

COLLECTION LATOMUS

Fondée par M. RENARD en 1939

Continuée par J. DUMORTIER-BIBAUW et C. DEROUX

Dirigée par D. ENGELS

VOLUME 349

David ENGELS (Hg.)

Von Platon bis Fukuyama

**Biologistische und zyklische Konzepte in
der Geschichtsphilosophie der Antike und
des Abendlandes**



ÉDITIONS LATOMUS
BRUXELLES

2015

4. Temporalité, dégradation et conversion. Les néoplatoniciens d'Athènes face à l'Histoire.

MARC-ANTOINE GAVRAY

1. Introduction.

À l'extrême fin de l'Antiquité tardive, lorsque Simplicius, philosophe païen, membre de l'École d'Athènes en exil et commentateur néoplatonicien d'Aristote, choisit des exemples pour illustrer la fonction discriminante qu'exerce le temps sur les événements afin de les empêcher de se superposer, il évoque singulièrement les Guerres de Troie et du Péloponnèse¹. Certes, même si elles remontent à un passé millénaire, ces deux guerres constituent des faits historiques connus de tous et presque ordinaires, à propos desquels chacun reconnaît immédiatement l'écart temporel qui les sépare. Le lecteur ne serait-il pas cependant en droit de s'attendre à davantage d'actualité, d'autant que l'histoire de l'Empire ne manque pas de conflits qui ont traversé la mémoire ? En réalité, ce renvoi semble dépasser la banalité du genre ou la coquetterie littéraire. Il s'avère riche de signification et illustre à maints égards l'état d'esprit de cet auteur face à l'Histoire. À ses yeux, il ne s'agit pas uniquement d'expliquer la distinction entre un moment t_1 et un moment t_2 par le recours à deux événements célèbres de l'Histoire, d'une clarté indéniable. Leur mention suffit plutôt à éveiller le souvenir d'un univers culturel déterminé et, sur bien des points, révolu.

Ces deux événements renvoient bien à deux moments précis, bien que lointains, propres à la culture *grecque* – c'est-à-dire ni romaine ni chrétienne, mais strictement *hellène*. C'est, d'une part, le temps d'Homère ou, pour le dire comme les néoplatoniciens, le temps des théologiens². *L'Iliade* évoque en effet un épisode de l'Histoire où les hommes côtoyaient les dieux, dont l'action sur le monde était décrite dans leur pleine évidence. C'est, d'autre part, le temps

¹ SIMPL., *In Phys.* 775.16–19. Actif dans la première moitié du VI^e siècle de notre ère, Simplicius fut le disciple de Damascius. Après la fermeture de l'École d'Athènes en 529 par un décret de l'empereur Justinien, il compose dans son exil plusieurs commentaires, dont nous avons conservé ceux sur la *Physique* d'Aristote, sur le *Traité du Ciel*, sur les *Catégories*, ainsi que sur le *Manuel* d'Épictète.

² Sur Homère et la théologie, notamment PROCL., *In Remp.* I, 71.2–16 et 72.1–9 ; HERM., *In Phaedr.* 135.26–139.25 et 146.25.

de Socrate et de cette Athènes qui sert de toile de fond aux dialogues de Platon. En d'autres termes, c'est le temps où la philosophie habitait pleinement la cité et où la vérité était révélée aux hommes dans sa forme la plus claire et la plus achevée. Par conséquent, si anodins puissent-ils paraître, ces deux exemples traduisent une volonté implicite de se projeter dans un temps reculé, vis-à-vis duquel s'exprime une véritable *nostalgie*.

Les néoplatoniciens d'Athènes se perçoivent en effet comme les derniers représentants du paganisme en terre hellène, menacé par l'invasion du christianisme comme religion officielle. Par conséquent, ils nourrissent un sentiment de rejet acerbe devant leur époque³ et d'éloignement profond à l'égard d'un âge d'or – une forme de déclin par rapport à un état privilégié de l'histoire de la vérité et de la philosophie. Aussi semble en résulter une conception pessimiste de l'Histoire, caractérisée par un déclin progressif jusqu'au temps présent, dans la mesure où elle entraîne une séparation inexorable avec l'origine. Dans cette contribution, je voudrais rapidement aborder les questions soulevées par les exemples puisés chez Simplicius et leur impact sur la conception de l'Histoire véhiculée par les néoplatoniciens. Tout d'abord, comment l'Histoire, cette relation au temps qui passe, intègre-t-elle leur système métaphysique ? Quelle différence produit-elle entre les événements ? En conséquence de cela, quelle conception de l'histoire, en tant que discipline qui examine le passé (récent ou ancien), les néoplatoniciens se sont-ils forgée ? Mais aussi quel lien cette histoire entretient-elle avec la mythologie, c'est-à-dire comment l'âge des hommes est-il considéré en regard de l'âge des dieux ? Enfin, comment l'histoire de la philosophie intègre-t-elle ce schéma global de dégradation ? En bref, quelle vision de l'Histoire ce sentiment nostalgique à l'égard du passé traduit-il ?

2. *Cosmos et histoire.*

Comprendre la relation des néoplatoniciens à l'Histoire implique tout d'abord de rappeler leur conception du temps, afin notamment d'en déterminer l'orientation et la durée. Or, pour ce faire, il faut saisir la place qui lui revient au sein de cette métaphysique complexe.

C'est un fait bien connu, le système néoplatonicien procède tout entier d'un premier principe, également dénommé Un ou Bien, qui se situe au-delà de la toute première forme de distinction et de pluralité. Il constitue une pure unité qui, pour cette raison, transcende toute temporalité, étant donné que celle-ci

³ Ce regard négatif porté sur le présent a été étudié par SAFFREY 2000, 207–217. Le dossier relatif à la polémique antichrétienne a été repris dernièrement par HOFFMANN 2012, p. 161–197.

implique nécessairement une séparation entre des moments successifs, c'est-à-dire une forme de pluralité⁴.

Mais l'Un se trouve aussi au-delà de l'éternité, qui implique en effet l'existence : elle résulte du pur acte d'être qui se déploie infiniment dans le présent et survient à la suite de la toute première sortie hors de l'Un, à un niveau où la distinction entre *ce qui est* (τὸ ὄν) et *l'acte d'être* (τὸ εἶναι) n'est pas encore survenue⁵. Elle requiert cependant déjà une pluralité minimale, celle qui demeure tout entière dans l'unité, celle des modèles immuables conçus dans leur pluralité non distinguée – les intelligibles (la pluralité des Idées qui se compénètrent). Définis par la permanence, la stabilité et l'immobilité, ceux-ci transcendent tout changement et toute altération au sens où, loin de s'actualiser, ils sont toujours déjà en acte. Dès lors, ils ne peuvent être mesurés que par l'éternité, ce présent qui ne s'altère jamais et qui est caractérisé par le *toujours* – ce qui ne change pas mais demeure parfaitement identique.

Le temps apparaît aussitôt que survient la distinction entre ce qui est et l'acte d'être, car elle entraîne le passage de ce qui est en autre chose, à savoir ce qui n'est pas *encore*, pour s'actualiser. À partir du moment où le fait d'être se distingue de l'essence, il faut que se produise le changement qui permette de devenir ce que l'on n'est pas encore. Autrement dit, survient une contamination de l'être par le non-être qui engendre le devenir et permet l'existence du temps en tant que *mesure* des moments séparés, qui s'impose à eux. Par conséquent, le temps apparaît au niveau de l'âme et du *cosmos*, dans les *sensibles*. Il doit être pensé dans sa relation à l'éternité, dont il constitue l'image mobile : il imite un modèle intelligible qui s'actualise (se matérialise) progressivement. On le voit, la définition néoplatonicienne du temps intègre les définitions platonicienne (le temps est l'image mobile de l'éternité⁶) et aristotélicienne (le temps est le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur⁷). Mais comment faut-il penser la durée résultant de cette relation d'imitation ?

Eh bien, si le temps total est la copie de l'Éternité totale – car, de l'Éternité aussi, on dit qu'elle est totale : « le Modèle, lui, subsiste durant l'Éternité totale »⁸ –, et si l'Éternité totale est une mesure, le temps total est lui aussi une mesure. Mais l'une est mesure de la vie du Vivant Intelligible, l'autre, le temps, mesure de la vie de ce Monde-ci. Et l'on pourrait dire ainsi que le temps est la mesure absolument complète du retour commun au même point de tous les mouvements incorporels et corporels de tous les êtres qui sont en lui :

⁴ Simplicius résume ce schéma au début de son *Corollaire* sur le temps et porte notamment l'accent sur l'apparition du temps dans la procession : *In Phys.* 773.19–774.28.

⁵ SIMPL., *In Phys.* 773.22–23.

⁶ PLAT., *Tim.* 37d.

⁷ ARIST., *Phys.* IV, 10, 219b1–2.

⁸ PLAT., *Tim.* 38c1.

mesure qui, par ses déroulements multipliés, produit le Temps infini, lequel reçoit, en vertu de la puissance infinie sise en l'Éternité, l'infinité dans le devenir, infinité qui *devient* infinie du fait qu'elle recommence toujours et toujours, alors que l'autre *est* infinie et ne le devient pas. En tant donc qu'il est total, le temps contient toute la durée de vie du retour au même point de l'Univers, dans lequel seul ce qui n'a pas péri est impérissable : « Rien de ce qui est périssable ne subsiste dans la totalité du temps. »⁹

Le temps en général est intimement lié au *cosmos*, en tant qu'il en mesure le changement. À ce titre, tous deux devraient avoir des limites, dans la mesure où toute réalité en devenir possède un début et une fin. En réalité, le monde constitue une réalité en devenir d'un type particulier, dans la mesure où il possède une certaine forme d'éternité. S'il procède d'une origine, c'est au sens où il résulte d'une cause qu'il faut situer dans le démiurge. Proclus soutient ainsi que le monde naît *dans la totalité du temps*, car la genèse du temps infini est elle-même contemporaine et coextensive de la génération du monde¹⁰. Autrement dit, le monde ne peut avoir été généré à un quelconque moment du temps, puisqu'il n'y avait pas de *moment* à proprement parler avant son apparition : si, en effet, le temps mesure le changement du monde, comment pourrait-il avoir existé avant le monde ? Dès lors, cet être en devenir d'un type particulier ne peut être advenu dans une partie du temps. Il peut seulement venir à l'être dans l'ensemble du temps infini. Pour le dire autrement, si le monde a son existence dans le temps, ses limites coïncident avec celles du temps, *sans être elles-mêmes prises dans ni limitées par le temps*. Le monde et le temps ont donc bien une origine, mais qui ne peut se comprendre au sens d'un commencement temporel.

Dernier degré du relâchement de la procession, le monde lui-même est donc bien une réalité en devenir, en ce qu'il possède une cause qui lui est extérieure. Il forme l'image la plus parfaite du modèle intelligible. Or, en vertu de sa progression infinie, il imite la puissance infinie de ce qui le précède, qui est contenue dans l'unité, et il reçoit la complétude et la simultanéité dans la mesure de ses possibilités, c'est-à-dire dans la succession et la partition. Son mode n'est plus celui du *toujours éternel* (τὸ αἰώνιον ἀεί), mais du *toujours temporel* (τὸ χρονικὸν ἀεί) : un toujours partitionné et mesuré par le nombre¹¹. Image du modèle, le temps demeure donc et s'étend indéfiniment : il est caractérisé par une forme de *toujours* qui ne cesse de reproduire cet instant présent qui passe dans le passé et oriente vers le futur. Autrement dit, le temps est à la fois écart et retour continus à un même point.

⁹ PROCL., *In Remp.* II, 11.19–12.3 (= II, p. 116–117, trad. A.J. FESTUGIÈRE, 1970) : οὐδὲν οὖν φθαρτὸν μένει τὸν ἅπαντα χρόνον (12.3). Cf. SIMPL., *In Phys.* 784.17–35.

¹⁰ PROCL., *In Tim.* I, 281.14–20. Cf. PLAT., *Tim.* 38b.

¹¹ SIMPL., *In De Caelo*, 95.21. PROCL., *El. Th.* prop. 55 ; *In Remp.* II, 11.17–12.12 (= II, p. 116–117, trad. A.J. FESTUGIÈRE, 1970).

Par conséquent, le temps possède bien une direction, puisqu'il part du modèle et se déploie à sa suite. Et cette direction paraît impliquer une dégradation puisque, s'il mesure le changement, il devrait s'écarter progressivement de sa configuration initiale et du modèle. Dès lors, comment expliquer que le monde ne se soit pas encore totalement dégradé ? En réalité, la cause du devenir du monde et du temps doit se comprendre au sens d'une cause finale¹². Elle est le principe et le modèle qu'il s'agit d'imiter, en revenant toujours et sans cesse au même point. Autrement dit, si le devenir implique nécessairement une altération, il poursuit également un retour au même, c'est-à-dire subit l'intervention continue de son principe, qui l'empêche de se dégrader complètement¹³. Toutefois, si se produit sans cesse une restauration du même, comment cela se manifeste-t-il au niveau de l'Histoire ?

3. *Changements historiques et retour au même.*

Les néoplatoniciens tardifs ne nous ont pas laissé d'écrits sur la philosophie de l'Histoire. Le lecteur trouve pourtant, au fil des traités, un ensemble de réflexions sur le temps et le changement qui affectent l'humanité, lesquelles mises bout à bout permettent de dégager une vision cohérente sur la question. Au sein du *corpus* platonicien, deux textes vont ainsi davantage servir de prétexte pour expliquer la logique des développements historiques. Il s'agit, d'une part, de la dégradation des constitutions dans la *République* et, d'autre part, du dialogue que noue Solon avec le prêtre de Saïs à propos des périodes vécues par l'humanité. Ces passages font d'ailleurs l'objet des VII^e et, surtout, XIII^e dissertations que Proclus consacre à la *République*, ainsi que de plusieurs pages de son Commentaire sur le *Timée*¹⁴.

3.1. L'histoire par cycle.

Dans le *Timée*, Platon rapporte que, du regard des Égyptiens, les Athéniens sont analogues à des enfants au point de vue de l'Histoire, dans la mesure où

¹² PROCL., *In Tim.* I, 285.30–286.3.

¹³ SIMPL., *In De Caelo* 306.9–25.

¹⁴ PROCL., *In Tim.* I, 102.1–128.21 (= I, p. 144–174, trad. A.J. FESTUGIÈRE, 1966–1968). Disciple et successeur de Syrianus à la tête de l'École d'Athènes, Proclus (412–485) fut l'un des principaux artisans du néoplatonisme tardif. On connaît sa biographie grâce à la *Vie de Proclus* écrite à sa mort par son disciple Marinus. Il nous a laissé un grand nombre de commentaires sur des dialogues de Platon (*Alcibiade*, *République*, *Timée*, *Parménide*), sur Euclide, sur Homère, ainsi que différents traités originaux (*Éléments de théologie*, *Théologie platonicienne*, *Études sur la Providence*). Voir l'article de LUNA 2012.

les différentes catastrophes naturelles qu'ils ont traversées les ont conduits à oublier leur passé et à perdre toute trace de leur culture¹⁵. Les déluges successifs qui ont frappé l'Attique ont, à chaque fois, entraîné le refuge des citoyens, alternativement dans les montagnes ou à proximité de la mer, et ont provoqué une incapacité consécutive à préserver la mémoire des temps anciens. En revanche, les Égyptiens ont conservé le souvenir du passé, parce que le Nil s'est montré une source intarissable de bienfaits en vertu de laquelle leur histoire s'avère ininterrompue sur l'ensemble de sa durée.

L'évocation des causes qui entraînent la perte de l'histoire offre à Proclus l'occasion d'une réflexion sur la nature des changements historiques. Tout d'abord, l'opposition manifeste entre les Saïtes et les Athéniens révèle d'emblée la différence entre les situations que vivent les peuples : tandis que l'histoire des Égyptiens s'avère continue, celle des Athènes s'est interrompue de façon répétée. En d'autres termes, si les peuples vivent des histoires parallèles, celles-ci ne s'avèrent pas synchrones, au sens où certains demeurent alors que d'autres en viennent à disparaître, pour ainsi dire. De plus, certains traversent diverses périodes historiques successives, au cours desquelles ils connaissent des phases de génération et de destruction, tandis que les autres poursuivent le fil de leur histoire propre. À cette échelle, l'Histoire apparaît donc à la fois rectilinéaire et périodique, pour ne pas dire cyclique. Comment dès lors accorder ces développements et postuler l'existence d'une Histoire universelle de l'humanité, si chaque peuple paraît connaître une évolution propre et un mouvement différent ? En faisant intervenir une relation à des causes et à des fréquences qu'il reste à déterminer.

Pour expliquer ces variations, Proclus fait intervenir un ensemble de raisons *physiques*. En examinant la fonction du Nil, ainsi que les processus d'embrasement ou de déluge, il constate en effet que les changements historiques semblent inscrits dans la nature même des êtres en devenir.

Les êtres (célestes) qui permanent durant une révolution cosmique tout entière sont incorruptibles et indestructibles – car il n'y a en eux aucune configuration qui soit destructive, puisqu'il s'agit d'un déroulement incessant durant la totalité de la révolution du Tout –, les êtres (terrestres) partiels et individuels admettent aisément dissolution ; mais pour les collectivités des êtres partiels, il n'y a dissolution qu'à de longs intervalles. Elles se dissolvent pourtant : car, comme pour un seul homme, il y a pour une race donnée, pour une cité, pour un peuple, un temps de vie déterminé et des périodes fixes, qui se déroulent ou plus longues ou plus courtes, comme dit Aristote.¹⁶

¹⁵ PLAT., *Tim.* 22b–23c.

¹⁶ PROCL., *In Tim.* I, 116.13–21 (= I, p. 160, trad. A.J. FESTUGIÈRE, 1966-1968) : Τὰ μὲν γὰρ ὅλην περίοδον διαμένοντα κοσμικὴν ἀφθάρτα καὶ ἀνώλεθρά ἐστιν· οὐδὲν γὰρ ἐστὶν αὐτῶν σχῆμα φθαρτικόν, πάντων ἐν τῇ ὅλῃ περιόδῳ τοῦ παντὸς ἀνειλιγμένων· τὰ δὲ μερικὰ καὶ ἄτομα ῥαδίαν ἐπιδέχεται τὴν λύσιν· τὰ δὲ ἀθρόα τῶν μερικῶν διὰ μακρῶν μὲν χρόνων, λύεται δὲ ὁμῶς· ἔστι γὰρ καὶ γένους τινὸς ὡς ἐνός

Proclus procède ici *par analogie* : de la même façon que les êtres vivants individuels, les réalités complexes, telles que les espèces ou les cités, subissent nécessairement des périodes de génération et de destruction. Entre ces niveaux, il pose seulement une différence d'échelle relativement à leur durée. Toute destruction implique en effet la conjonction d'une multiplicité de facteurs distincts : la disposition du patient, l'accord de l'agent, l'adaptation de la matière, la bonne préparation des instruments et le moment opportun¹⁷. À elle seule, la difficulté de conjuguer toutes ces conditions *ad hoc* explique la durée du processus et, de cette manière, Proclus peut justifier la persistance des civilisations qui, tout à la fois, survivent aux individus mais disparaissent plus rapidement que l'espèce. Tous ces facteurs doivent en effet se rencontrer pour que la réalité en question vienne à se dissoudre. En revanche, les périodes historiques que vivent les peuples, et dont les Athéniens portent le témoignage, correspondent à des destructions partielles, à l'occasion desquelles ont été réunies une partie seulement des facteurs externes (des phénomènes météorologiques excessifs et rares) : à tout le moins, la disposition internes des peuples ne semblait pas autoriser la disparition totale de leur civilisation.

Or, à en croire Proclus, ce processus de génération et de destruction relève de la *palingénésie* : la répétition convient à des réalités naturelles qui passent inlassablement de la jeunesse à la vieillesse, et retour¹⁸. En ce sens, l'oubli total des lettres et des muses revient à un retour à l'enfance, dans la mesure où la culture s'avère anéantie. À cet égard, l'état d'inculture désigne, pour les Athéniens, la disparition totale de toute figure et de tout principe ordonnateur : toute réalité naturelle subit en effet un oubli progressif de la raison formelle, qui le mène à la dissolution complète de la figure structurante. Ce principe métaphysique régissant l'histoire des peuples se comprend d'ailleurs à la lumière de la théorie générale de la temporalité. Les espèces subissent un éternel retour au même – selon la définition du temps comme image mobile de l'éternité, qui reproduit inlassablement le présent en acte pur de l'éternité mais doit, pour y revenir, nécessairement oublier son origine.

Cette palingénésie n'est cependant pas identique à celle proposée par les Stoïciens qui, dans sa forme la plus dure attribuée à Chrysippe, postule un éternel retour du même, identique en tous points¹⁹. Selon cette thèse, les individus sont considérés comme numériquement uns et, par voie de conséquence,

ἀνδρὸς βίος καὶ πόλεως καὶ ἔθνους καὶ περιόδοι, τῶν μὲν μακροπορότερα, τῶν δὲ βραχυπορότερα φησιν <Ἀριστοτέλης>.

¹⁷ PROCL., *In Tim.* I, 116.3–7.

¹⁸ PROCL., *In Tim.* I, 126.15–24 (= I, p. 160, trad. A.J. FESTUGIÈRE, 1966-1968).

¹⁹ Chrysippe postulait une identité numérique des individus, à travers les cycles, qui soient en tous points identiques, c'est-à-dire qui se reproduisent de période en période jusque dans les moindres détails (52 F et 52 H LONG-SEDLEY). La thèse stoïcienne de l'identité numérique par palingénésie est discutée par Simplicius en *In Phys.* 886.11–20.

leur histoire propre est amenée à passer invariablement par les mêmes étapes, au fil des cycles successifs. Proclus refuse toutefois cette solution extrême :

Et cela a été dit se produire « après le nombre d'années usuel », parce que ces sortes de destructions aussi s'accomplissent selon de certaines révolutions fixes, qui sont elles-mêmes conséquent à la révolution totale du Devenu divin (le Ciel). Et il semble que ceci aussi soit indiqué par ces mots, que tous les phénomènes issus des seules causes universelles s'accomplissent nécessairement selon les périodes cosmiques déterminées par le même nombre, mais que les phénomènes issus de certaines causes partielles ne se reproduisent pas absolument identiques, bien que les configurations célestes de la période soient les mêmes.²⁰

Si, en vertu de leur nature même, les périodes de l'histoire humaine sont amenées à se répéter selon des fréquences prédéterminées – en accord avec le mouvement global du *cosmos* –, et si le *cosmos*, première image du modèle intelligible, tend à reproduire les mêmes cycles et à revenir sur la même vie, les différentes causes partielles qui interviennent dans le développement historique de chaque peuple peuvent néanmoins varier à travers les périodes. En d'autres termes, si, comme toute réalité mondaine, l'histoire humaine est conditionnée par des causes extérieures, celles-ci ne déterminent manifestement pas encore la totalité des phases par lesquelles chaque peuple doit passer *au cours de chacune des périodes de son histoire propre*. Les variations qui se produisent au sein des causes partielles font donc en sorte qu'un cycle ne peut reproduire un autre à l'identique.

En outre, entre les cycles, il n'y a pas de rupture complète : d'une période à l'autre de l'histoire des Athéniens, quelques illettrés survivent et constituent déjà la semence de la période suivante²¹. À nouveau, la cyclicité n'implique

²⁰ PROCL., *In Tim.* I, 125.22–30 (= I, p. 171, trad. A.J. FESTUGIÈRE, 1966-1968) : <Δι' εἰωθότων> δὲ <ἐπὶ τῶν>, ὅτι κατὰ τινὰς περιφορὰς ἐπιτελοῦνται καὶ αἱ τοιαῦται φθοραὶ ἐχούσας τινὰ καὶ αὐτὰς ἀκολουθίαν πρὸς τὴν ὅλην τοῦ θεοῦ γενιητοῦ περίου. Καὶ ἔοικε κάκεῖνο δηλοῦσθαι διὰ τούτων, ὅτι ὅσα ἀπὸ τῶν ὅλων γίνεται μόνων, ταῦτα κατὰ τὰς περιόδους τὰς κοσμικὰς ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται κατὰ τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν ἀφορισμένας, τὰ δὲ ὅσα ἀπὸ τινῶν μερικῶν αἰτίων συμβαίνει, οὐ πάντως τὰ αὐτὰ συμβαίνει τῶν αὐτῶν τῆς περιόδου σχημάτων ὄντων. Voir également *In Tim.* I, 28.20–27 (= I, p. 59, trad. A.J. FESTUGIÈRE, 1966-1968) : « Cette répétition du sujet a convenue avec les phénomènes physiques, en raison de la renaissance périodique qui se fait en eux et de leur retour circulaire à la même forme, grâce à quoi les formes subsistent solidement dans le Monde, puisque, quand elles s'écoulent et disparaissent, elles sont ramenées à l'être par le renouvellement circulaire, par lequel le Ciel est toujours en mouvement et, en se déroulant incessamment en de multiples révolutions, revient sur ses pas à la même vie. ») : Ἡ δὲ ἐπανάληψις αὕτη τοῖς φυσικοῖς προσήκει πράγμασι διὰ τὴν ἐν αὐτοῖς παλιγγενεσίαν καὶ τὴν ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἶδος ἐπανακύκλῃσιν, ἀφ' ἧς δὴ καὶ βεβαίως ἐν τῷ κόσμῳ διαμένει τὰ εἶδη, τὴν ἀπορροὴν αὐτῶν καὶ τὴν ἀπώλειαν τῆς ἀνακυκλήσεως ἐπανακαλουμένης, δι' ἣν καὶ ὁ οὐρανὸς ἀεικίνητός ἐστι καὶ πολλὰς ἀνεπίττων περιόδους ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἀνακάμπτει ζώην.

²¹ PROCL., *In Tim.* I, 127.29–128.5 (= I, p. 173, trad. A.J. FESTUGIÈRE, 1966-1968). Proclus insiste ici sur le βραχέος de *Tim.* 23c1.

pas la destruction totale et la nécessité à chaque fois d'un tout nouveau point de départ. Elle repose plutôt sur la persistance d'un principe minimal d'identité, au sens où la limite dernière d'une période coïncide avec le commencement de la période suivante. Ce point permet d'expliquer la *continuité* au sens propre qui caractérise l'histoire humaine et qui, une nouvelle fois, résulte d'une conception métaphysique omniprésente dans le système proclien : entre deux niveaux de réalité successifs, le dernier degré de l'une correspond au premier degré de l'autre²². Toutefois, le point d'arrivée qui se mue en point de départ ne peut pas être identifié à la cause de cette renaissance, car il n'en forme tout au plus que la condition. Pour que les Athéniens renouent avec leur culture passée, il faut bien qu'ils survivent, mais il est davantage nécessaire que Solon entende le récit du prêtre égyptien. Autrement dit, pour qu'il y ait renaissance, il est besoin de l'intervention d'une cause extérieure – et supérieure, au sens où elle est la cause qui introduit le retour du savoir à propos du passé.

L'impossibilité d'une destruction totale mène toutefois à s'interroger sur la remarque suivante :

Cependant, pourrait-on dire, la race humaine pourrait disparaître aussi d'une autre manière. Il n'y a plus aujourd'hui, par exemple d'habitants dans ce lieu-ci de l'Attique, bien qu'il ne se soit produit ni déluge ni conflagration, mais parce qu'une horrible impiété anéantit complètement la race des hommes.²³

Proclus vise clairement l'entrée du christianisme dans Athènes. Certes, la ville ne possède plus le même rayonnement économique, politique et intellectuel qu'à son apogée. Elle est néanmoins loin de l'abandon. Notre philosophe païen exagère la situation afin de souligner l'état dans lequel se trouve la philosophie, si ce n'est la culture païenne en son ensemble, et, ce faisant, de révéler l'existence d'autres causes à la disparition d'un peuple et à l'achèvement d'une période historique que les conditions environnementales. L'humanité court un risque pire encore que de subir son anéantissement pur et simple : demeurer mais sans la moindre trace de sa culture et ainsi sombrer dans la plus profonde ignorance qui, au regard des conséquences, s'apparente à une destruction complète²⁴. Ce passage semble bien indiquer qu'un seul facteur – humain – paraît en mesure de tout faire basculer d'une façon plus considérable encore.

²² Voir PROCL., *El. Th.* prop. 110.

²³ PROCL., *In Tim.* I, 122.8–12 (= I, p. 167–168, trad. A.J. FESTUGIÈRE, 1966-1968) : Καίτοι, φαίη ἄν τις, καὶ ἄλλως ἐκλίποι ἂν ἀνθρώπων γένος· οὐ γὰρ εἰσι νῦν οἱ τοῦσδε τοὺς τόπους τῆς Ἀττικῆς οἰκοῦντες, καίτοι μήτε κατακλυσμοῦ γενομένου μήτε ἐκπυρώσεως, ἀλλὰ δεινῆς τινοῦ ἀσεβείας ἄρδην τὰ τῶν ἀνθρώπων ἀφανιζούσης. La même exagération de jugement se retrouve chez SIMPLICIUS, *In Epicteti Encheiridion*, XIV, 16–35 HADOT¹ [p. 256–257] = XIV, 19–44 HADOT² [p. 77–78].

²⁴ Sur cette accusation d'ignorance à l'encontre des Chrétiens, voir HOFFMANN 2012, p. 164–180.

Enfin, la réaction des Égyptiens vis-à-vis de leur propre histoire, à savoir consigner les traces du passé de manière à (se) le remémorer, conduit Proclus à une réflexion sur la nature même de la démarche historique :

En outre, cette manière de conserver les archives a aussi de la ressemblance avec l'ordre universel. Elle imite en effet les principes fixes de la Nature, grâce auxquels, comme ils restent immobiles, l'ordre se surimpose aux êtres changeants eux-mêmes. Si donc le Monde est le plus saint des temples, lui en qui permanent éternellement les principes qui maintiennent le Tout, l'enregistrement des exploits anciens dans les temples doit représenter l'image de la constance de ces principes, et la doctrine des Égyptiens doit signifier que tout ce qui, dans le Sensible est fixe, solidement ajusté, toujours pareillement identique, vient des Dieux Intelligibles, qu'en revanche tout ce qui devient tantôt ceci tantôt cela, tout ce qui naît et périt, vient de la Seconde Demiurgie.²⁵

Si Proclus interprète ce texte de façon métaphorique, associant chaque élément du récit à une signification métaphysique ou cosmologique, il expose néanmoins une conception de la discipline historique et de sa finalité. Tout comme le temps, l'histoire impose un ordre aux événements, par nature changeants et amenés à disparaître²⁶. Et c'est cette correspondance qui permet d'attribuer une fonction éducative à l'histoire, au sens où l'étude de la structuration des périodes antérieures contribue à acquérir la sagesse²⁷. En ce sens, l'histoire doit dégager et consigner des lois relatives aux principes mêmes du changement et à leur itération. Aussi ne se limite-t-elle pas à collationner des récits pour les transmettre aux générations futures. Elle les organise et les structure de façon à rendre intelligible le passé qu'ils évoquent. À partir du moment où le temps mondain traverse des cycles, tirer des règles à partir de faits passés permet de dégager des invariants et d'ainsi organiser la relation aux faits à venir, dans l'idée d'imposer un ordre à ce qui paraît toujours changeant. Par l'histoire, il devient dès lors possible de se rendre, d'une certaine manière, maître des événements futurs.

²⁵ PROCL., *In Tim.* I, 124.13–24 (= I, p. 169–170, trad. A.J. FESTUGIÈRE, 1966-1968) : Ἐτι τοίνυν καὶ πρὸς τὴν τοῦ παντὸς ὁμοιοῦνται διακόσμησιν αἱ τοιαῦται τηρήσεις· τοὺς μὲν γὰρ ἐστῶτας λόγους μιμοῦνται τῆς φύσεως, δι' ὧν ἀκινήτων μενόντων καὶ τοῖς μεταβαλλομένοις ἡ τάξις ἐπιγίγνεται. Εἰ τοίνυν ἱερῶν τὸ ἀγιώτατον ἐστὶν ὁ κόσμος, ἐν ᾧ μένουσιν οἱ λόγοι διαιωνίως οἱ συνέχοντες τὸ πᾶν, ἔχοι ἂν εἰκόνα τῆς τοῦτων συστάσεως ἢ ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀπογραφὴ τῶν παλαιῶν ἔργων, καὶ λέγοι ἂν ὁ λόγος ὁ τῶν Αἰγυπτίων, ὅτι καὶ ὅσον ἐστὶ μόνιμον ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἀραρὸς καὶ ἀει ὡσαύτως ἔχον, τοῦτο ἀπὸ τῶν νοητῶν παραγίγνεται θεῶν, ὅσον δὲ κινούμενον ἄλλοτε ἄλλως, γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, τοῦτο ἐκ τῆς νέας ἐφήκει δημιουργίας.

²⁶ Pour un sens analogue, PROCL., *In Tim.* I, 75.19–26 (I, p. 110, trad. A.J. FESTUGIÈRE, 1966-1968) ; I, 145.2–4 (= I, p. 194, trad. A.J. FESTUGIÈRE, 1966-1968).

²⁷ PROCL., *In Tim.* I, 124.12.

3.2. Les âges des hommes.

Dans la *République*, à présent, Platon établit, dans un premier temps, une correspondance entre les parties de l'âme et les parties de la cité. Puis, dans un second temps, il examine comment ces dispositions en viennent à dégénérer, de façon à engendrer les différentes constitutions à partir de la meilleure, selon la nature des déséquilibres qui se créent au sein des âmes ou des cités²⁸. Lisant ces textes, Damascius retient la fonction des trois parties de l'âme, afin de mettre au jour les types de politique qu'elles entraînent. Ce faisant, il entend donner une forme de loi à la succession des âges de l'Humanité. Ainsi, dans un passage conservé de sa *Vie d'Isidore*, il distingue trois périodes ou bien trois régimes politiques, dominés par les trois types d'âmes, respectivement²⁹. Le premier, indifféremment appelé *âge d'or* ou *vie sous Cronos*, est régi par la raison (λόγος). Le second, *celui que rapportent les histoires*, est dominé par la colère (θυμός) ; aussi il correspond à ces temps où chacun se précipitait au combat en vue d'obtenir la gloire et les premières places. Enfin, le dernier, *celui que mènent les hommes de maintenant*, est caractérisé par le désir (ἐπιθυμία) : il est rempli de bassesse et de lâcheté, d'avidité et de mesquinerie, mais aussi de servitude et de vilainie.

Ce schéma permet de décrypter les exemples d'événements historiques choisis par Simplicius. La Guerre de Troie évoque indirectement un certain âge d'or, celui chanté par les poètes où les dieux fréquentaient les hommes et engendraient les héros. La Guerre du Péloponnèse correspond à l'âge historique, durant lequel les cités réunies autour d'Athènes ou de Sparte s'affrontaient pour remporter la gloire, soit dans les conflits armés, soit dans les concours de toutes sortes. Or à côté de ces faits reste un grand absent : l'âge d'aujourd'hui, celui des empereurs chrétiens responsables de la fermeture de l'École et de la fin du paganisme, que Simplicius préfère passer sous silence, tant il témoigne de l'état de dégradation auquel les hommes en sont arrivés.

Si Damascius applique un principe de dégénérescence à l'histoire vécue, dans l'idée de porter un regard critique sur le présent dont il est le contemporain, Proclus va tenter de l'expliquer dans le champ de la théorie politique.

²⁸ Respectivement PLAT., *Rep.* IV–V et VIII–IX.

²⁹ DAMAS., *Vita Isid.* fr. 30 et 30a ZINTZEN = fr. 18 Athanassiadi. Ce texte a bien été étudié par Zintzen (p. 26–27, 29 et 31) ; par SAFFREY 2000, p. 210–212 ; et, récemment, par HOFFMANN 2012, p. 162–163. Damascius (460–après 538) était le maître de l'École d'Athènes à sa fermeture par Justinien. Penseur éminemment spéculatif, il est l'auteur d'un traité *Sur les premiers principes*, ainsi que de plusieurs commentaires sur Platon (nous possédons ceux sur le *Parménide*, sur le *Philèbe* et sur le *Phédon*). Il avait aussi consacré une *Vie* à son maître Isidore, dont il ne reste que des fragments mais qui contient une véritable histoire du platonisme de la fin de l'Antiquité. Sur sa vie et son œuvre, voir l'article de HOFFMANN 1994.

Déjà conscient de ce diagnostic, à savoir que la dégradation suit un mouvement qui part des sommets de l'intellection pour aboutir aux tréfonds de la *génésis*, il va s'inspirer de la description platonicienne pour analyser les causes de la dégradation des régimes et, plus largement, la raison des changements politiques. Voici en effet comment il résume les développements de sa XIII^e dissertation sur la *République* :

La discorde donc ruine la constitution. La cause de cette discorde, c'est la dissemblance des magistrats entre eux. La cause de cette dissemblance, c'est le mélange des classes civiques propres à gouverner et de celles qui n'y sont pas propres. La cause de ce mélange, c'est le manque de culture des magistrats qui règlent les mariages et les copulations, lesquels n'ont pas su discerner les natures semblables et les associer l'une à l'autre. La cause de ce manque de culture, c'est l'incurie de ceux qui les ont éduqués, qui les ont formés dans la gymnastique, mais ont négligé la *mousiké*. La cause de cette incurie, c'est l'erreur des sages gouverneurs de la cité eu égard au moment correct pour les mariages, erreur qui a fait naître des individus absolument impropres à l'office de Gardiens, et qui provient de ce que les gouverneurs ont joint au calcul l'expérience sensible, alors que, dans la considération du bon moment, l'expérience sensible n'est pas exempte de la possibilité de se tromper.³⁰

À lire un tel enchaînement causal, se dégage une impression de nécessité de la dégénérescence des constitutions : passée l'erreur initiale, l'écart vis-à-vis du modèle s'accroît inexorablement, au sens où, à chaque étape, manque un facteur d'équilibre et d'unité caractérisant l'étape antérieure. En ce sens, l'histoire politique paraît intégralement déterminée et conduite à se dégrader – à tout le moins à partir d'un certain point de bascule. La question surgit alors de savoir si ce moment clef où l'équilibre se rompt est lui-même prédéterminé et nécessité par le schéma global. Pour le formuler autrement, reste-t-il une part d'indétermination ou bien la constitution idéale est-elle, dans son principe, condamnée à se dégrader ? Offrant plus de précision que dans le Commentaire sur le *Timée*, Proclus va attribuer deux types de cause à la dégénérescence, qui doivent être réunies pour initier la décadence.

Ces causes sont deux : l'une qui, dans les révolutions totales du Cosmos, amène des temps de fécondité et d'infécondité aussi bien des âmes que des plantes, des animaux, des corps, pour telles ou telles parties de la terre ; l'autre qui se laisse constater chez les êtres partiels, dans les Chefs, eux-mêmes imitateurs ici-bas des dieux qui

³⁰ PROCL., *In Remp.* II, 79.5–17 (= II, p. 189, trad. A.J. FESTUGIÈRE, 1970) : Οὐκοῦν ἢ μὲν στάσις λύει τὴν πολιτείαν· ταύτην δὲ ἡ ἀνομοιότης ἐποίησεν τῶν ἀρχόντων πρὸς ἀλλήλους· ταύτην δὲ ἡ μίξις τῶν ἐν τῇ πόλει γενῶν ἀρχικῶν καὶ μὴ ἀρχικῶν· ταύτην δὲ ἡ ἀμουσία τῶν τοὺς γάμους καὶ τὰς συνέρξεις ἐπιτελούντων, οὐ δυνηθέντων κρίναι τὰς ὁμοίας φύσεις καὶ συντάξαι πρὸς ἀλλήλας· ταύτην δὲ ἡ ὀαθυμία τῶν παιδευσάντων αὐτοὺς καὶ ἐν γυμναστικῇ μὲν θρεψάντων, μουσικῆς δὲ ἀμελησάντων· ταύτην δὲ ἡ τῶν σοφῶν ἀρχόντων τοῦ καιροῦ τοῦ δέοντος εἰς τοὺς γάμους παρόρασις, οὐ πάνυ γεννήσασα φυλακικοὺς ἀνδρας, λογισμῶ μὲν χρωμένων ἐκείνων μετ' αἰσθήσεως, τῆς δὲ αἰσθήσεως ἐν τῇ θεωρίᾳ τοῦ καιροῦ τὸ ἀπαραλόγιστον μὴ ἐχούσης.

gouvernement le Monde : si ces Chefs en effet ont commis une erreur, le régime politique ira à sa perte.³¹

La première cause est d'ordre cosmologique et est inscrite dans la nature des réalités partielles de ce monde. Si toutes les formes de vie traversent des cycles de fécondité et d'infécondité, elles sont régies par des nombres qui leur pré-existent, président à leur production et leur imposent une durée et une fréquence déterminées. Autrement dit, loin d'être contingente, la vie des espèces en mouvement est déterminée préalablement à leur génération : le nombre qui les commande agit au niveau de l'espèce, mais aussi au niveau de chacun de ses membres, et il organise leur existence en fonction d'un cycle défini³². En outre, ces périodes varient d'une espèce à l'autre, pour la raison que celles-ci sont éternellement régies par des causes partielles qui diffèrent l'une de l'autre³³. Par conséquent, au vu de la multiplicité des causes partielles qu'il enveloppe, le monde se constitue en un système complexe d'articulations entre divers niveaux de cyclicité qui existent antérieurement aux individus qu'ils produisent.

Résultant en un certain sens de la première, la seconde cause est d'ordre humain. En effet, au vu de leur diversité et de leur entremêlement, la connaissance des causes qui entraînent la durée des cycles vitaux paraît difficile – sinon impossible – à atteindre. La multiplicité des facteurs qui sont à prendre en considération pour assurer la sauvegarde de la cité empêche dès lors de mettre en œuvre ce nombre nuptial supposé optimiser les naissances et contribuer au bien-être de la cité. En d'autres termes, la véritable cause de la dégradation de la constitution est l'ignorance humaine face à la complexité des articulations du monde.

Or la difficulté est renforcée par le mode sous lequel il faut tenter de saisir cette connaissance. En raison de l'impossibilité à connaître les relations entre les périodes issues des causes partielles, les dirigeants politiques sont contraints de fonder leurs calculs, à tout le moins partiellement, sur une base empirique³⁴. Ce faisant, l'expérience sensible communique son manque d'exactitude et de certitude au résultat, étant donné que la connaissance fondée sur la sensation et l'opinion est susceptible du vrai *et du faux*. Par conséquent, le risque d'erreur s'avère inhérent à la démarche et à la fonction des gouvernants. Autrement dit, il se trouve inscrit dans la nature même de la bonne cons-

³¹ PROCL., *In Remp.* II, 7.10–16. (= II, p. 111, trad. A.J. FESTUGIÈRE, 1970) : οὐσας διττάς· τὴν μὲν ἐν ταῖς ὄλαις τοῦ κόσμου περιόδοις, φορὰς καὶ ἀφορίας ὡς φυτῶν, ὡς ζώων, ὡς σωμάτων, οὕτω καὶ ψυχῶν ἐπάγουσαν ἄλλοις καὶ ἄλλοις μέρεσιν τῆς γῆς· τὴν δὲ ἐν τοῖς μερικοῖς, ἐν αὐτοῖς τοῖς ἄρχουσιν ὀρωμένην τοῖς μιμουμένοις τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ κρατοῦντας· τούτων γὰρ ἀμαρτόντων λυθήσεσθαι τὴν πολιτείαν..

³² PROCL., *In Remp.* II, 19.28–20.12 (= II, p. 125, trad. A.J. FESTUGIÈRE, 1970).

³³ PROCL., *In Remp.* II, 13.21–23 (= II, p. 119, trad. A.J. FESTUGIÈRE, 1970).

³⁴ PROCL., *In Remp.*, II, 70.21–71.3 (= II, p. 189, trad. A.J. FESTUGIÈRE, 1970).

titution de se dégrader et de s'écarter de son modèle : dans la mesure où elle repose sur un principe de calcul qui se révèle impossible, sa dégradation apparaît, d'une certaine façon, comme nécessaire.

Si la dégradation résulte d'une erreur de calcul initiale, en quoi les enchaînements viennent-ils l'accentuer progressivement ? Imitant les principes qui ordonnent le monde par leurs nombres, les gardiens aboutissent, dans leur calcul, à des nombres de deux types. Les premiers reproduisent le cercle du Même : d'ordre intellectif, ils produisent la meilleure harmonie, dans la mesure où ils visent à reproduire éternellement l'équilibre principal³⁵. Aussi longtemps qu'elle est dirigée par ce principe, la constitution tend dès lors à demeurer une image parfaite du modèle. En revanche, les seconds reproduisent le cercle de l'Autre. Cela ne signifie pas qu'ils évacuent toute harmonie. Ils en procurent seulement une forme dégradée, qui est mêlée à la *génésis*. Car :

[...] le cercle de l'Autre, qui projette cette vie-là, rend toute notre période, d'intellective qu'elle était, une période liée à la *génésis*, une période qui s'occupe des affaires d'autrui au lieu de se retourner vers elle-même.³⁶

Par conséquent, la dégradation se propage en raison de l'introduction et de l'action de l'altérité, qui annihile au sein de la cité le retour sur soi, facteur cosmologique d'identité et de perpétuité, au profit d'une tendance à la sortie de soi. Par conséquent, à partir d'une ignorance initiale et d'une incapacité à préserver l'identité paradigmatique, l'histoire politique bascule nécessairement dans un processus inéluctable de dégradation, où l'ignorance entraîne à chaque fois une ignorance plus grande encore jusqu'à la perte totale de la culture et des muses.

Si, pour les néoplatoniciens, l'Histoire est faite de cycles, ceux-ci poursuivent inexorablement un mouvement allant d'un modèle vers sa dégradation totale et vers l'inculture. L'histoire est dès lors habitée par une nécessité immanente, inscrite dans les principes même. Malheureusement pour ces auteurs, ils devaient vivre avec la conscience (et peut-être l'espoir) d'être arrivés au terme d'un cycle, à une époque où l'ignorance des hommes atteignait son degré le plus élevé.

4. *La philosophie : une histoire de dégénérescence.*

Dans ces conditions, comment les néoplatoniciens peuvent-ils encore prétendre à une survie de la philosophie ? Si les hommes tendent vers un état maximal

³⁵ PROCL., *In Remp.* II, 21.2–8 (= II, p. 125–126, trad. A.J. FESTUGIÈRE, 1970).

³⁶ PROCL., *In Remp.* II, 22.12–14 (= II, p. 126–127, trad. A.J. FESTUGIÈRE, 1970) : ἦν ὁ θατέρου κύκλος προβάλλων γενεσιουργὸν ἀποτελεῖ τὴν ὅλην ἡμῶν περίοδον ἀντὶ νοεῶρας, καὶ ἀλλοτριπραγοῦσαν ἀντὶ τῆς ἐπιστρεφούσης εἰς ἑαυτήν.

d'inculture, pour quelle raison la philosophie subsiste-t-elle ? Bref, l'histoire de la philosophie suit-elle un mouvement analogue à l'histoire de l'Humanité ?

Emboîtant le pas à Jamblique, les néoplatoniciens d'Athènes ont considéré que la philosophie faisait elle-même l'objet d'une histoire. Elle a en effet d'abord été transmise aux théologiens *par les dieux eux-mêmes* : Orphée apparaît comme le premier maillon d'une *chaîne d'or* qui fait remonter la vérité directement à une source divine. Et Orphée lui-même initia Pythagore³⁷, avant que la vérité ne se transmette à Platon par le biais des Pythagoriciens. En ce sens, l'histoire de la philosophie dans son ensemble apparaît comme le produit d'une seule et même tradition, au sein de laquelle les différents maillons constituent les témoins d'une seule et même vérité³⁸. Par conséquent, la philosophie elle-même n'échappe pas à la logique de dégradation qui marque l'histoire en général. À partir du moment où la vérité éternelle s'est temporalisée pour se révéler à certains individus, elle a été condamnée à subir nécessairement une forme de dégradation. Aussi les néoplatoniciens ont-ils conscience d'être plus éloignés de la vérité que ne l'ont été leurs illustres prédécesseurs.

Comment expliquer cependant que certains individus, tel Jamblique, parviennent à tirer leur épingle du lot, au point de mériter l'attribut de divin pour leur compréhension de la vérité (et de la doctrine consignée par Platon) ? Si la logique de la philosophie de l'histoire impose un modèle de dégradation, les néoplatoniciens devraient considérer cette vérité divine comme définitivement perdue, révolue et inaccessible. Comment dès lors quelques-uns accèdent-ils au degré du divin ? En réalité, si la vérité s'est révélée à un certain moment dans l'âme de certains hommes, elle n'en demeure pas moins vérité éternelle. En d'autres termes, il faut supposer que, bien que le monde ne puisse se retourner subitement vers son principe afin de renouer avec son modèle, bien que les cités soient contraintes à passer par l'ignorance et par la destruction avant de renaître dans leur perfection, la philosophie possède en revanche la propriété d'autoriser à une conversion de l'âme vers son principe qui lui permette de renouer avec la vérité originelle. La présence des individus d'exception rappelle dès lors que nous ne sommes pas séparés de cette origine – divine – de la vérité seulement et avant tout par un éloignement *temporel*, mais par un éloignement *intellectuel* ou, plutôt, *spirituel*. En ce sens, il demeurerait possible de renouer ce contact initial *par la conversion*. De rares individus peuvent ainsi remonter moins au moment de la transmission qu'à l'origine supra-temporelle, à la vérité éternelle qui excède le moment même de la révélation, en emprun-

³⁷ IAMBL., *Vita Pyth.* 1.1 ; 28.146–147 ; 28.151.

³⁸ D'après Proclus, son maître Syrianus aurait rédigé un ouvrage intitulé *Accord d'Orphée, Pythagore, Platon avec les Oracles Chaldaïques*. Voir PROCL., *Th. Plat.* IV, 23, p. 69, 12. Cf. *Souda*, s.v. Πρόκλος, p. 210.12–13, et s.v. Συριανός, p. 479.1–2 ADLER. Ce programme s'est ensuite imposé au sein de l'École. Sur l'histoire de la métaphore, lire l'article de TARÁN 1984 ; SAFFREY 2002.

tant cette voie de sortie hors du temps et du cycle de dégradation que leur offre la conversion et qui les mène à renouer avec l'éternel. En conclusion, si la dégradation de la vérité divine se marque chronologiquement – et sa récupération par les auteurs chrétiens atteste de son plus bas degré, à la fois chronologique et spirituel – ce schéma peut néanmoins être inversé grâce au mécanisme de la conversion, même provisoirement, même isolément... une manière de rompre avec ce sentiment de nostalgie et de se consoler face à la présence toujours croissante de l'ignorance.

Bibliographie

Sources et commentaires

- DAMASCIUS, *The Philosophical History*. Text with Translation and Notes by P. ATHANASSIADI, Athinai, 1999.
- DAMASCIUS, *Vitae Isidori Reliquiae*, C. ZINTZEN (éd.), Hildesheim, 1967.
- HERMIAS, *In Platonis Phaedrum scholia*, ed. C.M. LUCARINI / C. MORESCHINI, Berlin, de Gruyter, 2012.
- IAMBlichus, *De Vita Pythagorica liber*, edidit L. DEUBNER, Leipzig, Teubner, 1937.
- JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, Introduction, traduction et notes par L. BRISSON / A.-Ph. SEGONDS, Paris, 2011.
- LONG, A.A. / SEDLEY, D.N., *The Hellenistic Philosophers*, vol. 2 : Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography, Cambridge, 1987.
- MARINUS, *Proclus ou sur le Bonheur*. Texte établi, traduit et annoté par H.D. SAFFREY / A.-Ph. SEGONDS, Paris, 2001.
- PROCLUS, *Commentaire sur la République*, 3 tomes. Traduction et notes par A.J. FESTUGIÈRE, Paris, 1970.
- PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, 5 tomes. Traduction et notes par A.J. FESTUGIÈRE, Paris, 1966–1968.
- PROCLUS, *The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E.R. DODDS, Oxford, 1963.
- PROCLUS, *Théologie platonicienne*, 6 tomes. Texte établi et traduit par H.D. SAFFREY / L.G. WESTERINK, Paris, 1968–1997.
- SIMPLICIUS, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, Introduction et édition critique du texte grec par I. HADOT, Leiden / New York / Köln, 1996.
- SIMPLICIUS, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, tome 1, chapitres I–XXIX. Texte établi et traduit par I. HADOT, Paris, 2001.
- SIMPLICIUS, *In Aristotelis de Caelo commentaria*, edidit J.L. HEIBERG (Commentaria in Aristotelem Graeca, 7), Berlin, 1894.

SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, edidit H. DIELS (Commentaria in Aristotelem Graeca, 9), Berlin, 1882.

SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria*, edidit H. DIELS (Commentaria in Aristotelem Graeca, 9), Berlin, 1895.

Littérature

HOFFMANN, Ph., *Damascius* in R. GOULET (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, II : *De Babélyca d'Argos à Dyscolius*, Paris, 1994.

–, *Un grief antichrétien chez Proclus : l'ignorance en théologie* in A. PERROT (éd.), *Les Chrétiens et l'Hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2012, p. 161–197.

LUNA, C., *Proclus* in R. GOULET (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Vb : *De Plotina à Rutilius Rufus*, Paris, 2012.

SAFFREY, H.-D., *Accorder entre elles les traditions théologiques : une caractéristique du néoplatonisme athénien* in ID., *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris, 2002, p. 143–158.

–, *Le Thème du malheur des temps chez les derniers philosophes néoplatoniciens* in ID., *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, 2000, p. 207–217.

TARÁN, L., *Amicus Plato sed magis amica veritas : From Plato and Aristotle to Cervantes* in *Antike und Abendland* 30, 1984, p. 93–124.