouvait être considéré, ainsi que le souligne l'auteur (p. xcviij), comme le résumé de toute la partie éthique de la philosophie (cf. Simplicius, *In Ench., proœm.* 25 sqq.).

L'édition du texte grec reprend, à l'exception d'un petit nombre de variantes, celle, magistrale, de 1996⁴. Dans la traduction, l'insertion de titres et de sous-titres permet au lecteur de voir que les explications des lemmes sont construites à partir de points de doctrine que le commentateur dégage du texte et aborde séparément. La traduction elle-même, à la fois élégante et très précise, épouse au plus près la terminologie de Simplicius et permet de cerner très clairement le sens philosophique des explications déployées par le commentateur. Cette traduction est accompagnée de nombreuses notes précieuses qui nous renseignent sur les sources et témoignages concernant le texte, et éclairent les concepts philosophiques chez Simplicius et dans les traditions philosophiques anciennes (platonicienne, aristotélicienne et stoïcienne).

En résumé, d'un texte d'un philosophe non seulement représentatif de la philosophie grecque tardive, mais capital eu égard à sa postérité dans la pensée médiévale et moderne, nous disposons désormais d'une édition et d'une traduction d'une exceptionnelle qualité.

Alain LERNOULD

Pierre HADOT. *La philosophie comme manière de vivre*. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson. Paris, Albin Michel, 281 p.

D'une vie de philosophe, on n'attend ni un récit anecdotique, ni, bien sûr, un exposé théorique, mais un témoignage, toujours singulier et inanticipable, sur la façon dont des idées, une vérité, peuvent pénétrer et modifier une existence, ou inversement, et au risque de toutes les réductions biographiques, sur l'itinéraire existentiel qui a pu présider à la découverte ou à l'adoption de ces idées, de cette vérité. Cela vaut plus encore, lorsque la proposition théorique fondamentale de ce philosophe consiste à dire que la philosophie, sous sa détermination première et originelle, la philosophie antique, donc, ne saurait se réduire à une réflexion théorique mais doit être comprise, aussi, comme une manière de vivre. Si les entretiens que Pierre Hadot nous livre ici permettent de mieux comprendre son œuvre, en même temps que les problèmes et les textes auxquels il l'a consacrée, ils se donnent aussi, et peut-être avant tout, comme la tentative de formuler et de transmettre une certaine expérience – celle-là même qui a présidé à son entrée en philosophie en même temps que déterminé l'accès qu'il s'y est frayé et qu'il a, pour les autres, approfondi. Cette expérience, raconte Pierre Hadot, remonte à son adolescence, et lui a inspiré son tout premier texte ; c'est celle d'« une angoisse à la fois terrifiante et délicieuse, provoquée par le sentiment de la présence du monde, ou du Tout, et de moi dans ce monde » (p. 23). Il en retrouvera plus tard la trace et l'écho dans ce que Romain Rolland nomme « le sentiment océanique », mais aussi dans des textes de Rousseau, de Goethe, de Wittgenstein ou de

4. Les leçons différentes par rapport à l'édition de 1996 adoptées dans l'édition 2001 sont signalées p. CXXVI, note 1.