



Y A-T-IL UNE FORME DU MONDE ?

Sur quelques formes particulières chez Simplicius

Marc-Antoine GAVRAY

FRS-FNRS / Université de Liège

RÉSUMÉ. Les platoniciens se sont beaucoup souciés de définir de quoi il y a des formes. À l'époque de Syrianus et Proclus, une réponse s'est imposée : des substances naturelles et universelles, ainsi que de leurs perfections et propriétés constitutives. Si Simplicius suit cette ligne directrice, le contexte de ses commentaires le conduit à clarifier certains points aveugles. Cet article examine en quoi le monde et quelques formes connexes lui offrent l'occasion d'interroger le critère de l'universalité. Il montre que ses modifications résultent d'une différence de contexte exégétique mais sans s'y limiter. Résoudre la difficulté posée par Aristote l'amène à développer une théorie qui, contrairement à ses prédécesseurs, évite de postuler une hiérarchie des formes ou une forme pour certains individus.

ABSTRACT. The Platonists were very much concerned with defining what possesses a form. By the time of Syrianus and Proclus, an answer had emerged: natural and universal substances and their constituent perfections and properties. While Simplicius follows this guideline, the context of his commentaries leads him to clarify some blind spots. This article examines how the world and some related forms offer him the opportunity to question the doctrine, particularly the criterion of universality. The aim is to show that if his modifications result from a difference in exegetical context, they are not limited to it. In this way, solving the difficulty raised by Aristotle leads him to develop a theory that, unlike his predecessors, avoids postulating a hierarchy of forms or a form for some individuals.

Philosophie antique, n°23 (2023), 89-115







De quoi y a-t-il des formes ? Faut-il en postuler pour toutes choses ou, au contraire, les réserver à des réalités plus nobles et plus dignes ? Doit-on en attribuer aux individus ou bien se limiter aux séries ? Inspirées du *Parménide*, ces questions ont traversé la tradition platonicienne. Les réponses ont varié, selon la fonction qui leur était reconnue : définition, modèle ou cause¹. Et à l'époque du néoplatonisme tardif, celui de Syrianus et de Proclus, une solution s'était imposée : il existe des formes des substances naturelles et universelles, ainsi que de leurs perfections et de leurs propriétés constitutives. Il n'en existe pas en revanche pour les individus, les maux ou les attributs non substantiels².

Tout porte à croire que Simplicius suivait cette ligne directrice, lui qui reproche « au vulgaire » d'admettre des formes de toute chose³. Certes, il lui arrive de proposer une formulation atypique de certains critères, pour distin-

¹ Je remercie Alexandra Michalewski, ainsi que les deux relecteurs anonymes choisis par *Philosophie antique*, pour leurs suggestions et leurs remarques qui ont grandement contribué à relever la qualité de cet article.

1. Le problème apparaît dans la première partie du *Parménide* (130a-131a), à propos d'objets « ridicules » : cheveu, boue, saleté. Au départ simple aporie soumise par Parménide au jeune Socrate, il sera pris très au sérieux par les héritiers de Platon. Pour un aperçu des débats avant Plotin, Baltès & Lakmann 2005 et Fronterotta 2011. Plotin adopte quant à lui une position à la marge : en étendant la question de la cosmologie à l'éthique, il admet l'existence de formes d'individus (au sens où d'une même âme individuelle, identifiée à une forme dans sa dimension intellectuelle, dépendent plusieurs *logoi* successifs, donc plusieurs individus). Cf. Tornau 2009 et Michalewski 2014, p. 151-172.

2. Tant chez Syrianus (*in Metaph.* 108, 31-109, 4 Kroll) que chez Proclus (*in Prm.* III, 784, 14-25 Cousin = 784, 11, 18 Steel = 784, 14-24 Luna-Segonds), la question « de quoi y a-t-il des formes ? » est la deuxième d'une liste de quatre qui remonte probablement à Jamblique ; d'Hoine 2004, p. 11 et 25-26. Syrianus y répond notamment en *in Metaph.* 114, 2-6, et Proclus par une longue digression en *in Prm.* III, 815, 15-833, 22 C. (= 815, 11-833, 17 S. = 815, 15-833, 22 L.-S.), dont différents aspects ont été traités dans d'Hoine 2006, 2009, 2010, 2011a et 2011b. Une partie de ses analyses est reprise dans Luna & Segonds 2011, p. 93-97.

3. Par exemple *in Ph.* 295, 12-18 Diels.





guer ce qui dépend d'une forme de ce qui n'en a pas⁴. Et si son exégèse systématique d'Aristote le conduit à envisager le problème sous d'autres angles et à lever ce qui se présente comme des objections contre la théorie platonicienne des formes, il ne le fait jamais dans l'intention de se démarquer, mais uniquement pour aider son lecteur à se repérer dans une doctrine dont certaines subtilités lui échappent encore⁵. C'est précisément sur l'une de ces variations que je me pencherai ici.

Car, aussi commode soit-elle, la solution néoplatonicienne sur l'extension du domaine des formes n'en garde pas moins quelques points aveugles. Que faire d'objets complexes tels que le monde ? En existe-t-il *une* forme ? Ne correspond-il pas plutôt à l'assemblage de plusieurs formes, tout comme la boue qui résulte de la juxtaposition de la terre et de l'eau ? Et, le cas échéant, peut-il exister une forme *du* monde, au singulier ? Cela ne revient-il pas à poser une forme d'un individu ? À cet égard, en quoi serait-il différent de Socrate ou de n'importe quel être singulier ? Et, par ricochet, que faut-il penser de ces objets que sont le soleil, la lune ou le phénix : ils sont certes des substances naturelles, mais peut-on les qualifier d'universelles et doit-on leur attribuer une forme ? Telles sont les questions que Simplicius est conduit à se poser, à l'instar de ses prédécesseurs, mais en prenant un autre point de départ : Aristote.

1. Unité du modèle, pluralité de mondes : l'objection d'Aristote

Le problème que doit affronter Simplicius au sujet d'une éventuelle forme du monde est, faut-il le noter, *aristotélien* : non seulement il s'enracine dans un passage d'Aristote, mais surtout, comme nous le verrons, c'est la lecture d'Alexandre d'Aphrodise qui donne du fil à retordre à notre exégète. Les termes dans lesquels il est contraint de l'envisager expliquent ainsi pourquoi sa solution suivra une autre voie que ses prédécesseurs. Voyons donc comment le problème se pose à lui.

En *de Caelo* I 7, Aristote se demande si, même sans être infinie, l'étendue de l'univers n'est pas susceptible de donner naissance à plusieurs cieux, donc à plusieurs mondes comparables au nôtre⁶. La question vise évidemment les

4. Sur la position de Simplicius, Gavray 2011 et Lernould 2019, p. 26-28.

5. Suivant l'ordre de lecture, le lecteur du commentaire de Simplicius au traité *Du Ciel* a certes déjà étudié les traités instrumentaux et pratiques d'Aristote, ainsi que la *Physique*, mais il n'a certainement pas encore attaqué la lecture des dialogues de Platon, qui vient dans un second temps, une fois achevé le cursus aristotélien. Sur la division des écrits d'Aristote et l'ordre de lecture qu'elle implique, Goulet-Cazé 1982, p. 277-280 et Hadot 1990, p. 63-93.

6. Aristote, *Cael.* I, 7, 274a24-29 Moraux. Il entend ciel (*οὐρανός*) selon le troisième et dernier sens qu'il distingue en I, 9, 278b18-21 : « En un dernier sens, nous appelons "ciel" le corps enveloppé par la dernière circonférence ; nous avons en effet l'habitude d'appeler ciel le tout (*τὸ ὅλον*), c'est-à-dire l'univers (*τὸ πᾶν*) ».



thèses atomistes – mais pas seulement. Il s'embarque alors dans des considérations sur l'infini et sur les difficultés physiques que la notion soulève, avant de revenir à la démonstration de l'unicité du ciel dans les deux chapitres suivants. Dans le premier (I 8), il construit une preuve *mécanique* fondée sur les mouvements naturels et les conséquences absurdes qui résulteraient d'une pluralité, voire d'une infinité de mondes. Puis, dans le second (I 9), il apporte la preuve *ontologique* de l'unicité du ciel, en réponse à des thèses qui auraient pour effet de permettre l'existence de plusieurs cieux. C'est le début de ce chapitre qui retiendra particulièrement l'attention de Simplicius⁷.

Aristote examine en effet les conséquences qu'il y a à postuler une forme (εἶδος) ou une figure (μορφή) du ciel. À cette fin, il commence par distinguer entre deux types de formes : d'un côté, il y a la forme par elle-même (αὐτή τε καθ'αὐτήν ἢ μορφή), celle dont on peut définir l'essence (τὸ τί ἦν εἶναι) indépendamment d'une matière, par exemple la forme du cercle ou de la sphère ; de l'autre, la forme mélangée à la matière (μεμιγμένη μετὰ τῆς ὕλης), qui est celle d'un individu (καθ' ἕκαστον) sensible, par exemple la sphère de bronze ou la sphère en or⁸. Ensuite, il regarde comment la distinction s'applique au ciel⁹. Dans la mesure où il est sensible, il est un individu et est inscrit dans la matière. La forme du ciel appartient donc au second type. Or, sur le modèle précédent, il semble légitime qu'il existe une forme ἀπλῶς du ciel, c'est-à-dire une forme qui ne soit pas mélangée à la matière, et par conséquent une multiplicité de cieux individuels qui se rapportent à cette même forme :

Et, de ce qui possède une certaine figure ou forme (μορφή τις καὶ εἶδος), il existe ou peut exister plusieurs individus (τὰ καθ' ἕκαστα). Car s'il existe des formes, comme certains l'affirment (καθάπερ φασί τινες), la conclusion est nécessaire ; et même si aucune de ces formes n'existe de façon séparée (χωριστόν), la conclusion ne s'impose pas moins. Dans tous les cas où l'essence (ἢ οὐσία) est dans la matière, nous voyons en effet que les êtres semblables par la forme (τὰ ὁμοειδῆ) existent en quantité, voire en nombre infini. De sorte que soit il existe plusieurs cieux, soit il peut en exister plusieurs. De ces éléments, on pourrait déduire qu'il existe ou qu'il peut exister plusieurs cieux. Il convient donc à nouveau d'examiner ce qui, dans ces propos, est correct et ce qui ne l'est pas¹⁰.

L'existence d'un individu doté d'une certaine forme suffit à en postuler d'autres *formellement* semblables à lui, comme en atteste l'observation tant pour les objets naturels que pour les objets techniques. Dès lors, selon cette

7. Sur les difficultés que soulève cette question pour l'épistémologie aristotélicienne et leur reprise dans le premier néoplatonisme (Plotin et Porphyre), voir Adamson 2013, dont mon article offre en quelque sorte le prolongement, au sens où je me penche davantage sur la question du monde et sur des auteurs postérieurs.

8. *Cael.* I, 9, 277b31-278a10.

9. *Cael.* I, 9, 278a10-16.

10. *Cael.* I, 9, 278a15-23. Sauf mention contraire, je traduis.

hypothèse qu'Aristote conteste mais laisse anonyme (on y voit une allusion aux platoniciens), à partir du moment où ce ciel-ci possède une forme inscrite dans la matière en tant qu'individu, il est nécessaire d'en postuler d'autres, au moins à titre potentiel. Dans ces conditions, il n'y aurait pas un et unique ciel, mais plusieurs semblables par la forme. Ou, pour formuler le problème plus simplement, s'il existe une forme du ciel, alors il existe nécessairement (ou il est nécessairement possible qu'il existe) plusieurs cieux¹¹.

Le problème va retenir l'attention de Simplicius, en particulier la dernière étape dans laquelle il verra une allusion à la notion de forme séparée. Puisant dans ce passage l'idée qu'il y aurait bien un εἶδος du ciel, il va ainsi chercher à expliquer pourquoi il n'existe qu'un et unique ciel, mais aussi comment ce qui possède une forme (séparée) peut pourtant exister de façon singulière.

2. Modèle un, monde un : la solution néoplatonicienne

Pour souligner l'originalité de la position de Simplicius sur l'unicité du monde, je commencerai par montrer comment le problème se pose autrement pour ses prédécesseurs. Le commentaire sur le *Timée* de Proclus nous donne en effet accès aux lectures platoniciennes du texte au cœur de la polémique que Simplicius mène contre Alexandre¹². Et si, de Porphyre à Proclus, règne un accord sur le fond, la variété des interprétations révèle que ce passage constituait un véritable enjeu. Regardons donc tout d'abord le texte au cœur du débat :

Eh bien, avons-nous eu raison d'affirmer que le ciel était unique (ἕνα), ou eût-il été plus juste de dire qu'il y en a plusieurs, voire une infinité ? Nous dirons qu'il est unique (ἕνα), étant donné qu'il est fabriqué d'après le modèle (κατὰ τὸ παράδειγμα). En effet, ce qui enveloppe tout ce qu'il y a de vivants intelligibles ne pourrait venir en second, après quelque chose d'autre. Car il faudrait alors qu'il y ait un autre vivant pour envelopper ces deux-là et dont, à leur tour, ils seraient une partie. Et ce ne serait plus à eux, mais bien à celui qui les enveloppe qu'il faudrait dire, plus justement, que notre monde ressemble. Afin donc que ce monde soit semblable, par son unicité (κατὰ τὴν μόνωσιν), au vivant total (τῷ παντελεῖ ζῳῳ), celui qui l'a fabriqué n'en a fait ni deux ni une infinité, mais ce ciel-ci est né seul (εἷς), unique en son genre (μονογενής), et il le restera¹³.

11. Dans la suite du chapitre, la solution d'Aristote, sur laquelle je ne m'étends pas, consistera à asseoir l'unicité du ciel en soulignant que ce ciel-ci, *notre* ciel, est formé de la totalité de la matière et que, par conséquent, il ne peut rien exister en dehors de lui, puisqu'il épuise toutes les possibilités (*Cael.* I, 9, 278a23-279b3). Il montrera ensuite que le ciel est éternel et qu'il est inutile d'en postuler d'autre à sa suite ou avant lui (I 10-11).

12. Proclus, *in Ti.* I, 436, 6-458, 11 Diehl (= II, 336, 1-366, 13 Van Riel). Ce traité de l'unicité du monde est résumé en Lernould 2001, p. 333-335.

13. Platon, *Ti.* 31a2-b3 Rivaud.

Platon déduit l'unicité du monde de l'unicité du modèle sur la base d'un argument du troisième homme. Si le modèle en est bien un, il ne manque de rien. Par conséquent, le vivant intelligible est absolument complet et ne laisse rien échapper, sans quoi il faudrait postuler un autre vivant intelligible qui réunirait le premier et ce qui existe en dehors de lui. Platon étend ensuite à son image la conclusion valable pour le modèle : pour fabriquer le monde le plus semblable possible au modèle (30c-d), le démiurge lui attribue la même unicité et la même perfection. Ainsi le monde est-il unique en référence à un modèle unique, mais il le reste par la volonté du démiurge de lui réserver cette propriété du modèle¹⁴. Ils sont donc tous les deux uniques, mais en des sens différents : celui-ci en tant qu'il préside à un genre, celui-là en tant qu'il en constitue la seule instance¹⁵. À aucun moment, notons-le, l'argument ne fait état d'une *forme* du monde. Il parle plutôt d'un vivant total et d'un modèle (*παράδειγμα*), sans exclure la possibilité logique d'autres mondes qui en seraient les copies. Il en écarte seulement la réalisation, car elle rendrait caduque l'aspiration de l'image (et aussi du démiurge) à reproduire la perfection du modèle. L'argument n'est sans doute ni le plus fort ni le moins discutable que Platon ait laissé, et on comprend qu'il ait fourni matière à débat. Voyons comment les néoplatoniciens s'en sont emparés pour prouver l'unicité du monde et démontrer pourquoi le modèle ne donne lieu qu'à un seul monde, alors que la forme de l'homme ou celle du cheval, par exemple, donnent lieu à plusieurs hommes et à plusieurs chevaux¹⁶.

Se positionnant au carrefour de la procession néoplatonicienne et de la théorie aristotélicienne du monde conçu comme totalité de la matière, Porphyre propose une solution qui insiste sur la nature particulière du modèle¹⁷. Il s'appuie en effet sur deux points. Tout d'abord, ce que Platon nomme *modèle* et *vivant total* s'appelle ici *univers intelligible* (*τὸ νοητὸν πᾶν*), une formule qui désignerait la totalité de l'intelligible restant unifiée dans sa division non morcelée, l'ensemble des formes intelligibles qui s'interpénètrent et dépendent l'une de l'autre. Mais une précaution s'impose, car l'expression ne se retrouve nulle part ailleurs chez Porphyre et apparaît rarement chez Plotin¹⁸. Elle est en revanche récurrente chez Proclus, en parti-

14. Comme le souligne Cornford 1935, p. 42-43, la dernière phrase de l'argument met en évidence que le démiurge n'a produit qu'une seule copie de ce modèle, et que c'est là la véritable raison de son unicité : pour que le monde soit parfait, à l'image de son modèle, il lui attribue la même unicité (qui est une perfection).

15. Sur cet usage de l'argument du troisième homme dans le *Timée* et sur cette solution de Platon, Mohr 2005, p. 40-45 ; Broadie 2012, p. 74-75.

16. Proclus pose le problème en *in Ti.* I, 439, 22-29 D. (= II, 341, 4-11 V.R.).

17. Proclus, *in Ti.* I, 439, 30-440, 16 D. (= II, 341, 12-342, 5 V.R.). Sur ce passage, Adamson 2013, p. 348-351.

18. En V, 5 [32], 6, 20, elle désigne la totalité intelligible dont il faut se détacher pour atteindre son au-delà.



culier dans le Commentaire sur le *Timée*¹⁹. Insistons-y : nous ne connaissons les positions de Porphyre et de Jamblique que grâce à leur présentation par Proclus, dont il n'est pas à exclure qu'elle soit partielle, dans la mesure où Proclus entend montrer la supériorité de sa lecture, celle de Syrianus, par rapport à ses prédécesseurs. Et il n'est pas à exclure non plus qu'il ait transposé leurs explications dans son propre lexique.

Revenons toutefois à Porphyre. Poursuivant dans sa veine plotinienne, il souligne que l'univers intelligible ne subit pas la dispersion à laquelle la procession contraint les autres formes : tandis que ces dernières s'instancient dans une matière qui les déborde toujours (il y a plus de matière que ce que requiert l'homme-en-soi, ὁ αὐτοῦ ἄνθρωπος, pour produire des images de lui-même), l'univers intelligible puise *en lui-même* la matière dont il a besoin pour procéder vers le monde auquel il sert de modèle. Aussi produit-il *ce qu'il faut* de matière. Voilà pourquoi le monde est unique et complet, parce que son modèle a généré la quantité de matière nécessaire et suffisante à son image, ni plus ni moins. On le voit, cette explication introduit une distinction ontologique entre le modèle et les formes, écartant du même coup la possibilité d'identifier le modèle à une simple forme : tandis que le modèle tire de lui-même la *matière* utile à sa procession, les formes puisent la leur dans le monde sensible déjà constitué. Il y a donc *un seul et unique* monde, dont le modèle n'est pas une forme mais la totalité de l'intelligible.

Enfin, pour expliquer pourquoi des individus restent uniques alors qu'ils possèdent une forme (le soleil et la lune), Porphyre distingue entre objets périssables et objets impérissables : si les premiers comptent plusieurs exemplaires et les seconds un seul, c'est à la seule fin de préserver les espèces, qui doivent être instanciées en permanence, et du même coup la complétude du monde. La solution paraît insatisfaisante, dans la mesure où elle n'explique pas sur quoi repose la différence. Porphyre commet apparemment une pétition de principe, au sens où il appelle impérissable ce qui est unique, parce qu'il est unique, et unique ce qui est impérissable, parce qu'il est impérissable. Aussi Jamblique propose-t-il une alternative, que Proclus juge pour le moins « étonnante » et « qui requiert un peu d'explicitation »²⁰. Au lieu de s'appuyer sur une différence de *matière* ou de *nature* des individus, bref sur une explication physique, il introduit une différence de nature *entre les formes* – une explication intellectuelle en quelque sorte. Sur la base de critères inspirés du *Sophiste* et du *Philèbe*, il place d'un côté des formes liées à l'identité et au repos, c'est-à-dire à la procession issue de la limite, qui sont causes

19. Par exemple, en *in R.* I, 296, 5 Kroll ; *Theol. Plat.* III, 18, 61, 6 Saffrey-Westerink ; III, 20, 73, 2 S.-W. ; V, 20, 73, 5 S.-W. ; *in Ti.* I, 231, 25 D. (= II, 39, 6, V.R.) ; I, 300, 26 D. (= II, 140, 1 V.R.) ; etc.

20. *In Ti.* I, 440, 16-441, 16 D. (= 342, 5-343, 9 V.R.). Proclus dit θαυμαστήν μὲν, παραμυθίας δὲ τινος δεομένην (440, 22-23 D. = 342, 11-12 V.R.).



d'objets éternels et *uniques* ; et, de l'autre, des formes liées à l'altérité et au mouvement, c'est-à-dire à la procession issue de l'illimité, qui sont quant à elles causes d'objets *multiples* et *en mouvement*. Si, de cette façon, Jamblique règle le problème des individus uniques, il ne traite ni l'unicité du monde, ni le statut de son modèle. Sans doute celui-ci provient-il de la procession issue de la limite, mais rien ne dit s'il se situe au niveau des formes ou au-delà, étant donné que la distinction entre les deux séries s'étend aussi aux classes divines supérieures.

Quant à Proclus, il reprend la solution de son maître Syrianus : le monde est unique parce qu'il imite, dans la mesure du possible, la totalité de son modèle. Or ce modèle est à la fois diversité et unité : il est *complet* et multiple, parce qu'il contient en lui tout l'ordre des formes ; et il est *unifié*, parce qu'il est issu du Bien. Pour cette raison, en vertu du principe selon lequel « tout est dans tout, mais chacun selon son propre mode »²¹, il produit une image *unique*, qui contient *sur un mode sensible* la totalité que lui-même contient *sur un mode intelligible*. À l'appui de sa thèse, Proclus n'avance pas moins de cinq arguments, qui ciblent soit l'unicité soit le statut.

Le premier argument justifie l'unicité de certaines réalités encosmiques, c'est-à-dire de réalités situées *à l'intérieur du monde* (comme le soleil et la lune), au moyen d'un critère hiérarchique fondé sur la ressemblance et la proximité avec le modèle²². Si toutes les formes intelligibles, et plus largement toutes les causes exemplaires, possèdent trois propriétés essentielles – unicité, éternité et substantialité –, seules les réalités les plus proches de leur modèle entretiennent avec lui un rapport de ressemblance suffisant pour en reproduire toutes les propriétés. Elles sont pour cette raison à la fois uniques, éternelles et substantielles. En revanche, les réalités plus éloignées de leur modèle reproduisent seulement sa *substantialité* (en tant qu'*individu*) et son éternité (en tant qu'*espèce*), mais pas son *unicité*. On le voit, l'argument échappe à la pétition de principe que commettait Porphyre, en ce qu'il fait de la hiérarchie cosmique (entre monde sublunaire et monde supralunaire) la raison d'une distinction ontologique. Toutefois, s'il légitime l'unicité du soleil et de la lune, il ne dit rien à propos de celle du monde.

Le deuxième argument attribue la différence de nombre à une différence de *démiurgie*, prenant pied sur une distinction qui traverse tout le Commentaire²³. La première démiurgie, à savoir la *démiurgie hypercosmique*, produit des êtres uniques qui gardent identiquement leur être, parce qu'ils imitent le démiurge dont ils sont issus et qui est immobile, unique et éternel. La seconde

21. Voir Proclus, *Inst. prop.* 103 (Dodds). Sur ce principe chez Proclus, Delcomminette 2020.

22. Proclus, *in Ti.* I, 441, 15-443, 8 D. (= II, 343, 10-345, 19 V.R.).

23. *In Ti.* I, 443, 8-29 D. (= II, 345, 20-346, 14 V.R.). Sur les sens de la démiurgie chez Proclus, Opsomer 2000 et Lernoùd 2001, p. 44-51.



démiurgie, qui provient des dieux récents par l'intermédiaire desquels agit le démiurge, produit pour sa part des êtres changeants, multiples et mobiles, qui sont issus de causes elles-mêmes changeantes, multifformes et mobiles. Dès lors, si tous les êtres proviennent d'une forme unique en vertu de laquelle ils participent du démiurge, les uns restent *uniques* (le soleil, la lune) parce qu'ils procèdent du seul démiurge, les autres naissent *multiples* (les êtres humains) parce qu'ils résultent des jeunes dieux. De prime abord, cet argument contredit le précédent, vu qu'il attribue la différence non plus à la nature de la cause formelle, mais à la cause productrice. En réalité, la différence de démiurgie confirme la différence de ressemblance entre modèle et images : les êtres dérivant des jeunes dieux sont plus éloignés de leur forme que ceux directement sortis du démiurge. Cela étant, à nouveau, rien n'est dit quant à l'unicité du monde ni à son statut.

Le troisième argument consiste en une analyse sémantique du terme *μονογενής*, *unique en son genre*, qui apparaît dans le lemme du *Timée*²⁴. Proclus distingue trois acceptions :

- 1) La *monade*, c'est-à-dire le premier terme de la série qui sera suivi d'une infinité de copies.
- 2) La *forme participée* par un seul être, par exemple le soleil et la lune.
- 3) La *forme qui n'est appariée à aucune autre*, par exemple le vivant total.

Ces trois significations se présentent comme des cercles concentriques à l'extension de plus en plus réduite : si toutes les formes participent de la première et quelques-unes de la deuxième, rares sont celles qui participent de la dernière. En réalité, seul le vivant total participe des trois : il est cause de tous les vivants (sens 1), n'est participé que par un seul être (sens 2) et ne fait la paire avec aucune autre forme (sens 3). Ainsi est-il le seul à être *μονογενής* au sens propre. Et, par extension, l'image dont il est le modèle, le monde, imite cette propriété que lui seul possède vraiment : s'agissant d'une propriété au sens strict du modèle, elle se retrouve nécessairement dans sa copie. Reconnaissons-le, cette explication de l'unicité du monde paraît *ad hoc*, au sens où elle présuppose la distinction entre des termes auxquels elle attribue des significations distinctes. À tout le moins fait-elle apparaître une particularité du vivant total (ou modèle) par rapport aux autres formes : il n'est pas une forme à proprement parler ou, plutôt, s'il est une forme, il l'est plus éminemment que toutes les autres et se démarque d'elles à cet égard.

Le quatrième argument repose sur l'apparition de la multiplicité à travers la procession²⁵. Toute forme produit en effet à la fois une unité (la monade principielle de la série) et une pluralité (le nombre qui accompagne cette

24. *In Ti.* I, 443, 29-444, 15 D. (= II, 346, 15-347, 8 V.R.). L'adjectif, rare chez Platon (4 occurrences), apparaît dans le *Timée* en 31b3, avant de revenir à la toute fin, en 92c9 (c'est l'avant-dernier mot du dialogue). Il revient en revanche plus souvent chez Proclus.

25. *In Ti.* I, 444, 15-445, 30 D. (= II, 347, 9-349, 5 V.R.).



monade). Parce qu'elle est une, la forme ne peut en effet produire d'emblée la pluralité. Aussi crée-t-elle d'abord un intermédiaire, à la fois *unique* (en tant qu'il ressemble au modèle) et *sensible* (en tant qu'il a procédé). Les modèles et formes ne sont donc pas totalement exempts de pluralité, mais dans la série il faut distinguer le premier élément de la pluralité qui le suit et lui ressemble toujours plus faiblement. Ainsi le vivant-en-soi produit-il une monade, le monde en son entier, avant la pluralité des classes qui se trouvent en lui mais qui participent au tout (τὸ πᾶν) par analogie et ressemblance avec lui (les parties du monde qui conservent une part de totalité). Quant aux êtres uniques, tels que le soleil, leur modèle produit d'abord le premier individu sensible (la monade appelée soleil) avant de produire la pluralité des vivants solaires (c'est-à-dire tous ceux qui participent de la lumière). Cet argument réunit en quelque sorte les deux précédents : le monde et le soleil sont uniques en tant qu'ils sont les premiers individus de la série qui les intègre respectivement (le sens 1 de μονογενές) ; et ils sont premiers en tant qu'ils viennent de la première démiurgie, tandis que les copies successives procèdent de la seconde, qui est à l'origine d'une dissemblance toujours plus forte.

Le cinquième et dernier argument revient à la démiurgie, mais selon une division alternative au deuxième argument²⁶. Il distingue cette fois trois sortes de démiurgie qui reprennent en miroir les trois sens de μονογενές énumérés précédemment (argument 3) :

- 1) La première démiurgie, unique et indivisible, concerne l'univers total, qu'elle cause entier et unique.
- 2) La deuxième démiurgie procède par fragmentation et produit ce qui est partie et est pluralisé : elle cause les espèces monadiques qui ne sont pas le tout (le soleil et la lune).
- 3) La troisième démiurgie, fractionnée également, produit des êtres qui s'attachent à leurs formes spécifiques (les êtres humains, par exemple).

L'argument consiste à montrer que tout ce que produit le démiurge universel est à son image, monadique et universel, par un double raisonnement *a fortiori*. Premièrement, s'il produit les astres fixes de façon unique, à *plus forte raison* le fait-il aussi pour les êtres éternels supérieurs. Le monde est donc unique. Deuxièmement, chaque âme particulière constitue une forme (ou une espèce) unique, qui s'individualise quand elle entre dans la matière²⁷. Dès lors, si les dieux et les âmes sont monadiques, leurs intermédiaires le sont également. Par conséquent, tout ce qui procède directement du démiurge (premier et universel) est unique et monadique. S'il crée aussi le monde, celui-ci sera unique, à la fois parce que le démiurge est une monade et parce

26. *In Ti.* I, 445, 30-447, 32 D. (= II, 349, 6-351, 25 V.R.)

27. Cette remarque rejoint la solution plotinienne au problème des formes d'individus (voir n. 1 *supra*) : les âmes particulières désignent chacune une série, qui s'individualise à chaque incarnation.



que son modèle est unique. Aussi le monde est-il *unique* tant grâce à sa *cause productrice* (ou démiurgique) qu'à sa *cause exemplaire*. Et si, selon Proclus, Platon s'est contenté de la preuve par le modèle, c'est parce que celui-ci est plus unique encore que le démiurge. En conclusion, Proclus distingue trois niveaux d'unité : le vivant-en-soi comme *monade intelligible*, la cause démiurgique comme *monade intellectuelle* et le monde comme *monade sensible*²⁸.

En conclusion, le problème qui se pose aux commentateurs néoplatoniciens concerne moins le statut ontologique du monde que son unicité. La raison tient au fait qu'ils partent directement du *Timée* et visent à comprendre pourquoi Platon insiste pour dire que le monde est *un* (εἷς) et *unique en son genre* (μονογενής). Dans leur variété, aucune de leurs explications n'assimile le modèle du monde à une forme, si ce n'est par analogie et pour en expliquer les propriétés. Il est cependant possible de reconstituer sa relation aux formes intelligibles et au monde qui naît de lui. En tant que modèle, il se comporte à plusieurs égards comme une forme, sans en être une à proprement parler²⁹. Il possède un statut supérieur aux autres formes intelligibles, en vertu de ce dont il est le modèle : tout comme le monde contient la totalité des sensibles, le modèle dont il procède contient lui-même la totalité des intelligibles. Dès lors, le modèle du monde, c'est-à-dire le vivant total, dépasse et englobe les autres formes intelligibles : il est en ce sens une forme unique en son genre, supérieure et antérieure à toutes, en même temps qu'il les contient toutes. Son statut ne faisant pas davantage problème, la question est facilement réglée.

Quant aux êtres uniques (le soleil et la lune), les commentateurs néoplatoniciens leur attribuent unanimement une forme qui les distinguent de simples individus. Toutefois, leurs explications varient, selon qu'ils les estiment appartenir à une série différente (Jamblique) ou relever d'une classe intermédiaire, mais supérieure aux sensibles ordinaires (Porphyre, Syrianus et Proclus). La solution remplit ainsi une triple fonction : 1) distinguer la situation du monde et des réalités uniques de celle qui caractérise les autres individus en général, 2) expliquer la différence entre l'unicité du monde et celle d'autres réalités uniques (le soleil et la lune), 3) poser une hiérarchie au sein de l'intelligible et, du même coup, une continuité où surgissent

28. Dans la suite (I, 448, 3-449, 25 D. = II, 352, 3-354, 8 V.R.), Proclus ajoute trois arguments pour prouver qu'il n'y a qu'un seul modèle, afin d'expliquer que ce vivant total « ne pourrait venir en second, après quelque chose d'autre » (*Ti.* 31a5). Plus loin encore (II, 109, 26-29 D. = III, 152, 9-12 V.R.), il explique rapidement pourquoi Platon a dit successivement le monde un (εἷς, du fait de son unification et de sa conversion vers l'Un), seul (μόνος, par sa participation à l'intelligible et sa compréhension universelle) et solitaire (ἕρημος, en raison de son autosuffisance).

29. Sur ce point, le médio-platonicien Alcinoos (12, 166, 39-167, 15) soutient une position différente, dans la mesure où il parle d'une « idée du monde », que le démiurge regarde pour créer le monde dont elle est le modèle : προς τινα ἰδέαν κόσμου ἀποβλέποντος.





plusieurs échelons, qui justifient la progression vers la multiplicité et situent les différents types d'instanciation. N'est-il pas possible toutefois de donner au problème une solution qui évite de mobiliser la complexité de l'architecture néoplatonicienne ? Voilà ce que Simplicius entreprend, avant tout pour des raisons pédagogiques, puisqu'il s'adresse, nous l'avons dit, à des lecteurs qui ne sont pas encore familiers avec Platon – et le *Timée* en particulier. Venons-en donc à sa lecture du fameux lemme du *De Caelo*.

3. Une forme, donc plusieurs cieux ? L'interrogation de Simplicius

Simplicius qualifie de *scientifique* (ἐπιστημονικῶς) la démonstration de l'unicité du ciel en *De Caelo* I 9, faisant écho au statut philosophique qu'Aristote reçoit dans le néoplatonisme tardif³⁰ : elle fait usage de *nécessité démonstrative* et vise la *vérité*. En complément de I 8, qui démontrait l'impossibilité d'une multiplicité de cieux, elle établit qu'il existe *un et un seul* ciel, en s'appuyant sur le fait qu'une forme à laquelle se rapporte au moins un individu n'implique pas nécessairement l'existence effective d'une pluralité d'individus. Selon son habitude, Simplicius divise l'analyse en plusieurs étapes. Il examine d'abord la lettre du texte et distingue les parties de l'argument avant de répondre aux objections avancées par Alexandre d'Aphrodise et de proposer sa propre solution³¹. Il va montrer qu'il peut exister une forme du monde, sans qu'il n'existe plus d'un monde. Sur le fond, sa thèse rejoint celle des prédécesseurs néoplatoniciens, mais sa particularité provient de son ancrage dans la conceptualité aristotélicienne.

3.1 L'objection d'Aristote : la communauté de forme (in *Cael.* 274, 8-275, 21)

Simplicius commence par paraphraser le premier lemme d'Aristote³². Il souligne que le nombre d'individus exprimant une forme n'a aucune incidence sur sa nature. Même s'il en existe peu, voire un seul (il donne l'exemple du phénix), tous indistinctement possèdent une forme qui, en elle-même, diffère du composé dans lequel elle s'exprime (l'individu) et qui, dans tous les cas, est *séparable* de la matière³³. Simplicius ne mobilise pas cependant la distinction entre forme par soi et forme dans la matière. Il situe plutôt le

30. Simplicius, in *Cael.* 274, 15 Heiberg. Sur la « scientificité » d'Aristote, Gavray 2020. Aristote est *scientifique* au sens où il exprime le système philosophique au moyen de la *nécessité démonstrative* et vise la *vérité*. Pour une synthèse des quatre modes de la théologie dans le néoplatonisme tardif, Hoffmann 2019, p. 980-997.

31. L'analyse des deux lemmes qui nous intéressent (*Cael.* I, 9, 277b27-278a16 et 278a16-23) se trouve en in *Cael.* 274, 8-278, 2.

32. Aristote, *Cael.* I, 9, 277b27-278a16.

33. Simplicius, in *Cael.* 275, 1-8.





propos au sein de la théorie aristotélicienne des formes : Aristote parle de la forme que nous pouvons séparer τῆ ἐπινοίᾳ, *par la pensée*.

Chez les néoplatoniciens tardifs, l'expression qualifie une opération *mentale* sans correspondance en dehors de la pensée³⁴. Dans notre passage, elle renvoie à l'opération d'abstraction propre à la méthode aristotélicienne de saisie de la forme. L'explication de Simplicius souligne donc que le problème se pose ici *s'agissant des formes dans la matière* dont traite Aristote, non pas en tant qu'elles sont dans la matière, mais en tant qu'elles peuvent en être séparées par la pensée. Dans leur cas aussi, si nous parlons d'une forme postérieure (ἐπί) aux individus, nous pouvons la *concevoir* sans la matière, ce qu'indique encore l'exemple d'Aristote – Simplicius évoque la distinction entre la circularité (τὸ κύκλω εἶναι, le cercle envisagé *du point de vue de la forme*, en lui-même) et le cercle instancié (mêlé à la matière). Or, ajoutez-il, cette forme séparable *par la pensée* est κοινοφύεζ³⁵ : elle est le caractère dégagé par l'abstraction qui se retrouve dans plusieurs individus. Par conséquent, toute forme de ce type suppose *a priori* une pluralité, même potentielle. Bien qu'absente du *De Caelo*, comme l'idée de séparation conceptuelle d'ailleurs, cette notion de *communauté* va servir de noyau à la suite de la démonstration, notamment pour nouer un lien avec la théorie platonicienne des formes.

Mais, avant cela, Simplicius passe au problème que soulève Aristote au sujet du monde : dans la mesure où la différence entre forme et composé s'applique aussi aux formes qui comptent un seul individu ; dans la mesure où, *même s'il est unique*, en tant qu'il est un composé individuel, sensible et matériel, le monde possède une forme au moins *séparable par la pensée* (χωρίζεσθαι τῆ ἐπινοίᾳ πεφυκόζ) ; enfin, dans la mesure où une telle forme du monde existe, elle pourrait s'appliquer à d'autres individus – tout comme, pour la même raison, il pourrait exister plusieurs cercles, même si on n'en admet qu'un par hypothèse, comme Aristote le fait pour les besoins de la démonstration³⁶. Ces trois conditions rendent légitime de postuler la pluralité des mondes.

34. La seule occurrence de l'expression au datif chez Proclus (*in Prm.* II, 753, 8-25 C. = 753, 6-18 S. = 753, 7-22 L.-S.) est claire sur ce point : il examine « si les signifiés différent seulement *par notre pensée* ou *selon la nature même des choses* ». Voir notamment Damascius, *in Prm.* II, 81, 20-82, 5 Ruelle (= II, 25, 3-24 Combès-Westerink) et II, 242, 9-14 R. (= III, 192, 1-7 C.-W.) ; s'agissant de Simplicius, voir plus loin, *in Cael.* 567, 13-17 (sur la possibilité de penser séparément les attributs du corps naturel : la lourdeur, la chaleur, la cavité, etc.) ou 598, 27-29 (sur la séparation conceptuelle de la matière et de la forme) ; ou encore *in Cat.* 53, 27-28 (sur la question de savoir si les universels existent réellement ou si leur être relève de la seule pensée). Déjà Plotin, II, 9 [33], 1, 40 et 52-53 Henry-Schwyzler ; VI, 2 [43], 7, 19 ; VI, 6 [34], 9, 14 et 10, 47 ; Porphyre, *in Cat.* 103, 13 et 112, 17 Bodéüs.

35. Le terme, rare, est un *hapax* chez Simplicius. La seule autre occurrence se trouve chez Damascius, *Pr.* I, 104, 8-13 R. (= 29, 16-20 C.-W.). Combès ajoute d'ailleurs que c'est un « mot formé par Damascius, semble-t-il » (1989, p. 29, n. 1).

36. *In Cael.* 275, 8-15. Voir *Cael.* I, 9, 278a7-10.





Simplicius revient alors sur la notion de *communauté*, qu'il nomme cette fois « *communauté de la forme une* » (ἡ τοῦ ἑνὸς εἴδους κοινότης)³⁷. Mais de quelle communauté parle-t-il ? En effet, les néoplatoniciens distinguent trois modes du commun (κοινόν) : 1) « celui qui transcende les individus et qui, en vertu de sa nature unique, est la cause de leur communauté », 2) « celui que les différentes espèces reçoivent de leur cause commune et qui réside en elles », enfin 3) « celui qui est établi dans nos concepts par abstraction, qui est postérieur et qui surtout admet le concept de commun et d'indifférent »³⁸. Le maître de Simplicius, Ammonius, dit le premier « avant les multiples » (πρὸ τῶν πολλῶν), le deuxième « dans les multiples » (ἐν τοῖς πολλοῖς) et le dernier « après les multiples et postérieur » (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς ἢ μετὰ τοὺς πολλοὺς καὶ ὑστερογενές)³⁹. Dans notre passage, Simplicius situe le problème au niveau de la troisième forme de commun, puisqu'il estime que, si plusieurs individus présentent un caractère commun, c'est parce que la même forme en résulte (ἐπί). La forme désigne ainsi ce qui marque chez les individus la *communauté*, c'est-à-dire *le partage d'un même caractère par une multiplicité d'individus*.

Parler de *communauté*, c'est éviter le vocabulaire de la participation et décrire les formes en partant de ce qui est évident pour nous – leurs effets dans les individus. Cela permet de rester au niveau des formes dans la matière, caractéristiques de la théorie aristotélicienne. Or cette façon de poser la communauté formelle soulève une difficulté, s'agissant de réalités singulières auxquelles on a reconnu une forme *séparable par la pensée* (le monde, le phénix). Leur forme est ce caractère commun en droit, susceptible d'être partagé par d'autres et distinct de ce qui leur appartient en propre en tant que composés. S'il y a bien une communauté formelle, même potentielle, comment exclure *a priori* l'existence d'autres individus ?

Pour résumer la lecture de Simplicius, qui reste fidèle au texte d'Aristote mais en le traduisant dans une conceptualité platonicienne, si la forme est séparable du composé et si elle l'est même dans le cas de réalités singulières, si elle possède la communauté comme propriété principale, alors, s'il existe une forme du monde, il existe nécessairement plusieurs mondes à côté de celui-ci, au moins en puissance. Pour lever la difficulté, la stratégie de Simpli-

37. *In Cael.* 275, 15-21.

38. Simplicius, *in Cat.* 82, 35-83, 16 Kalbfleisch (je cite les définitions sans les exemples dont Simplicius se sert pour les illustrer) : τὸ μὲν ἐξηρημένον τῶν καθ' ἕκαστα καὶ αἴτιον τῆς ἐν αὐτοῖς κοινότητος κατὰ τὴν μίαν ἑαυτοῦ φύσιν [...]. ἔστι κοινὸν τὸ ἀπὸ τοῦ κοινοῦ αἰτίου τοῖς διαφόροις εἴδεσιν ἐνδιδόμενον καὶ ἐνυπάρχον αὐτοῖς. τὸ ἐν ταῖς ἡμετέραις ἐννοίαις ἐξ ἀφαιρέσεως ὑφιστάμενον, ὑστερογενές δὲν καὶ τὴν τοῦ κοινοῦ μάλιστα καὶ ἀδιαφόρου ἔννοιαν ἐπιδεχόμενον. Cf. Proclus, *in Eucl.* I, 50, 16-51, 9 Friedlein ; Ammonius, *in Isag.* 42, 10-21 Busse ; Philopon, *in An. Post.* 435, 28-30 Wallies. Sur la thèse néoplatonicienne des trois états de l'universel, Sorabji 2005, p. 132-134, et de Libera 2014, p. 128-131.

39. Ammonius, *in Isag.* 41, 17-20.





cius ne va consister ni à lui apporter une réponse platonicienne ni même à dissiper la difficulté aristotélicienne. Bien au contraire, il va renvoyer Platon et Aristote dos à dos, en montrant qu'ils se heurtent au même problème, afin de proposer une solution qui convienne à tous les deux et restaure l'harmonie qui, à ses yeux, les lie intimement.

3.2 Première objection d'Alexandre : les formes d'individus (in *Cael.* 275, 21-276, 14)

Le lemme suivant mêle implicitement Platon au débat⁴⁰. Pour sa part, Simplicius rend la chose explicite : il identifie le *καθάπερ φασί τινες* du *De Caelo* au groupe formé par les Pythagoriciens, Socrate et Platon, qui affirment non seulement l'existence des idées, mais soutiennent qu'elles existent de manière séparée. Aussi, après avoir convoqué la *communauté de forme* (ἡ τοῦ ἐνὸς εἶδους κοινότης) pour déployer la théorie aristotélicienne, il mobilise à présent les *idées* (ἰδεῶν) pour soutenir que, si Aristote invoque ces deux notions (absentes du *De caelo*, insistons-y), c'est pour renforcer l'aporie et, implicitement, proposer une solution plus forte⁴¹. Aristote procéderait ainsi *par division* et mettrait sa propre théorie en regard de celle des *τινες*, dans le but de montrer que toute théorie des formes se heurte à la même difficulté. Suivant cette lecture, il importe peu de penser le *trait commun* (τὸ κοινόν) comme séparé (transcendant et antérieur aux individus) ou non, car dans tous les cas c'est une seule et même forme qui se retrouve dans les individus, *matériels et formellement semblables* (ἐνύλοις καὶ ὁμοειδέσιν). Simplicius met Platon et Aristote dans le même panier, le problème étant aussi aristotélicien que platonicien.

Si en définitive la nature des formes ne change rien quant à la multiplicité de leurs images, comment soutenir l'unicité du monde et son renvoi à une forme ? Pour élaborer sa solution, Simplicius va répondre aux critiques formulées par Alexandre d'Aphrodise. La première cible la relation de l'εἶδος aux individus. Ce que Simplicius a appelé communauté de la forme, Alexandre l'exprime en termes de γένος et d'εἶδος : « Pris séparément de sa matière, le monde est un genre ou une espèce. Or les genres et les espèces se prédiquent toujours (κατηγορεῖται) de plusieurs individus⁴². » Autrement dit, tout genre et toute espèce impliquent nécessairement une pluralité d'individus. Simplicius poursuit aussitôt :

On pourrait peut-être répondre à cela : Eh quoi ? La forme de Socrate, *en vertu de quoi Socrate possède son essence* (καθ' ὃ τὸ εἶναι Σωκράτει ὑπάρχει), lorsqu'elle est conçue séparément de la matière, est-elle un genre ou une espèce ? Ou alors il n'y a pas de forme de Socrate qui soit *séparée par la pensée*

40. Aristote, *Cael.* I, 9, 278a16-23.

41. Simplicius, in *Cael.* 276, 7-8.

42. In *Cael.* 275, 33-35.



(τῆ ἐπινοία), mais Socrate est le composé qui existe comme individu unique et qui ne subsiste pas de la même façon que l'homme ? Voilà pourquoi Aristote n'a pas mentionné le nom d'individus donnés, telle la sphère de Saturne ou le cercle du Zodiaque, mais il a dit *sphère* et *cercle*, qui s'appliquent autant à ceux en or, en bronze ou dans le ciel⁴³.

La réponse de Simplicius passe par le rejet des formes d'individus. Pour la comprendre, il faut convoquer la position qu'il développe plus longuement dans le Commentaire sur la *Physique*⁴⁴. En tant qu'individu, Socrate est composé d'une matière et d'une forme. Or, s'il existe un modèle de sa composante formelle inscrite dans la matière, il n'y en a pas de sa composante matérielle : la forme de Socrate, c'est celle de l'homme, qui est inscrite dans une matière déterminée qui le distingue des autres hommes. Dès lors, il est absurde de parler d'une forme ou d'une essence de Socrate. Il existe seulement une forme de l'homme, qui intervient dans le composé Socrate. Simplicius en veut pour preuve qu'Aristote n'a pas convoqué dans ce qui précède des individus, mais bien des termes génériques : derrière toutes les sphères ou tous les cercles particuliers, ce sont toujours les mêmes formes qui s'expriment. Dans ces conditions, la question de savoir si le monde possède une forme devient celle de savoir si, dans son unicité, il sera un individu d'un type particulier, doté d'une certaine forme singulière, ou bien un simple individu qui, à l'instar de Socrate, en est dépourvu. Telle est la question à laquelle le confronte la seconde objection d'Alexandre.

3.3 Deuxième objection d'Alexandre : l'infinité des mondes (in *Cael.* 276, 14-277, 19)

La seconde remarque concerne la cible de l'aporie formulée par Aristote : est-ce Platon ? C'est en tout cas la lecture qu'en donne Alexandre, tout comme certains platoniciens que Simplicius laisse anonymes et que les sources ne permettent pas d'identifier. Selon cette lecture, Aristote objecterait que, dans la mesure où un modèle produit toujours plusieurs images, à partir du moment où Platon pose un modèle du monde, il doit admettre la possibilité d'une multiplicité de mondes⁴⁵. Dans le *Timée*, nous l'avons vu, la réponse de Platon consiste à déduire l'unicité du monde de l'unicité de son modèle. Simplicius rappelle la solution, non sans prendre quelques précautions, puisqu'il écrit que Platon « estime avoir ainsi démontré » l'unicité du monde. Que la réserve soit la sienne ou celle des platoniciens anonymes dont il se ferait l'écho, elle indique qu'il devra fournir une autre preuve, notamment pour répondre à l'objection d'Alexandre, plus dommageable encore.

43. In *Cael.* 275, 35-276, 7.

44. Simplicius, in *Ph.* 293, 16-299, 12. Voir Gavray 2011, p. 152-154.

45. Simplicius, in *Cael.* 276, 10-14.

Ce dernier enfonce en effet le clou. Il reproche non seulement à Platon d'admettre une relation bijective entre l'unicité du modèle et l'unicité de son image, mais également de postuler que ce type particulier de relation s'applique seulement au monde⁴⁶. Or, selon lui, il faut choisir entre considérer le monde sur le même mode que les autres idées, en posant un modèle unique pour une infinité d'images, et considérer les idées sur le même mode que le monde, en postulant une image unique de chaque idée unique. Pour rester *logiquement* cohérent, Platon devrait admettre la seconde option, c'est-à-dire assumer l'hypothèse suivant laquelle *tous* les vivants sensibles sont *numériquement* uns, uniques, tout comme le sont les intelligibles dont ils sont les images. C'est à cette condition seulement que le produit issu du modèle qui englobe tous les vivants intelligibles, le monde, pourra lui-même être unique, dès lors qu'il sera constitué de l'ensemble des images uniques de tous les modèles intelligibles uniques : à chaque modèle correspondra *une seule image*, et l'image du modèle global sera aussi unique. Or, pour être *empiriquement* cohérent, il faut convenir que, s'il est nécessaire que les idées, les modèles, soient *uniques* (pour des raisons ontologiques et épistémologiques évidentes : il s'agit d'éviter un foisonnement qui rendrait le réel infini et la connaissance impossible), rien ne le justifie en ce qui concerne les images. Platon doit donc finalement admettre la première option. Mais dans ce cas, à partir du moment où à chaque vivant intelligible peut correspondre une infinité de vivants sensibles, le produit issu du modèle qui englobe les vivants intelligibles n'englobera pas nécessairement *tous* les sensibles. Dans leur infinité, les sensibles pourraient dépasser les capacités englobantes du monde. Par conséquent, la thèse de Platon (il existe un modèle du monde) implique de renoncer à l'unité *numérique* du monde et de lui reconnaître seulement une unité *spécifique*, car seule une multiplicité (sinon une infinité) de mondes sensibles pourra accueillir l'infinité potentielle des images sensibles. À en croire Alexandre, Platon paraît avoir prouvé le contraire de ce qu'il entendait démontrer.

La réponse de Simplicius consiste à rejeter la nécessité de l'association de plusieurs images à un même modèle, en introduisant le cas de réalités singulières, qui possèdent pourtant une forme : le soleil et la lune, comme la plupart des vivants célestes, sont à la fois *sensibles* et *uniques*. Leur existence atteste donc de la possibilité qu'un modèle produise une seule image. La solution cependant ne fait que déplacer le problème : existe-t-il vraiment une forme pour ces réalités singulières ? On le sait, Aristote répondait par la négative – ce qui complique la tâche de Simplicius : en *Métaphysique Z* 15, il rabattait la question des réalités éternelles (le soleil et la lune) sur celle des individus en général, leur refusant du même coup de posséder une forme

46. Simplicius cite l'objection *in extenso* en *in Cael.* 276, 16-29.

et une définition⁴⁷. Comment Simplicius parvient-il à la fois à contourner ce rejet d'Aristote et à réfuter l'interprétation selon laquelle celui-ci prendrait Platon pour cible ? Il va recourir à une différence entre des types de formes, auxquels correspondent des types de réalités singulières eux-mêmes différents.

Pour saisir sa perspective, passons par le Commentaire sur les Catégories, qui revient sur le cas des espèces et formes monadiques – celles qui contiennent un seul individu. Envisageant non seulement la situation des corps éternels (le soleil et la lune), mais aussi des corps non éternels (le phénix), Simplicius se demande en quoi il s'agit d'εἶδη, si l'εἶδος s'applique nécessairement à des réalités numériquement (τῶ ἀριθμῶ) différentes – des individus. Voici sa réponse :

Cette espèce, même si les individus n'existent pas simultanément, mais de manière successive, est prédiquée d'une pluralité de phénix. D'autre part, dans le domaine des réalités éternelles, si l'espèce n'est pas affirmée d'une pluralité, cette espèce n'est pas l'objet de notre enquête, qui porte sur l'espèce incoordonnée que l'on peut observer dans la pluralité (τὸ ἀκατάτακτον καὶ ἐν πολλοῖς θεωρούμενον), mais ce n'est que l'espèce singulière qui est coordonnée dans la matière (τὸ ἐν ὕλῃ κατατεταγμένον μοναδικόν). Car celle-là, même si une pluralité d'individus possèdent ses caractères spécifiques, elle appartient à tous. Il semble que l'espèce singulière soit intermédiaire entre les individus et les espèces au sens propre : par sa singularité elle est supérieure aux individus, mais du fait qu'elle est venue dans la matière, elle est inférieure aux espèces au sens propre⁴⁸.

Simplicius distingue deux sortes d'espèce singulière. La première, il la reprend manifestement à Porphyre⁴⁹. Elle contient les espèces comportant en droit plusieurs individus dont l'existence n'est pas simultanée mais successive, au sens où le phénix renaît périodiquement de ses cendres : il est une

47. Aristote, *Metaph.* Z, 15, 1040a27-b4 Ross.

48. Simplicius, *in Cat.* 55, 33-56, 6, tr. Hoffmann.

49. L'exemple du phénix se trouve dans le Commentaire de Porphyre sur les *Catégories* par questions et réponses. Même si c'est davantage le grand Commentaire de Porphyre, à Gédalios, que Simplicius prenait comme source et modèle, leurs solutions sont déjà très proches. Porphyre, *in Cat.* 82, 33-37, tr. Bodéüs : « — L'espèce aussi, as-tu dit, se prédique de plusieurs choses dénombrables. Est-ce que c'est le cas de chacune ? — Non, du tout ! Mais cela correspond à l'énorme majorité des cas. Le phénix en effet, l'espèce d'oiseau qu'on connaît, n'est pas, dit-on, une espèce qui comprend plusieurs individus dénombrables, du moins dans l'hypothèse où il n'y a qu'un phénix toujours renaissant ; et s'il se dit de plusieurs individus, on n'entend pas plusieurs en nombre, mais en raison de la succession. » Comme ce texte ne mentionne pas les impérissables, comme nous avons perdu le grand Commentaire de Porphyre et comme nous n'avons pas de parallèle dans les autres Commentaires sur les *Catégories*, il me paraît délicat de faire remonter à Porphyre la paternité de la solution avancée sur ce point par Simplicius. Avec prudence, je suis donc Luna 2001, p. 468-470, pour identifier la spécificité de l'explication de Simplicius, sans pour autant nier, évidemment, son inspiration conceptuelle chez Porphyre.



réalité singulière qui comporte en lui la totalité de son espèce⁵⁰. La seconde, qui apparaît seulement dans le commentaire de Simplicius, inclut les espèces des êtres éternels et impérissables, auquel il attribue un εἶδος singulier, coordonné et dans la matière⁵¹. Autrement dit, la forme des êtres impérissables uniques (le soleil ou la lune) dont il est question n'est pas la forme incoordonnée, mais seulement la forme inscrite dans la matière, singulière, qui possède en quelque sorte une nature intermédiaire – espèce qui, souligne Simplicius, ne fait pas partie de l'étude des *Catégories*. En d'autres termes, elle relève plus justement de la physique.

Sur ce point, Simplicius ne reprend ni la solution de Porphyre qui, nous l'avons vu, distinguait seulement entre les formes d'objets périssables et impérissables, mais sans en fournir le critère ; ni celle de Jamblique, qui distinguait entre des formes liées à la limite et d'autres à l'illimité ; ni même celle de Proclus, qui distinguait trois catégories de formes, faisant des formes des êtres éternels et singuliers des intelligibles de rang intermédiaire entre le modèle du monde (le vivant total) et les formes des autres vivants. Selon Simplicius, ces formes singulières possèdent un rang intermédiaire entre les formes au sens propre (ou espèces) et les individus. Ce faisant, il pose une solution qui maintient l'accord avec Aristote en *Métaphysique Z*, tout en refusant de poser ici des formes *réellement* séparées pour certaines réalités. Il circonscrit surtout sa réponse au champ de la logique, laissant à la physique d'étudier la forme incoordonnée.

Revenons au Commentaire sur le *De Caelo*. Pour prouver, contre Alexandre, que la singularité des formes dans la matière n'implique pas leur foisonnement infini, Simplicius rabat la situation des vivants périssables sur celle des vivants impérissables. Il entend montrer que la singularité n'est pas l'exception, mais bien la règle, au sens où toutes les formes des vivants, impérissables comme périssables, sont uniques⁵². L'unicité en question, toutefois, est celle de la forme dans la matière : qu'il s'agisse des impérissables (le soleil et la lune) ou des périssables (l'homme et le cheval), leur forme dans la matière est unique, au sens où elle renvoie à un modèle unique et commun à toutes leurs manifestations. Chacune de ces formes est l'image d'un même *prototype* (πρωτότυπον). En ce sens, l'homme est un, au sens où sa forme dans la matière renvoie à un seul et même modèle, qui existe toujours et se retrouve

50. Simplicius, *in Cat.* 371, 11-14. Simplicius utilise l'argument du phénix pour répondre à une question de Plotin, qui se demande s'il vaut la peine de constituer une espèce ou un genre pour une catégorie aussi peu étendue que ἔχειν (en VI, 1 [42], 23-24, cité par Simplicius en *in Cat.* 371, 10-11).

51. Simplicius se fait l'écho ici de la distinction porphyrienne entre coordonné et incoordonné qu'il a présentée un peu plus haut, en *in Cat.* 53, 6-9. Sur le rôle central de cette thèse chez Porphyre, Hadot 1999. Le recours à cette distinction n'implique pas toutefois que la solution de Simplicius provienne intégralement de Porphyre.

52. Simplicius, *in Cael.* 276, 29-277, 19.



dans chaque individu. Ainsi, l'argument de Simplicius consiste à souligner que ce qui est unique dans la lune ou le soleil, ce n'est pas l'individu lune ou soleil, mais bien la forme dans la matière qui, dans leur cas, est exprimée par un seul et même individu. En ce sens, ces images que sont ces formes sont bien à la fois uniques et éternelles (ce dont Aristote convient), mais d'une autre manière que les prototypes, les formes transcendantes dont elles sont les images imprimées dans la matière, puisque leur éternité peut être purement spécifique (dans le cas de l'homme ou du cheval) ou aussi individuelle (dans le cas du soleil ou de la lune). La solution rejoint celle du Commentaire sur les *Catégories*, mais va un peu plus loin : la forme en question est la forme dans la matière, qui est toujours unique, sans pour autant être la forme d'un individu, et qui assure le lien entre l'individu et le modèle.

Cette analyse montre la continuité avec le lemme précédent et, du même coup, prouve que la remarque d'Aristote ne visait pas Platon (ou, du moins, ne constituait pas une difficulté pour la thèse platonicienne). Simplicius fait en effet écho à la notion de communauté de la forme : tout être périssable possède à la fois un *caractère commun* (τὸ κοινόν) qui lui vient du modèle, à savoir la forme dans la matière (le fait d'être homme), et un *caractère propre* (τὸ ἴδιον), qu'il tient d'une disposition à chaque fois différente, individuelle en même temps que productrice d'individualité. Dans ces termes, la cause de l'individualité des périssables est à chercher dans leur disposition, pas dans leur modèle. En revanche, la cause de leur unité vient directement du modèle, de la même façon que pour les êtres impérissables :

De sorte que chacun des êtres éternels, comme chacun des engendrés et périssables, comme il est numériquement un (ἐν ἀριθμῷ), s'assimile au modèle proche (τὸ προσεχὲς παράδειγμα) qui est numériquement un (ἐν ἀριθμῷ). Et c'est à bon droit que Platon a démontré que le monde était un, à partir du fait que le modèle du monde, à savoir le vivant intelligible total, était un⁵³.

Par son raisonnement, Simplicius a éliminé la différence entre périssables et impérissables sur le plan de l'unité : dans tous les cas, l'individu, qu'il soit singulier ou non, tire son unité de son modèle, qui est lui-même un. De cette façon, Simplicius peut lever l'objection d'Alexandre : le monde tient son unité de son modèle, car c'est le cas de tous les êtres, sans que cela n'entraîne un foisonnement indéterminé. De cette façon, il propose une lecture de l'argument qui s'accorde aussi bien avec la thèse platonicienne qu'avec la thèse aristotélicienne.

Qu'en est-il du monde à présent ? Simplicius s'étend peu sur la nature de son modèle au fil des déductions relatives aux formes qui traversent le raisonnement. Deux éléments de ce passage conclusif paraissent cependant pertinents pour répondre à cette question. Premièrement, il parle d'un

53. *In Cael.* 277, 16-19.

modèle prochain, c'est-à-dire la forme la plus proche des individus derniers qui peuplent le monde. Ce modèle prochain désigne ce à quoi la forme dans la matière ressemble et dont elle est une image, la forme dans la matière ne pouvant pas elle-même être ce modèle auquel elle devrait elle-même s'assimiler. Deuxièmement, Simplicius rappelle que, dans le cas du monde, ce modèle prochain est le vivant total et intelligible. Il garde bien l'idée d'un *modèle intelligible* du monde. Quant à savoir si ce modèle est une forme comme les autres ou s'il possède un statut à part, Simplicius ne s'arrête pas à cette question, probablement inutile pour son lecteur.

Un dernier point : tant dans le Commentaire sur les *Catégories* que dans celui sur le *De Caelo*, Simplicius concentre son raisonnement sur la forme dans la matière et évite du même coup de s'interroger sur la possession par les vivants impérissables d'une forme transcendante. Or, dans la mesure où il présente la forme dans la matière comme un intermédiaire entre l'individu et le modèle, et dans la mesure où il pose une distinction au sein des vivants *intelligibles* entre ceux qui sont pluriels et ceux qui sont singuliers, selon que leurs images sont multiples ou uniques, il admet implicitement des formes intelligibles de la lune et du soleil (276, 29-34). En revanche, il n'explique pas la raison de leur singularité.

3.4 Encore quelques objections d'Alexandre : l'unicité du ciel (in *Cael.* 277, 20-278, 6)

Ce manque conduit Simplicius à ajouter cinq arguments en faveur de l'unicité du monde. Tous sont purement *logiques* et ne requièrent pas l'architectonique néoplatonicienne. Contrairement à ses prédécesseurs, Simplicius n'invoque pas de hiérarchie des formes, mais il prend appui sur les implications et conséquences de la perfection du monde.

Les trois premiers arguments répondent à des apories supplémentaires relevées par Alexandre, auxquelles lui-même n'a pas apporté de réponse. Simplicius fournit donc les solutions à des difficultés qui visent autant Platon qu'Aristote.

- 1) Que ce soit un démiurge ou la nature qui produise le monde, rien n'empêche qu'il en fasse plusieurs. Simplicius répond que soit ces derniers seront semblables en tout point et, dans ce cas, leur multiplicité sera inutile ; soit ils seront dissemblables et alors un seul sera plus parfait. Dans les deux cas, une multiplicité de mondes s'avère une hypothèse inutile⁵⁴.
- 2) Si la forme parfait les êtres imparfaits, il en va *a fortiori* ainsi pour l'être le meilleur et le plus parfait. Toutefois, répond Simplicius, plusieurs réalités ne peuvent être parfaites, car il restera autre chose à côté d'elles. Par conséquent, il ne peut exister qu'un seul monde⁵⁵.

54. In *Cael.* 277, 20-28.

55. In *Cael.* 277, 28-32.



- 3) S'il est préférable pour les réalités les meilleures d'être multiples, le monde doit l'être, vu qu'il est ce qu'il y a de meilleur. Simplicius note en réponse qu'il est impossible pour plusieurs choses d'être la meilleure – à moins de former une unité⁵⁶.

Quant aux deux derniers arguments, Simplicius les utilise en complément à la démonstration aristotélicienne de l'unicité du monde. Il s'agit de deux arguments exégétiques, qu'il tire de sa lecture du *Timée* et dont il se sert pour souligner l'accord entre Platon et Aristote. Le premier, souligne-t-il, provient de la notion de modèle. Il vaut la peine de le citer *in extenso* :

Si en effet [le monde] était un parmi d'autres, il ne serait pas absolument parfait (*παντέλειος*) au milieu des sensibles, à l'instar du modèle au milieu des intelligibles, et le modèle du monde ne serait pas unique, étant donné que, comme j'ai essayé de le montrer il y a peu, il y a toujours *une* image pour *un* modèle, auquel elle ressemble immédiatement et éminemment⁵⁷.

À nouveau, la preuve de l'unicité du monde découle de sa perfection : le monde doit être aussi parfait et englobant que l'est son modèle. Il apparaît surtout nécessaire qu'il existe une image du monde absolument parfaite, au sens où elle ressemble au plus haut point à son modèle. Sur ce point, Simplicius semble faire écho au premier sens de *μυογενές* identifié par Proclus : est *μυογενές* la monade de la série, le prototype, l'exemplaire qui est le plus proche du modèle et qui, pour cette raison, est unique. Il n'adopte pas pour autant la solution de Proclus, qui liait l'unicité du monde au sens 3 de *μυογενές* et qui le déclarait unique parce que son modèle n'était apparié à aucune autre forme. Au contraire, nous pouvons déduire que, pour Simplicius, si le monde est unique, c'est moins en raison du statut particulier de son modèle que de son statut de première image du modèle. De ce point de vue, il occupe un rang intermédiaire entre les autres sensibles et les modèles car, en tant que première image du modèle total, il est plus parfait que n'importe quel autre sensible. Voilà pourquoi il est unique et englobant.

Ce point n'est pas sans incidence sur le statut de sa forme. À l'instar du phénix, dont Simplicius disait dans le Commentaire sur les *Catégories* qu'il exprimait la totalité de sa forme, le monde exprime totalement sa forme dans la matière, au sens où il l'épuise. Il est en quelque sorte la réalisation parfaite de sa forme dans la matière, qui reproduit son modèle (le vivant total) de la plus parfaite des façons et qui, pour cette raison, ne peut exister en plusieurs exemplaires. Par conséquent, c'est la définition même du monde, incluant la perfection et l'exhaustivité, qui rend impossible sa pluralité. Quant à savoir s'il possède un modèle (intelligible), la réponse ne fait plus aucun doute : c'est le vivant total, tandis que sa forme matérielle est la plus parfaite qu'il soit possible d'observer. Voilà pour la forme du monde : le monde possède

56. *In Cael.* 277, 32-278, 2.

57. *In Cael.* 286, 32-287, 2. Simplicius commente *Ti.* 31b1-3, qu'il a cité juste avant (cf. *supra*).



une forme dans la matière qui justifie son unicité en tant que toute première (et seule possible) image du modèle, en même temps qu'il se conforme à un modèle intelligible qui est le plus parfait et englobant qui soit.

Quant au tout dernier argument de Simplicius, il souligne la parfaite harmonie entre Aristote et son maître, qui s'étend jusqu'à leur terminologie. Citations du *Timée* à l'appui, il montre que, pour Platon comme pour Aristote, l'unicité du monde découle du fait qu'il est constitué de la totalité des corps naturels⁵⁸. Par conséquent, il ne peut en exister d'autres. Ce dernier argument rend claire la perspective dans laquelle s'inscrit notre commentateur : trouver sur ce point une *vox media* ou, plutôt, une *vox communis* entre Aristote et Platon.

4. Commentateur d'Aristote vs commentateurs de Platon

En conclusion, nous pouvons dire que c'est parce qu'il aborde le problème lors du commentaire au texte d'Aristote que Simplicius navigue en permanence entre deux rives qu'il tente de rapprocher. Du moins est-ce en cela avant tout qu'il se démarque de ses prédécesseurs. Tandis que ceux-ci s'emploient à expliquer le *Timée*, il doit pour sa part composer avec le vocabulaire aristotélicien et, par là, avec les nuances et divergences que celui-ci introduit par rapport à la lettre du texte platonicien. Pour autant, les ajouts du *De Caelo* ne suffisent pas à justifier toutes les modifications que Simplicius introduit pour interpréter la doctrine des formes. Il faut évidemment tenir compte de son objectif de révéler l'harmonie qui règne entre Platon et Aristote. Voilà pourquoi il en vient à proposer une solution au problème de la forme du monde qui n'implique pas de postuler une distinction – *ad hoc* – entre différentes formes intelligibles. Au contraire, en partant du texte d'Aristote, il convoque une théorie qui évite autant de passer par une hiérarchie des formes que par l'existence de formes d'individus : s'il existe une forme du monde, celui-ci doit nécessairement en être la première (et unique) image.

De même, pour expliquer l'existence de réalités singulières, Simplicius peut se contenter d'en rester au niveau des formes dans la matière, sans devoir introduire une distinction entre des formes intelligibles, comme l'ont fait ses prédécesseurs. On peut d'ailleurs imaginer que, selon lui, s'il existe une différence entre ces formes et si elle ne résulte pas d'un problème de statut, elle résulte plutôt d'une différence de disposition, qui définit la particularité de chaque individu et fait que certains seront uniques, d'autres non. Dans ce cas, le problème de l'unicité de ces réalités singulières viendrait de la matière, et plus de la forme.

58. *In Cael.* 287, 2-16. Simplicius cite cette fois *Ti.* 32c5-33a3 (cf. *supra*).

BIBLIOGRAPHIE

- ADAMSON, P. 2013 : « One of a Kind: Plotinus and Porphyry on Unique Instantiation », dans R. Chiaradonna et G. Galluzzo (éd.), *Universals in Ancient Philosophy*, Pisa, 2013 (Seminari e convegni, 33), p. 329-351.
- BALTES, M. & M-L. LAKMANN 2005 : « Idea (dottrina delle idee) », dans F. Fronterotta et W. Leszl (éd.), *Eidos – Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin, 2005 (International Plato Studies, 21), p. 1-23.
- BODÉÛS, R. 2008 (éd.) : *Porphyre. Commentaire aux Catégories d'Aristotele*, édition critique, traduction française, introduction et notes par R.B., Paris, 2008 (Bibliothèque des textes philosophiques).
- BROADIE, S. 2012 : *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge, 2012.
- CORNFORD, F. M. 1937 : *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, London, 1937.
- COMBÈS, J. et L. G. WESTERINK 1989 (éd.) : *Damascius, Traité des premiers principes, volume II : de la triade et de l'unifié*, texte établi par L. G. W. et traduit par J. C., Paris, 1989 (Collection des Universités de France).
- DELCOMMINETTE, S. 2020 : « “Tout est dans tout, mais chacun sous son propre mode” : à propos de la proposition 103 des *Éléments de théologie* de Proclus », dans Q. Landenne (éd.), *Philosopher en points de vue. Histoire des perspectivismes philosophiques*, Bruxelles, 2020, p. 35-64.
- D'HOINE, P. 2004 : « Four Problems Concerning the Theory of Ideas: Proclus, Syrianus and the Ancient Commentaries on the *Parmenides* », dans G. Van Riel et C. Macé (éd.), *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*, Leuven, 2004 (Ancient and Medieval Philosophy, 139), p. 9-29.
- D'HOINE, P. 2006 : « Proclus and Syrianus on Ideas of Artefacts. A Test Case for Neoplatonic Hermeneutics », dans M. Perkams et R. M. Piccione (éd.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik. Akten der Konferenz in Jena am 18.20. September 2003*, Leiden – Boston, 2006 (*Philosophia antiqua*, 98), p. 279-302.
- D'HOINE, P. 2009 : « Le Commentaire de Proclus sur le *Parménide* comme source du ‘*Péri tôn Ideôn logos*’ de Syrianus ? », dans A. Longo (éd.), *Syrianus et la métaphysique de l'Antiquité tardive*. Actes du colloque international, Université de Genève, 29 septembre–1er octobre 2006, Napoli, 2009 (*Elenchos*, 51), p. 311-342.
- D'HOINE, P. 2010 : « “Ceux qui acceptent des Idées de toutes choses”. Sur l'interprétation du *Parménide* 130b3-e4 dans l'Antiquité tardive », *Philosophie antique*, 10 (2010), p. 227-254.
DOI : 10.4000/philosant.2328
- D'HOINE, P. 2011a : « Les Arguments de Proclus contre l'existence d'Idées des maux », *Les Études platoniciennes*, 8 (2011), p. 75-103.
DOI : 10.4000/etudesplatoniciennes.461
- D'HOINE, P. 2011b : « Forms of *Symbebèkota* in the Neoplatonic Commentaries on Plato and Aristotle », dans T. Bénatouïl, E. Maffi et F. Trabattoni (éd.), *Plato, Aristotle, or Both? Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildesheim, 2011 (Europaea Memoria, I, 85), p. 161-187.
- FRONTEROTTA, F. 2011 : « De quoi il n'y a certainement pas de formes ? Une question platonicienne et ses réponses chez Alcinoos et Plotin », *Les Études platoniciennes*, 8 (2011), p. 43-52.



- DOI : 10.4000/etudesplatoniciennes.453
- GAVRAY, M.-A. 2011 : « Confronter les Idées. Un exemple de conciliation litigieuse chez Simplicius », *Les Études platoniciennes*, 8 (2011), p. 145-160.
DOI : 10.4000/etudesplatoniciennes.466
- GAVRAY, M.-A. 2020 : « “Il n’est pas bon que plusieurs gouvernent”. Théologie aristotélicienne et philosophie première dans l’École d’Ammonius », dans F. Baghdassarian, I. Papachristou et S. Toulouse (éd.), *Relectures néoplatoniciennes de la théologie d’Aristote*, Baden Baden, 2020 (International Aristotles Studies, 9), p. 123-149.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. 1982 : « Le programme d’enseignement dans les Écoles néoplatoniciennes », dans L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et D. O’Brien (éd.), *Porphyre. La vie de Plotin, t. I : travaux préliminaires et index grec complet*, Paris, p. 277-280.
- HADOT, I. 1990 = HADOT & al. 1990.
- HADOT, I., P. HOFFMANN et P. HADOT 1990 (éd.) : *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Fascicule I. Introduction, première partie (p. 1-9, 3 Kalbfleisch)*, traduction de P. Hoffmann (avec la collaboration de I. Hadot et P. Hadot), Commentaire et notes à la traduction de I. Hadot, Leiden – New York – København – Köln, 1990 (Philosophia antiqua, 50).
- HADOT, P. 1999 : « La Métaphysique de Porphyre », dans *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris, 1999 (L’Âne d’or), p. 317-353 (publication originale : *Porphyre*, Vandœuvres – Genève, 1966 [Entretiens sur l’Antiquité classique, 12], p. 127-163).
- HOFFMANN, P., I. HADOT, P. HADOT et C. LUNA 2001 : *Simplicius. Commentaire sur les Catégories d’Aristote. Chapitres 2-4*, traduction par P. Hoffmann avec la collaboration de I. Hadot et P. Hadot, commentaire par C. Luna, Paris, 2001 (Anagôgè).
- HOFFMANN, P. 2019 : « L’Herméneutique de Proclus et la constitution d’un système théologique dans la *Théologie platonicienne* », *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, Paris, 2019, p. 961-1005.
- LERNAULD, A. 2001 : *Physique et Théologie. Lecture du Timée de Platon par Proclus*, Villeneuve-d’Ascq, 2001 (Problématiques philosophiques).
- LERNAULD, A. 2019 (trad.) : *Simplicius. Commentaire sur la Physique d’Aristote, livre II, ch. 1-3*, Introduction, traduction, notes et bibliographie par A. L., Lille, 2019 (Cahiers de philologie).
- DE LIBERA, A. 2014 : *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, édition augmentée d’une postface, Paris, 2014² (1996).
- LUNA, C. 2001 = voir HOFFMANN & al. 2001.
- LUNA, C. et A.-P. SEGONDS 2011 (éd.) : *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon, tome III, 2^{me} partie, livre III*, texte établi et traduit par C. L. et A.-P. S., Paris, 2011 (Collection des Universités de France).
- MICHALEWSKI, A. 2014 : *La puissance de l’intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l’héritage médioplatonicien*, Leuven, 2014 (Ancient and Medieval Philosophy, I, 51).
- MOHR, R. D. 2005 : *Gods and Forms in Plato*, Las Vegas, 2005².
- MORAUX, P. 1965 (éd.) : *Aristote, Du Ciel*, texte établi et traduit par P.M., Paris, 1965 (Collection des Universités de France).



- OPSOMER, J. 2000 : « Proclus on Demiurgy and Procession in the *Timaeus* », dans M. R. Wright (éd.), *Reason and Necessity. Essays on Plato's Timaeus*, London, 2000, p. 113-143.
- RIVAUD, A. 1925 (éd.) : Platon, *Timée – Critias*, texte établi et traduit par A. R., Paris, 1925 (Collection des Universités de France).
- SORABJI, R. 2005 : *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD. A Sourcebook. Volume 3 : Logic and Metaphysics*, Ithaca (NY), 2005.
- TORNAU, C. 2009 : « Qu'est-ce qu'un individu ? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l'âme », *Les Études philosophiques*, 2009 (3), p. 333-360.
DOI : 10.3917/leph.093.0333

