

Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 12 (1966)

Artikel: La métaphysique de Porphyre
Autor: Hadot, Pierre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-660818>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

IV

PIERRE HADOT

La métaphysique de Porphyre

LA MÉTAPHYSIQUE DE PORPHYRE

« Métaphysique » est le nom donné par la tradition aristotélicienne à la théologie ou à l'ontologie d'Aristote ; c'est un terme qui suppose la division aristotélicienne des sciences (physique, mathématique, métaphysique). On peut donc se demander s'il est légitime de l'utiliser à propos d'un platonicien comme Porphyre. Mais en fait, depuis le premier siècle après Jésus-Christ, la tradition platonicienne avait fait une place à la métaphysique dans sa classification des parties de la philosophie. Cela apparaît surtout dans une division de la philosophie qui distingue trois étapes du progrès spirituel : l'éthique, la physique et — terme emprunté à la terminologie des mystères d'Eleusis — l'époptique ; cette dernière partie, la plus élevée, est assimilée à la théologie ou à la métaphysique d'Aristote. Par exemple, Plutarque nous dit, dans le *De Iside* ¹, que Platon et Aristote « appellent époptique cette partie de la philosophie dans laquelle ceux qui ont dépassé, grâce à la raison, ce qui n'est qu'objet d'opinion, mélangé et composé, s'élancent jusqu'à ce qui est premier, simple et sans matière et, ayant touché vraiment la pure vérité au sujet de cette réalité première, peuvent posséder, comme dans une initiation suprême, l'achèvement de la philosophie ». On trouve ici l'opposition entre physique et métaphysique. Chez Théon de Smyrne ², au sein d'une classification complexe, qui prétend correspondre aux degrés de l'initiation d'Eleusis, les trois degrés : éthique, physique, époptique apparaissent ; l'époptique a pour objet les véritablement étants et les idées. Clément d'Alexandrie ³ distingue très clairement entre l'éthique, la physique et la partie théologique, que Platon, nous dit-il, appelle époptie et

¹ *De Iside* 382 d; je suis le texte de W. Sieveking.

² *Expos. rer. math.*, p. 14 Hiller.

³ *Strom.* I 28, 176, 1-2.

Aristote métaphysique. Chez Origène ¹, l'éthique correspond à la purification initiale indispensable, la physique à la connaissance des choses sensibles qui nous révèle leur vanité, l'époptique à la contemplation des réalités divines et célestes. Nous remarquerons que chez Clément comme chez Origène, la dialectique ² ou logique ne constitue pas une partie spéciale de la philosophie, mais qu'elle est mélangée avec les trois autres. C'est cette division de la philosophie selon le progrès spirituel que nous retrouvons dans le plan systématique des *Ennéades* tel que Porphyre l'a conçu. La première *Ennéade* rassemble les traités qui ont un caractère éthique : ils sont destinés à procurer une purification initiale ³. La seconde et la troisième *Ennéades* correspondent à la partie physique de la philosophie ⁴. Les quatrième, cinquième et sixième *Ennéades* ont pour objet les choses divines : l'Ame, l'Intelligence et l'Un ; ⁵ elles correspondent à l'époptique. Cette classification est différente de celle de Plotin lui-même qui, dans son traité *Sur la dialectique*, considère la dialectique comme la partie suprême de la philosophie, sans préciser clairement l'ordre qu'il établit entre éthique et physique ⁶. Dans la division porphyrienne, comme chez Clément et Origène, la dialectique est mêlée aux trois parties de la philosophie. Porphyre est donc fidèle à cet ordre : éthique, physique, métaphysique (ou théologie ou époptique), qui était traditionnel dans tout un courant du moyen-platonisme. Nous retrouvons très probablement la doctrine porphyrienne concernant la division de la philosophie dans deux passages

¹ *In Cant. cant.*, p. 75, 6 Baehrens. Il faut lire *epopticen* et non *enopticen*.

² Chez Clément, *Strom.* I 28, 176,3-177,1, la dialectique est surtout mêlée à la métaphysique.

³ Porphyre, *Vit. Plot.* 24, 17.

⁴ *Ibid.* 24, 38 et 25, 9.

⁵ Pour Porphyre, les trois degrés du divin sont l'Un, l'Intelligence et l'Ame, *Hist. phil.*, fr. XVI, p. 14 Nauck.

⁶ *Enn.* I 3, 6, 1-7.

du commentaire de Calcidius sur le *Timée* : à la considération des choses physiques, propre au *Timée*, est opposée la contemplation (époptique) des choses intelligibles, qui correspond au *Parménide*¹. Il est possible que cette division des parties de la philosophie soit liée à une théorie concernant l'ordre de lecture des dialogues de Platon. Dans ses grandes lignes, l'ordre proposé par Jamblique² correspondra lui aussi à la suite : éthique, physique, théologie. On peut constater que, selon l'ordre systématique des *Ennéades*, le premier traité : *Qu'est-ce que le vivant et qu'est-ce que l'homme*, correspond au problème de la connaissance de soi que posait l'*Alcibiade*, premier dialogue dans la liste d'Albinus comme dans celle de Jamblique. Les derniers traités de la première *Ennéade* évoquent la problématique du *Phédon*. Les traités consacrés à la physique citent très souvent le *Timée*. Le *Parménide* joue un rôle très important dans plusieurs traités de la cinquième et de la sixième *Ennéades*. Grâce aux témoignages conjugués de Proclus³ et de Calcidius⁴, nous savons en tout cas que Porphyre plaçait la *République* avant le *Timée* et le *Timée* avant le *Parménide* comme des étapes successives dans la préparation de l'âme à la connaissance de la vérité.

On peut donc parler d'une métaphysique de Porphyre. Comme dans la tradition platonicienne d'un Plutarque, d'un Clément ou d'un Origène, la théologie est pour lui à la fois une métaphysique au sens aristotélicien et une époptique au sens platonicien. Elle est une ascension de la pensée qui s'élève d'abord du corporel à l'incorporel⁵, puis qui, au

¹ In *Tim.*, cap. 272 et 335. Cf. sur ces textes, J. H. WASZINK, *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius*, I, Leiden 1964, p. 29, n. 1, et *Timaeus a Calcidio translatus*, Leiden, 1962, praef. XCVIII-XCIX.

² Dans Pseudo-Olympiodore, *Proleg. Plat. phil.*, p. 219 Hermann.

³ In *Tim.* I, p. 202, 2 Diehl (= Sodano, *Porph. In Tim.*, p. 16).

⁴ Cf. n. 1.

⁵ Ce moment est, chez Porphyre, très important. Cf. les « Introductions (ἀφορμαί ou ἔφοδοί) aux Intelligibles ».

sein de l'incorporel, cherche à atteindre ce qui a le plus d'unité. Chez Porphyre, cette théologie ne se fonde pas seulement sur l'exégèse de Platon, mais aussi sur celle des *Oracles chaldaïques*, considérés comme une révélation divine.

Pour présenter la métaphysique de Porphyre, je me limiterai à l'étude du problème qui me paraît être le plus fondamental dans la pensée du disciple de Plotin. En essayant de reconstituer la solution que Porphyre apportait à ce problème, je m'efforcerai évidemment d'utiliser avant tout les textes, les fragments, les citations explicitement attribués à Porphyre lui-même. Mais j'utiliserai également deux autres documents. Ce sera, tout d'abord, le *Commentaire sur le Parménide*, dont les quatorze pages palimpsestes furent éditées par W. Kroll¹ à la fin du siècle dernier, et qui me semble, comme je l'ai montré récemment, être une œuvre de Porphyre². Ce seront, également, certains textes du théologien chrétien Marius Victorinus qui, par leur contenu et leur structure, supposent une source néoplatonicienne qui, elle aussi, selon la vraisemblance historique et les caractéristiques doctrinales, ne peut être que Porphyre³. Au cas où l'on n'accepterait pas ces deux hypothèses, il n'en resterait pas moins vrai que l'identité de doctrine, que nous constaterons plusieurs fois, entre le *Commentaire sur le Parménide* et Victorinus ne peut s'expliquer que par une source commune qui, ici encore, ne peut être que Porphyre. Dans son ouvrage *Porphyrios und*

¹ W. KROLL, *Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest* (Rheinisches Museum, 47, 1892), p. 599-627.

² P. HADOT, *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide* (REG, 74, 1961), p. 410-438. Je publierai prochainement une nouvelle édition de ce commentaire, accompagnée d'une traduction.

³ Sur ce sujet, cf. W. THEILER, *Gnomon*, 10, 1934, p. 495-496 et F. W. KOHNKE, *Plato's conception of οὐκ ὄντως οὐκ ὄν* (Phronesis, 2, 1957), p. 32-40. Victorinus sera cité selon les numéros des chapitres et des lignes de l'édition Henry-Hadot, *Sources chrétiennes*, n° 68-69, Paris, 1960.

*Augustin*¹, W. Theiler a formulé l'hypothèse de travail suivante : toute doctrine non-plotinienne (mais néoplatonicienne), qui se trouve à la fois chez Augustin et chez un néoplatonicien postérieur, dérive de Porphyre. Je pense que cette hypothèse peut être acceptée également en ce qui concerne Victorinus. Il faut notamment souligner que les coïncidences doctrinales entre Victorinus et le *Commentaire sur le Parménide* portent sur des points qui, loin d'être des lieux communs, sont absolument uniques dans l'histoire de la pensée antique et qui ne peuvent se comprendre, comme nous allons le montrer, que dans la problématique porphyrienne.

Le problème fondamental de la métaphysique de Porphyre consiste dans l'opposition entre « incoordonné » et « coordonné »².

Dans un fragment de l'*Histoire philosophique*³, Porphyre refuse fortement toute coordination et toute connumération entre Dieu et ce qui vient après lui : « Dieu est le premier, tout en restant toujours seul, bien que toutes choses soient engendrées par lui, car, par l'existence qui lui est propre, il ne peut être connuméré ni coordonné quant à la dignité avec les autres choses. » Porphyre veut dire ici que Dieu n'est pas une chose parmi les autres choses : on ne peut donc l'additionner avec elles, parce qu'on ne peut additionner ensemble que des choses de même genre ; on ne peut non plus le coordonner, c'est-à-dire lui donner un rang ou une place dans une série, qu'elle soit horizontale ou verticale. Si Dieu est le premier, il n'est ni le premier terme d'une somme, ni le premier rang d'une série : le mot « premier » ne doit pas

¹ *Porphyrios und Augustin*, Halle, 1933, p. 4. Voir également R. BEUTLER, *Porphyrios*, dans *PW* 43, col. 302-303.

² Sur ce point, cf. W. THEILER, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle, 1942, p. 7, n. 4.

³ *Fr.* XVIII, p. 15, 8-12 Nauck. Les deux mots importants sont συναριθμεῖσθαι et συγκατατάττεσθαι.

s'entendre en un sens arithmétique. Le *Commentaire sur le Parménide*¹ insiste aussi très fortement sur cette doctrine : Dieu a une « préexcellence incommensurable (ἀσύμβλητον) par rapport à toute chose quelle qu'elle soit² ; » « les choses qui ont leur réalité par lui ne sont rien par rapport à lui, à cause du caractère incommensurable (ἀσύμβλητον) de son hypostase »³.

Au contraire, dans son commentaire sur les *Oracles chaldaïques*, Porphyre, aux dires de Proclus et de Damascius, « coordonnait » le premier Dieu avec ce qui vient après lui : « Faut-il, demandait Damascius⁴, faut-il dire avec Porphyre que le Père de la triade intelligible est le principe unique de toutes choses ? Mais comment la cause incoordonnée, absolument ineffable, pourrait-elle donc être connumérée avec les intelligibles et être appelée le Père de la première triade ? Car la triade n'est que le sommet des étants, tandis que la cause ineffable les dépasse tous. » Et Proclus⁵, faisant allusion à la même doctrine, précise bien que c'est une erreur de confondre le Père (des *Oracles chaldaïques*) qui est « sur la même ligne que la Puissance et l'Intelligence et forme une seule triade avec eux » et le premier Dieu « qui est au-delà de toute contradistinction⁶ et de toute coordination ».

Entre le texte de l'*Histoire philosophique* et la doctrine rapportée par Proclus et Damascius, il y a donc une contradiction formelle.

On peut essayer d'expliquer cette contradiction en supposant que les deux affirmations appartiennent à des moments différents de l'évolution intellectuelle de Porphyre. En soi l'hypothèse serait fort plausible. Dès l'Antiquité, on s'est

¹ Cité désormais selon le numéro de folio donné par Kroll et la ligne de ce folio.

² III 7.

³ VI 19. A la ligne 20, je lis <τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως> après ἀσύμβλητον.

⁴ *Dub. et Sol.*, I, p. 86, 9 Ruelle.

⁵ *In Parm.*, p. 1070, 15 Cousin. Cf. W. THEILER, *Chald. Or.*, p. 7-8.

⁶ Ἀντιδιαίρεσως, cf. Aristote, *Cat.* 14b 33 ; Diog. L. VII 61.

plu à souligner les variations doctrinales de Porphyre ¹. Pour donner un exemple qui ait un certain rapport avec le problème qui nous occupe, on peut citer les deux interprétations très différentes que Porphyre a données du Dieu des Hébreux. Dans la *Philosophie tirée des Oracles*, il identifiait ce Dieu au Dieu suprême ². Dans son commentaire sur les *Oracles chaldaïques* ³, au contraire, il plaçait ce Dieu au second rang dans la hiérarchie divine, en l'identifiant cette fois au second Dieu des *Oracles chaldaïques*, que ceux-ci appellent le « Transcendant sous un mode dyadique » ⁴. Dans les deux cas, le Dieu des Hébreux est pour Porphyre le Démonstrateur. Mais, dans la *Philosophie tirée des Oracles*, il n'hésite pas à identifier ce Démonstrateur avec le Dieu suprême, parce qu'avant sa rencontre avec Plotin, il professe une doctrine analogue à celle d'Origène le païen qui identifiait le Roi de toutes choses et le Créateur ⁵. Dans le commentaire sur les *Oracles chaldaïques*, au contraire, il place le Démonstrateur au second rang en l'identifiant à l'Intelligence. Ce changement révèle l'influence plotinienne. Mais en ce qui concerne l'inordination ou la coordination du Dieu suprême, nous sommes en présence de deux textes postplotiniens. Proclus et Damascius font en effet tous deux allusion au commentaire de Porphyre sur les *Oracles chaldaïques* dont nous venons de parler et qui, nous l'avons vu, suppose l'influence de Plotin. Quant à l'*Histoire philosophique*, elle appartient à la

¹ Cf. G. WOLFF, *Porphyrii de phil. ex. orac. haur.*, 1962, p. 37.

² G. WOLFF, p. 142-143 (= Eusèbe, *Praep. ev.* IX 10, 4 ; Augustin, *Civ. dei* XIX 23).

³ J. Lydus, *De mens.* IV 53, p. 110, 18 Wuensch. J. Lydus cite ici le *Commentaire sur les Oracles* (et non la *Philosophie tirée des Oracles*), cf. R. BEUTLER, col. 296-297.

⁴ Je traduis ainsi l'expression chaldaïque δις ἐπέκεινα (et par « Transcendant sous un mode monadique » l'expression ἀπαξ ἐπέκεινα) afin d'essayer de faire comprendre le sens que Porphyre donnait à cette expression. Sur le texte de Lydus, cf. W. THEILER, *Chald. Or.*, p. 6.

⁵ Porphyre, *Vit. Plot.* 3, 32.

même période de l'évolution de Porphyre, car elle distingue trois hypostases divines et décrit la génération de l'Intelligence d'une manière qui imite, tout en le modifiant, l'enseignement du maître de Porphyre ¹. Nous n'avons donc, dans le cas présent, aucune raison particulière qui nous permette d'expliquer la contradiction inhérente à la métaphysique porphyrienne par une évolution doctrinale.

Faut-il supposer que cette contradiction n'est qu'une application de la méthode de théologie négative qui consiste à attribuer à la divinité des prédicats antithétiques ? Porphyre, il est vrai, connaît bien cette méthode. Il l'emploie par exemple pour définir l'incorporel et il remarque à ce sujet que les Anciens ont décrit l'incorporel en juxtaposant volontairement les attributs les plus contraires afin de nous faire renoncer aux notions d'origine corporelle ; c'est ainsi qu'ils ont employé en même temps les expressions « Un » et « Tout », « Un » et « Pas un », « Partout » et « Nulle part » ². C'est précisément selon cette méthode que le *Commentaire sur le Parménide* interprète l'Oracle chaldaïque dans lequel il est affirmé que le Père possède une Puissance et une Intelligence ³ — Oracle qui est donc à l'origine de la doctrine porphyrienne de la coordination entre le Père et la triade intelligible : « D'autres (il s'agit des *Oracles chaldaïques*), bien qu'ils affirment qu'il s'est lui-même dérobé à toutes les choses qui sont à lui (c'est-à-dire qu'il est incoordonné), concèdent néanmoins que sa Puissance et son Intelligence sont co-unifiés en sa simplicité et même un autre Intellect encore (c'est-à-dire que Dieu est coordonné avec eux), et bien qu'ils ne le séparent pas de la triade (c'est-à-dire qu'il

¹ Cf. W. THEILER, *Chald. Or.*, p. 8.

² *Sentent.* 38, p. 34, 4-18 Mommert.

³ Sur cet Oracle, cf. W. KROLL, *De orac. chald.*, Breslau, 1894, (Hildesheim, 1962) p. 13 ; W. THEILER, *Chald. Or.*, p. 5 ; H. LEWY, *Chaldaean Oracles*, Le Caire, 1956, p. 79, n. 47.

est connuméré avec elle), ils croient qu'il abolit le nombre (c'est-à-dire qu'il est incommensurable), en sorte qu'ils refusent absolument de dire qu'il est Un ¹. » Le *Commentaire sur le Parménide* résume donc la doctrine des *Oracles* sous une forme volontairement antithétique, sans qu'il nous soit possible d'ailleurs de savoir si ces antithèses existaient déjà dans les *Oracles* eux-mêmes. Il est en tout cas très important de constater que ce sont précisément l'incoordination et la coordination, l'incommensurabilité et la connumération, qui sont juxtaposées par le *Commentaire sur le Parménide*. On pourrait donc penser que la contradiction que nous avons décelée dans la métaphysique porphyrienne n'est qu'une application de la méthode de théologie négative.

Il est possible d'aller au-delà de cette explication et de montrer que la contradiction n'est qu'apparente. Pour cela, nous examinerons successivement les trois points suivants :

1^o ce que les *Oracles* appellent le Père et que Porphyre identifie à l'Un de Plotin constitue le premier moment du mouvement par lequel l'Intelligence (c'est-à-dire le second Un ou l'Un-qui-est) se pose elle-même ;

2^o ce premier moment de l'Intelligence (ou de l'Un-qui-est) n'en coïncide pas moins avec le premier Un, ce qui signifie que l'Intelligence (ou l'Un-qui-est) en son origine est l'Un lui-même ;

3^o le premier Un peut se définir comme l'être de l'Un-qui-est. Ainsi défini, il peut être à la fois incoordonné et coordonné avec la triade par laquelle se constitue l'Un-qui-est ou l'Intelligence.

Pour prouver le premier point, nous avons deux étapes à parcourir : premièrement, pour Porphyre, l'Intelligence se

¹ IX 1-8.

constitue par un processus triadique dont les trois moments sont l'existence, la vie et la pensée ; deuxièmement, Porphyre a identifié l'existence, la vie et la pensée avec le Père, la Puissance et l'Intelligence des *Oracles chaldaïques* et il en résulte que le Père, en tant qu'« existence » correspond au premier moment de la constitution de l'Intelligence.

Chez Plotin lui-même, l'étant (ὄν), la vie et la pensée étaient trois aspects de l'Intelligence et, sans qu'on puisse déceler chez lui une doctrine systématique sur ce point précis, ils jouaient un certain rôle dans la constitution de l'Intelligence. En ce qui concerne Porphyre, on a remarqué, depuis Zeller ¹, que la triade être-vie-pensée prend une forme systématique dans sa doctrine et qu'il distingue clairement ces trois aspects. Mais je pense qu'il faut aller plus loin : l'Intelligence, chez Porphyre, se constitue elle-même par une autogénération et cette autogénération se réalise en trois moments qui sont à la fois nécessairement distincts et nécessairement impliqués les uns dans les autres, l'être, la vie et la pensée, le premier terme n'étant plus, comme chez Plotin, l'étant, mais l'existence ou l'être. L'autogénération de l'Intelligence est clairement affirmée dans ce fragment de *l'Histoire philosophique* où, nous l'avons vu, Porphyre attribuait au premier Dieu une incoordination absolue. Dans ce fragment, il est dit que l'Intelligence est son propre générateur et son propre Père, qu'elle s'est avancée hors de Dieu en s'engendrant elle-même ². L'idée de l'autogénération de l'Intelligence est également fondamentale chez Victorinus. Que Porphyre ait conçu cette autogénération comme un processus triadique dont les trois phases seraient l'être, la vie et la pensée, on peut le déduire de la convergence de témoignages qui existe sur ce point entre Victorinus et le

¹ E. ZELLER, *Phil. Griechen* ⁶, III 2, 2, p. 705, n.1 ; R. BEUTLER, *Porphyrios*, col. 304, 38 sqq.

² *Fr.* XVIII, p. 15, 2-5 Nauck.

Commentaire sur le Parménide. Victorinus ¹ écrit : « C'est en effet par un mouvement automoteur de l'Esprit (c'est-à-dire de l'Intelligence), autrement dit, c'est parce que la Vie parfaite s'est mise en mouvement pour se voir elle-même — elle-même, c'est-à-dire sa puissance, le Père — que l'automanifestation de l'Esprit, automanifestation qui est et qu'on appelle une génération, s'est réalisée et que l'Esprit s'est extériorisé... Donc, dans l'instant même, ... sortant en quelque sorte de l'être qu'elle était pour voir ce qu'elle était... l'altérité (c'est-à-dire la Vie) qui venait de naître est revenue en hâte vers l'identité. » Nous retrouvons très nettement ces trois phases dans le *Commentaire sur le Parménide* ². « Selon l'existence, le pensant est aussi le pensé. Mais lorsque l'Intelligence sort de l'existence pour devenir le pensant, afin de revenir vers l'intelligible et de se voir elle-même, alors le pensant est Vie ; c'est pourquoi l'Intelligence est infinie, selon la Vie. Et tous sont des actes, si l'on considère que selon l'existence, l'acte est immobile, que selon la pensée, l'acte est tourné vers lui-même, et que, selon la vie, l'acte sort de l'existence. » De part et d'autre, chez Victorinus et dans le *Commentaire sur le Parménide*, la structure est la même : un état d'immobilité initiale, qui est existence ou être pur et qui est le Père, un mouvement de sortie, qui est vie, altérité, infinité, enfin un mouvement de retour, qui est pensée. Le processus d'autogénération de l'Intelligence est nécessairement triadique, parce que la pensée ne peut saisir l'être immédiatement : elle doit sortir de lui, se distinguer de lui, devenir vie et altérité pour pouvoir le connaître en revenant à lui. Il apparaît clairement chez Victorinus ³ que cette triade est en fait une ennéade, parce que chacun des

¹ *Adv. Ar.* I 57, 9.

² XIV 16-26.

³ *Adv. Ar.* I 54, 8 ; IV 5, 41 ; 21, 26-31. *Hymn.* III 248 : *Tres ergo unum, et ter ergo unum, ergo ter tres unum.*

termes implique les autres : les trois sont trois fois trois, et c'est précisément pour cela qu'ils ne font qu'un.

A l'existence, à la vie, à la pensée, Porphyre a fait correspondre dans son exégèse des *Oracles chaldaïques* le Père, la Puissance et l'Intelligence. Nous pouvons le prouver de la manière suivante. Par différents témoignages, nous savons que Porphyre 1^o plaçait au sommet de la « théologie » une ennéade¹ ; 2^o identifiait avec le Dieu suprême ou Bien, le premier Dieu des *Oracles*, que ceux-ci appelaient le « Transcendant sous un mode monadique », et identifiait avec l'Intelligence le second Dieu des *Oracles*, que ceux-ci appelaient le « Transcendant sous un mode dyadique »² ; 3^o plaçait entre le Dieu suprême et l'Intelligence un « medium »³ ; 4^o coordonnait le Père avec la Puissance et l'Intelligence⁴. De cet ensemble de données, nous pouvons inférer tout d'abord que Porphyre donnait à la doctrine des Principes suprêmes (premier et second Dieu) dans les *Oracles chaldaïques* une structure ennéadique, c'est-à-dire qu'il utilisait un schéma formé de trois triades, chaque triade correspondant à un degré de la hiérarchie des divinités chaldaïques. La première triade correspondait donc au Père, la seconde au « medium », la troisième à l'Intelligence. Selon le principe d'implication mutuelle des termes de toute triade, les trois triades étaient probablement constituées toutes les trois par les mêmes termes et ne se distinguaient que par la prédominance d'un terme sur les autres. Nous connaissons par Proclus et Damascius le contenu de la première triade : elle était formée du Père, de la Puissance et de l'Intelligence. On peut donc reconstituer le schéma suivant encore incomplet :

¹ J. Lydus, *De mens.*, IV 122, p. 159, 5.

² Cf. p. 133, n. 3 et 4.

³ Augustin, *Civ. Dei* X 23.

⁴ Cf. p. 132, n. 4 et 5.

Première triade : *Père* *Puissance* *Intelligence*
 = Transcendant sous
 un mode monadique
 ou Père

Deuxième triade : Père? *Puissance?* *Intelligence?*
 = medium

Troisième triade : Père? *Puissance?* *Intelligence?*
 = Intelligence

Dans ce schéma, nous voyons quelle était la place du Père dans l'exégèse porphyrienne des *Oracles*. Il représentait la première triade, dans laquelle la Puissance et l'Intelligence sont confondues avec le Père. Chez Proclus ¹, le Père se trouvait à la même place, mais avant l'ennéade intelligible, il y avait l'Un transcendant et les hénades. Proclus concevait l'ennéade intelligible selon le même schéma général que Porphyre. Toutefois, il refusait d'identifier le Père avec le « Transcendant sous un mode monadique » et l'Intelligence intelligible avec le « Transcendant sous un mode dyadique » ; il reléguait ces deux entités au plan des intellectuels où il les identifiait avec Kronos et Zeus ². Mais, ce qui est très important pour nous, c'est que, aussi bien au plan des intelligibles qu'au plan des intellectuels, Proclus plaçait entre le Père et l'Intelligence, ou entre Kronos et Zeus, la Vie. Il semble bien, comme l'ont montré W. Theiler ³ et H. Lewy ⁴, que c'est Porphyre lui-même qui ait inauguré cette manière d'interpréter les *Oracles*. Il s'appuyait probablement pour cela sur la formule chaldaïque qui plaçait le centre d'Hécate

¹ Sur l'exégèse proclienne des *Oracles*, cf. le tableau général donné par H. LEWY, *Chaldaean Oracles*, p. 483.

² Cf. W. THEILER, *Chald. Or.*, p. 8, citant notamment Proclus, *In Crat.*, p. 59, 14 Pasquali.

³ *Ibid.*, p. 5 et 8.

⁴ *Chaldaean Oracles*, p. 455.

(déesse de la vie) entre les deux Pères (les deux Transcendants) ¹. Proclus a conservé en la développant la structure originelle de l'exégèse porphyrienne. Le « medium » qui, selon Augustin, se trouve entre le Père et l'Intelligence dans la triade chaldaïque porphyrienne n'est autre que la Vie. On peut remarquer, à titre de confirmation, que chez Victorinus, la Vie apparaît comme une entité féminine entre le Père et l'Intelligence, cette dernière étant considérée comme le Fils masculin du Père ². On remarquera d'autre part que chez Proclus, le premier terme de la triade, le Père, est appelé aussi *hyparxis*, existence. Ceci répond encore une fois à la terminologie porphyrienne, qui employait *hyparxis* au lieu de *on* (étant) pour désigner le premier terme de la triade constitutive de l'Intelligence. L'ennéade que Porphyre plaçait « au sommet de la théologie » apparaît donc bien finalement comme constituée par les trois termes, existence, vie, intelligence, chacun formant une triade :

Première triade :	<i>existence</i>	vie	intelligence
Père ou existence		(= puissance)	
Seconde triade :	existence	<i>vie</i>	intelligence
Vie			
Troisième triade :	existence	vie	<i>intelligence</i>
Intelligence			

On peut penser que Porphyre a été amené à assimiler la triade Père-Puissance-Intelligence à la triade existence-vie intelligence pour deux raisons. Premièrement, il est possible que les *Oracles* eux-mêmes aient employé le terme *hyparxis* pour désigner le Père ³. Dans ce cas, Porphyre, se trouvant

¹ W. KROLL, *Chald. Or.*, p. 27 ; H. LEWY, p. 142, n. 283 ; W. THEILER, p. 5, 8 et 12.

² *Adv. Ar.* I 51, 19-38.

³ Le témoignage de Damascius, § 61, I, p. 131, 17 et § 221, II, p. 101, 25 semble le laisser entendre.

en présence d'une triade dont le premier et le troisième terme étaient l'existence et l'intelligence, pouvait être amené à confondre la Puissance et la Vie. En second lieu, il est possible que Porphyre ait considéré que dans la triade Père-Puissance-Intelligence, il n'y avait aucune nécessité conceptuelle qui obligeât à concevoir ces trois termes comme une vraie triade, c'est-à-dire comme une réalité dont les moments sont nécessairement et seulement trois. L'existence, la vie et l'intelligence fournissaient au contraire le modèle idéal d'une telle triade douée d'une nécessité interne. Quoiqu'il en soit, nous voyons que dans le schéma ennéadique de Porphyre, le Père ou l'existence constitue le premier moment de la constitution de l'Intelligence. Au niveau du Père, l'Intelligence est réduite à un état de pure existence ; vie et intelligence sont confondues avec le premier terme. En sortant de l'existence, l'Intelligence devient vie, c'est la seconde triade : elle se trouve alors dans un état d'altérité et d'infinité. Elle n'est vraiment elle-même que dans la troisième triade, lorsqu'elle prédomine sur la vie et sur l'existence. Dans cette ennéade, le Père ou l'existence est donc le premier moment de l'autogénération de l'Intelligence.

Ceci est confirmé par la convergence des témoignages de Victorinus et de Damascius concernant la notion d'existence ¹. Il est possible que les *Oracles* eux-mêmes aient donné le nom d'*hyparxis*, c'est-à-dire d'existence, au premier Dieu. En tout cas, en identifiant Père et existence, Damascius donne de l'existence une définition qui concorde avec celle que propose Victorinus. Pour Damascius ², la triade existence – puissance (= vie) – intelligence sert à décrire le processus d'autoposition par lequel l'Intelligence passe de la pure existence à la substance. Le premier moment est donc l'existence : elle est le premier commencement, la présuppo-

¹ Sur cette notion d'existence, chez Porphyre et Proclus, cf. J. M. RIST, *Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism* (Hermes, 92, 1964), p. 213-225.

² § 121, I, p. 312, 15 sqq.

sition, le fondement, de la substance ; elle est l'être encore indéterminé, n'ayant pas encore reçu les déterminations qui constitueront la substance. Elle est aussi la simplicité première ou l'Un, qui précède la composition et la multiplicité propres à la substance. Cette simplicité première veut se déployer. Ce désir, cette volonté, c'est la Puissance, qui est en quelque sorte l'épanchement de l'Un. Le troisième moment, l'Intelligence, arrête cette effusion, la circonscrit, la limite et la ramène à son origine. Or, chez Victorinus ¹, l'existence est également opposée à la substance comme l'être pur et encore indéterminé, sans sujet et sans prédicat, à l'être déterminé, qualifié, devenu quelque chose. Victorinus appelle l'existence *praeexistens subsistentia* ², ce qui correspond parfaitement à une expression de Damascius : προϋπαρχουσα ὑπόστασις, ³, expression par laquelle Damascius désigne lui aussi l'existence : « Il y a en chaque chose un analogue de l'Un... à savoir l'hypostase qui préexiste en toute chose selon l'unité, mieux encore, c'est la racine de toute hypostase. » L'existence apparaît donc, chez Damascius et chez Victorinus, comme une sorte d'unité séminale à partir de laquelle se déploie la substance, comme le premier moment de l'autoposition de l'Intelligence.

Si le Père ou l'existence apparaît comme le premier moment de l'Intelligence, il est tout aussi vrai de dire que le premier moment de l'Intelligence coïncide avec le premier Un, ce qui signifie que l'Intelligence (c'est-à-dire le second Un ou l'Un-qui-est) en son origine est l'Un lui-même. Ce sera le second point de notre exposé. Une telle affirmation signifie tout d'abord que l'Intelligence a un double aspect : un premier aspect, selon lequel elle est encore l'Un, un second aspect, selon lequel elle est devenue elle-même. Mais une telle affirmation signifie également que l'Un ou le

¹ *Adv. Ar.* I 30, 20 sqq. ; *Cand.*, *Ad Vict.* I 2, 14-27.

² *Adv. Ar.* I 30, 22.

³ § 34, I, p. 66, 22.

Dieu suprême a lui aussi un double aspect, un premier aspect selon lequel il est l'Un absolu et incoordonné, un second aspect selon lequel il est l'Intelligence réduite à son premier moment. Telles sont les conséquences impliquées dans l'affirmation de Proclus et de Damascius : Porphyre a identifié le Père de la triade intelligible avec la Cause première.

Tout d'abord ce double aspect de l'Intelligence apparaît clairement dans le *Commentaire sur le Parménide* et chez Victorinus. Dans le *Commentaire sur le Parménide*, la question est posée à propos du texte du *Parménide* 143a, dans lequel Platon cherche à isoler par la pensée, dans la notion d'Un-qui-est, la notion d'Un : « cet Un lui-même, auquel nous attribuons l'être, si nous le concevons par la réflexion seul et pour lui-même sans l'être, auquel nous disons qu'il a part, est-ce que, dans ce cas-là, il apparaîtra « Un » exclusivement, ou bien sera-t-il encore plusieurs, mais cette fois en lui-même ? » Pour un commentateur néoplatonicien se pose là un problème difficile : que peut représenter cet Un, pris à part et en lui-même (cet *αὐτὸ τοῦτο* comme dit Platon), au sein de la pluralité qu'est l'Un-qui-est ? Le *Commentaire sur le Parménide*¹ répond à la question en disant : « Tout en étant Un et Simple, cet *αὐτὸ τοῦτο* diffère pourtant de lui-même selon l'opposition entre l'existence et l'activité ; selon un point de vue, il est l'Un et Simple, selon un autre point de vue, il diffère de soi... Elle est donc l'Un et Simple, selon sa forme première, c'est-à-dire la forme qu'est le « Lui-même » de ce Lui-même, cette puissance, ou bien tout autre nom qu'il faille employer pour indiquer qu'il s'agit de quelque chose d'indicible et d'inconcevable. Mais elle n'est ni Un ni Simple, selon l'opposition entre l'existence, la vie et la pensée. » D'après ce texte, il apparaît que l'Un isolé dans l'Un-qui-est est absolument un et simple dans la mesure où il reste isolé : de ce point de vue, il coïncide avec le premier

¹ XIV 4-16. A la ligne 12, je lis καὶ < τοῦ > αὐτὸ τοῦτο αὐτοῦ το[α]υτοῦ ιδέαν.

Un. Mais ce même Un, que l'on avait isolé dans l'Un-qui-est, devient différent de lui-même et multiple, dans la mesure où on le remet en relation avec la totalité de l'Un-qui-est, c'est-à-dire avec le triple mouvement de l'existence, de la vie et de la pensée. Si l'existence est le premier moment de ce mouvement, il faut considérer qu'elle s'identifie avec cet Un considéré à part dans l'Un-qui-est ; tant que l'Intelligence ou l'Un-qui-est demeure dans la pure existence, elle demeure aussi dans l'absolue simplicité ; la multiplicité n'apparaît qu'avec la sortie de l'existence dans l'acte de la vie et dans le retour vers l'origine. Le *Commentaire sur le Parménide* décrit l'état de l'Un purement simple et isolé comme celui de l'Intelligence qui est tellement simple « qu'elle ne peut rentrer en elle-même »¹ ; quant à l'état de l'Un devenu multiple, il correspond à l'état de l'Intelligence qui revient à elle-même après être sortie de soi, en passant de l'existence à la vie². Le premier état de l'Intelligence est décrit³ avec les prédicats tirés de la première hypothèse du *Parménide*, c'est-à-dire des prédicats qui ne peuvent s'appliquer qu'au premier Un : selon cet état, l'Intelligence n'est ni en repos, ni en mouvement, ni même ni autre, ni en soi ni en un autre ; l'Intelligence en son second état reçoit au contraire les prédicats de la seconde hypostase correspondant à la seconde hypothèse : elle est à la fois en repos et en mouvement, en soi et en un autre, même et autre. Selon le *Commentaire sur le Parménide*, l'Intelligence en son premier état, identifiée à l'« Un » de l'« Un-qui-est », coïncide donc avec le premier Un lui-même. Sans doute, une certaine distinction s'esquisse entre cette Intelligence et l'Un, puisqu'il nous est dit⁴ que l'Un est « la puissance par laquelle voit l'Intelligence qui ne peut rentrer en soi ». Mais la formule même suppose que cette

¹ XIII 1. 35.

² XIV 15-26.

³ XIV 27-34.

⁴ XIII 34-35.

Intelligence se confond avec l'Un, puisque, pour elle, qui est absolument simple, « voir » ne peut être rien d'autre qu'être l'Un lui-même. L'Un par lequel l'Intelligence voit est un acte absolu : « Chacun des autres actes (c'est-à-dire l'acte du pensant et l'acte du pensé dans l'Intelligence devenue multiple) est fixé à quelque chose et il est ordonné à cette chose totalement, selon sa forme et son nom. Mais cet acte n'est l'acte de rien, c'est pourquoi il n'a ni forme, ni nom, ni substance. Car il n'est dominé par rien et il n'est pas formé par quelque chose, étant essentiellement impassible, essentiellement inséparable de soi, n'étant ni intellection, ni intelligible, ni substance, mais au-delà de tout et cause incoordonnée de tout. »¹

Nous retrouvons la même doctrine chez Victorinus, toutefois sans allusion à l'exégèse du *Parménide*. Victorinus distingue entre une connaissance qui ne peut rentrer en elle-même, parce qu'elle est simple et absolue, et une connaissance qui sort de soi pour se connaître². Il distingue aussi entre une Intelligence qui est confondue avec Dieu même et une Intelligence qui s'extériorise en se pensant comme Intelligence, c'est-à-dire en connaissant l'Intelligence intérieure qui n'est autre que son état primitif³. Chez Victorinus aussi le premier état de l'Intelligence s'identifie donc au premier Dieu.

Ces données doivent être comparées avec d'autres renseignements que nous possédons sur cette doctrine porphyrienne. Proclus tout d'abord nous dit ceci : « Porphyre, en traitant des premiers principes, démontre par des raisonnements abondants et excellents que l'Intelligence est éternelle, mais qu'il y a en même temps en elle quelque chose

¹ XIII 13-23.

² *Adv. Ar.* IV 24, 10-20.

³ *Adv. Ar.* IV 27, 1 - 29, 12. Cf. également, I 57, 16 : *videre semetipsam, quod est scire vel videre potentiam illam praeesistentem et patricam.*

qui est prééternel et que ce Prééternel unit l'Intelligence à l'Un¹. » Ici « éternel » et « prééternel » semblent bien correspondre aux deux états que nous avons distingués. Porphyre a toujours insisté fortement sur le caractère éternel de l'Intelligence. Dans le fragment de l'*Histoire philosophique*² que nous avons déjà plusieurs fois cité, il affirme que l'Intelligence est antérieure au temps et éternelle. Dans les *Introductions aux Intelligibles*³, il montre que l'Éternité est une *parhypostasis* de l'Intelligence, c'est-à-dire une réalité qui l'accompagne, comme le temps accompagne l'activité de l'âme. Si l'Intelligence est éternelle, c'est qu'elle pense toutes choses et elle-même dans une intuition immédiate : selon l'un et dans l'un. La partie prééternelle de l'Intelligence est donc encore supérieure à cette intuition instantanée : en elle il n'y a pas encore de distinction entre le pensant et le pensé ; par elle, l'Intelligence coïncide avec l'Un. Le témoignage de Proclus confirme donc ce que Victorinus et le *Commentaire sur le Parménide* nous révèlent concernant la coïncidence du premier moment de l'Intelligence avec l'Un.

D'autre part, dans l'*Histoire philosophique*⁴, Porphyre nous dit lui-même que « l'Intelligence prééternelle (ou prééternellement) a procédé en s'élançant à partir du Dieu-cause ». Il est probable que Porphyre veuille ici souligner le fait suivant : si l'Éternité naît avec l'Intelligence, il s'ensuit que l'« instant » de la naissance de l'Intelligence est lui-même prééternel. Porphyre ajoute d'ailleurs immédiatement que l'Intelligence est à elle-même son propre générateur et son propre père : en définissant la naissance de l'Intelligence comme une autogénération, Porphyre

¹ Proclus, *Theol. plat.* I 11, p. 27, 33 Portus (Pour le texte, cf. P. HADOT, *Fragments d'un commentaire*, p. 424, n. 72).

² *Fr.* XVIII, p. 15, 8-14.

³ *Sent.* 44, p. 45, 3.

⁴ *Fr.* XVIII, p. 15, 1. Au lieu de προαιώνιος, προαιωνίως ?

affirme implicitement que l'Intelligence préexiste dans le « Dieu-cause ». Pour s'engendrer elle-même, l'Intelligence doit préexister à elle-même et passer d'un état de non-manifestation à un état de manifestation. Ce processus est « prééternel », puisque l'éternité n'apparaît qu'avec l'achèvement de l'Intelligence. Ici encore, deux états de l'Intelligence sont distingués : l'Intelligence préexistante et prééternelle d'une part, l'Intelligence manifestée, auto-engendrée et éternelle d'autre part ; la première préexiste dans l'Un et est originellement confondue avec lui.

S'il y a un double aspect de l'Intelligence, il s'ensuit qu'il y a un double aspect de l'Un : selon son premier aspect, l'Un est absolu et incoordonné, selon son second aspect, l'Un est coordonné avec la vie et la pensée, parce qu'on le considère alors comme le premier moment de l'Intelligence, comme l'existence à partir de laquelle elle se déploie, comme l'Un isolé dans l'Un-qui-est. Ce double aspect de l'Un est attesté aussi bien dans le *Commentaire sur le Parménide* que chez Victorinus. Le premier, après avoir développé en plusieurs pages la doctrine de la transcendance absolue de l'Un, après avoir insisté fortement sur l'incoordination qui existe entre Dieu et ce qui vient après lui, n'hésite pas à affirmer ensuite que Dieu a une connaissance absolue qui se confond avec lui-même ¹, ou encore que l'Un est l'Être pur qui est l'idée de l'Étant ², c'est-à-dire de l'Intelligence, ou enfin que l'Intelligence, en son premier état, se confond avec l'Un ³. Quant à Victorinus, il juxtapose un long exposé de théologie négative qui décrit l'Un comme une réalité absolument transcendante, avec un autre exposé dans lequel l'Un est défini comme « Père », comme « préexistence », comme « préintelligence » et dans lequel on lit cette formule :

¹ V 6 - VI 12.

² XII 22-35.

³ XIII 1 - XIV 16.

«Étant Un en sa simplicité, il co-unifie pourtant en lui-même ces trois puissances : l'existence, la vie et la béatitude (c'est-à-dire l'intelligence).»¹

Nous arrivons ainsi à notre troisième point : le Dieu suprême de Porphyre peut être à la fois incoordonné et coordonné à la triade de l'Intelligence parce qu'il est défini par Porphyre comme l'« Être », absolument pur et indéterminé. Pour comprendre le sens de cette affirmation, il nous faut parcourir deux étapes : tout d'abord, montrer que le premier Un est, pour Porphyre, l'« Être de l'Un-qui-est » (c'est-à-dire du second Un ou de l'Intelligence ou de l'Étant) ; en second lieu, établir que cet « Être de l'Un-qui-est » est simple et absolu, précisément parce qu'il est antérieur à la première détermination, cette première détermination n'apparaissant qu'au niveau de l'Un-qui-est (ou de l'Intelligence).

En disant que le premier Un est l'« Être de l'Un-qui-est », je fais allusion à la formule aristotélicienne τὸ ἐκάστῳ εἶναι et à la distinction entre l'être-de-la-chose et la chose elle-même. Cette notion d'être-de-la-chose me paraît tout d'abord éclairer la notion porphyrienne de l'existence à laquelle nous avons souvent fait allusion. L'existence était définie comme l'être seulement être, comme l'être isolé de toute détermination et qualification, antérieur à toute composition entre sujet et accident : selon l'existence, la substance était encore réduite à son être pur. Cette opposition entre l'être encore indéterminé ou sans qualités et l'être déterminé et qualifié correspond en fait à l'opposition aristotélicienne entre l'être-de-la-chose et la chose elle-même, telle que certains platoniciens la comprenaient. Pour Aristote lui-même², cette opposition correspondait à une distinction entre le concept d'une chose et sa réalité concrète. Dans la perspective platonicienne, cette opposition est

¹ *Adv. Ar.* I 49, 9 - 50, 21, notamment 50, 10-11.

² Aristote, *Metaph.* VII 6, 1031a 15 sqq. et VIII 3, 1143b 2.

comprise comme une distinction entre l'idée de la chose et sa réalité concrète. Mais le passage de l'idée à la réalité s'effectue par l'addition de déterminations, de différences, de qualités, qui particularisent la notion universelle. Aristote refusait de distinguer entre l'être-de-la-chose et la chose elle-même dans les réalités simples et premières comme l'âme par exemple, et il reprochait aux platoniciens de séparer les idées de l'être-des-idées, de telle sorte que celles-ci devenaient inconnaissables. Plotin refusera lui aussi de distinguer entre l'âme et l'être-de-l'âme, mais il est intéressant de constater que, dans l'argumentation par laquelle il réfute cette distinction, il fait allusion à une conception de l'être-de-l'âme qui est tout à fait analogue à la conception porphyrienne de l'« existence ». Plotin ¹ commence par constater que l'âme est une unité multiple, en tant qu'elle est une « raison » productrice de formes. Mais, se demande-t-il, l'âme est-elle encore une unité multiple, lorsqu'on la considère en elle-même, indépendamment de son activité productrice ? La question de Plotin est analogue à la question du *Parménide* concernant l'Un isolé dans l'Un-qui-est. Développant sa question, Plotin se demande ensuite si l'âme n'est pas une simplicité totale, dans la mesure où elle est être pur. Une telle formule évoque le vocabulaire de Porphyre concernant l'existence. Mais, répond Plotin, il ne faut pas s'imaginer qu'il y ait d'abord l'être pur, auquel viendrait s'ajouter ensuite une différence grâce à laquelle l'être-de-l'âme deviendrait l'être-âme. Ce que Plotin refuse ici, c'est précisément ce que Porphyre admet concernant les rapports entre l'existence de l'Intelligence et la substance de l'Intelligence. L'âme et l'être-de-l'âme ne font qu'un, poursuit Plotin. La détermination ne s'ajoute pas de l'extérieur à l'être de l'âme, mais elle est intérieure à lui. L'être-de-l'âme est donc en lui-même une unité multiple. Cette argumentation de

¹ *Emm.* VI 2, 5, 9-24.

Plotin nous permet de mieux comprendre la doctrine de Porphyre. Pour Porphyre, l'Intelligence (comme l'âme) est une unité multiple ; mais, prise en son premier moment, c'est-à-dire réduite à sa pure existence, au pur être-de-l'Intelligence, elle est unité et simplicité absolues. Cette unité et simplicité absolues ne sont autres que le premier Un lui-même en tant qu'il est l'existence, c'est-à-dire l'être-de-l'Intelligence. Les différences : la vie et la pensée, par lesquelles cet être pur se concrétise pour devenir la substance-Intelligence, ne sont pas toutefois extérieures à l'être, elles sont contenues en lui, mais selon son mode, c'est-à-dire selon un état de simplicité absolue.

Dieu apparaît également comme l'être de l'Un-qui-est (ou de l'Intelligence) dans la doctrine commune à Victorinus et au *Commentaire sur le Parménide*, selon laquelle l'Un est l'Être pur antérieur à l'Étant, c'est-à-dire antérieur à l'Un-qui-est. Dans le *Commentaire sur le Parménide*¹, il s'agit d'expliquer comment le second Un (l'Un-qui-est) peut, selon l'affirmation explicite de Platon², « participer » à l'Être. Puisque ce second Un n'a avant lui que le premier Un, le second Un ne peut participer à l'Être qu'en participant au premier Un et le premier Un doit être lui-même cet Être auquel participe le second Un : « Vois donc si Platon n'a pas l'air de quelqu'un qui laisse entendre un enseignement caché : car l'Un qui est au-delà de la substance et de l'Étant, n'est ni Étant, ni substance, ni acte, mais plutôt agit et est lui-même l'agir pur, en sorte qu'il est lui-même l'Être, celui qui est avant l'Étant. C'est en participant à cet être que l'Un (c'est-à-dire le second Un) reçoit de celui-ci un être qui est différent et détourné par rapport au premier : c'est cela participer à l'Étant. Ainsi l'Être est double : le premier préexiste à l'Étant, le second est produit par l'Un qui est

¹ XII 22-35.

² *Parm.* 142b.

transcendant, qui est l'Être absolu et en quelque sorte l'idée de l'Étant.» Quant à Victorinus¹, il définit le premier Dieu ou l'Un comme l'Être, antérieur à l'Étant, qui est « préexistence » plutôt qu'existence, et qui est universel et absolument originel. La convergence des témoignages de Victorinus et du *Commentaire sur le Parménide* est ici encore extrêmement importante : cet Être antérieur à l'Étant est décrit par eux comme « idée de l'Étant », comme « universel et absolument originel ». Ceci suppose que cet Être est, par rapport à l'Étant, l'être-de-l'Étant, c'est-à-dire l'idée d'Être que l'Étant concrétise, en participant à elle. Ici encore le premier Dieu apparaît comme l'être de l'Un-qui-est, c'est-à-dire comme l'être de l'Intelligence.

Il faut signaler également une doctrine rapportée par Proclus² et qui me semble également d'origine porphyrienne parce qu'on la retrouve chez Victorinus : « Il y a certains philosophes qui pensent qu'il faut distinguer Dieu et l'être-de-Dieu, réserver au Premier la dénomination d'être-de-Dieu et faire connaître ainsi comme telle la propriété de l'Un. » Victorinus³ nous dit de son côté : « Si autre est l'être-de-Dieu, autre l'être-Dieu, alors l'être-de-Dieu pré-existe à l'être-Dieu, puisqu'il est en puissance par rapport à l'être qui est le plus être. En effet, l'être-de-Dieu est la puissance qui est tout, en étant avant toutes choses ; il est le pré-principe, il est avant le véritablement Étant. » Dans la formule être-de-Dieu, « Dieu » semble désigner l'ensemble de la réalité intelligible, c'est-à-dire l'Intelligence, selon Plotin et Porphyre. L'Un, défini comme être-de-Dieu, correspond donc à l'idée de la Déité dont l'Intelligence et le monde intelligible sont la réalisation concrète, la substantialisation. L'Un est la Déité dans sa simplicité absolue,

¹ *Adv. Ar.* IV 19, 4-20.

² Proclus, *In Parm.*, p. 1106, 33 - 1107, 9 Cousin.

³ *Adv. Ar.* I 33, 4-9.

avant toute détermination et qualification. Nous retrouvons donc toujours le même schéma, que ce soit dans cette doctrine rapportée par Proclus et Victorinus, que ce soit dans le *Commentaire sur le Parménide*, que ce soit enfin dans l'exégèse porphyrienne des *Oracles*: L'Un ou le premier Dieu est l'être de l'Un-qui-est, c'est-à-dire l'Être pur, à partir duquel la substance de l'Intelligence se déploie.

Si l'Un est le premier moment de l'Intelligence, ce premier moment est donc transcendant et incoordonné; l'existence est en fait une préexistence, l'Être est une idée transcendante. En son premier moment, l'Intelligence est donc supérieure à elle-même, elle est l'Un lui-même. Et, considéré en lui-même, ce premier moment est incoordonné, transcendant et absolu. Il n'en est pas moins vrai, dira-t-on, que l'Intelligence sort de cet état, qu'elle se déploie dans le mouvement de la vie et de la pensée et que de ce point de vue l'existence est « coordonnée » avec cette vie et cette pensée. Mais ce double aspect de l'Être (« incoordonné » et « coordonné ») correspond tout simplement aux deux aspects de toute idée à laquelle participent des inférieurs. Pour qu'un prédicat puisse être attribué à un sujet, il faut que ce prédicat préexiste tout d'abord en lui-même d'une manière absolue. Porphyre lui-même, dans son *Commentaire sur les Catégories*¹, désigne ces deux aspects par les termes, d'« incoordonné » (ἀκατάτακτον) et de « coordonné » (κατατεταγμένον). Par exemple, cette distinction lui servait à expliquer comment « animal » pouvait être attribué à « homme » comme à un sujet différent d'« animal », alors que « homme » comprend dans sa notion la notion d'« animal ». C'est que, dans ce cas, l'on attribue la notion d'« animal » non-coordonnée, c'est-à-dire considérée en sa seule compréhension, à la notion d'« animal » coordonnée, c'est-à-dire particularisée, devenue « tel animal ». La même distinction

¹ Simplicius, *In Categ.*, p. 53, 6-9 Kalbfleisch.

sert à expliquer qu'un terme homonyme ait un sens en lui-même, indépendamment des sujets auxquels il est attribué d'une manière homonyme : il a un sens en lui-même dans la mesure même où il n'est pas attribué, c'est-à-dire où il reste incoordonné¹. Cette distinction est encore utilisée pour distinguer entre espèce et individu dans les réalités (comme le soleil) dont l'espèce n'a précisément qu'un individu². Pour un aristotélicien, cette distinction n'a aucune signification ontologique. Mais un néoplatonicien était naturellement conduit à identifier la notion incoordonnée avec l'idée préexistante, avec le genre transcendant³ (ἐξηρημένον), absolu⁴ (ἄσχετον), non-participé⁵ (ἀμέθεκτον), qui est le principe absolument pur des attributs auxquels participeront les espèces, puis les individus. Le passage de l'incoordonné au coordonné correspond à une concrétisation et à une particularisation ; le genre « animal » par exemple devient sensible et visible⁶ en devenant « tel animal raisonnable », « tel homme ».

A l'aide de cette distinction porphyrienne, on comprendra mieux le rapport qui existe entre l'Être absolu et l'Un-qui-est. Dans l'Un-qui-est, « est » est un prédicat qui est mêlé et attribué à « Un » ; ce prédicat doit donc subsister en lui-même sous un mode absolu et incoordonné pour pouvoir ensuite être attribué à l'Un-qui-est. Plus encore, c'est un prédicat essentiel : en effet, l'Un-qui-est, c'est l'Étant, c'est-à-dire ce qui a, pour essence, d'être. Il s'ensuit que l'être de l'Étant (ou l'être de l'Un-qui-est), son concept, son idée, n'est autre que l'Être en soi, pris absolument. Nous

¹ Simplicius, p. 27, 23.

² Ibid., p. 56, 2.

³ Ibid., p. 69, 23 et p. 82, 35-83, 10.

⁴ Ibid., p. 119, 22.

⁵ Ibid., p. 219, 5.

⁶ Ibid., p. 79, 26.

avons là un premier mode de l'Être, l'Être incoordonné, idée de l'Étant. Le second mode, c'est l'être prédicat de l'Étant, l'être auquel participe l'Un-qui-est. Cet être est coordonné à l'Étant, mais il dérive de l'Être absolu, il est produit par lui. Ces deux modes d'être sont clairement distingués par Victorinus et par le *Commentaire sur le Parménide*. Victorinus ¹ écrit : « L'être doit se prendre sous deux modes, l'un qui est tel que l'être soit universel et originellement originel et que de lui provienne l'être pour tous les autres, le second, selon lequel tous les autres ont l'être : il s'agit alors de l'être de tous ceux qui viennent après Dieu, genres, espèces ou autres choses de ce genre. » Quant au *Commentaire sur le Parménide* ², il nous dit : « Ainsi l'être est double : le premier préexiste à l'Étant, le second est produit par l'Un qui est le Transcendant, qui est l'Être absolu et en quelque sorte l'idée de l'Étant ; c'est en participant à cet Être qu'un autre Un a été engendré auquel est accouplé l'être qui provient de cet Être ». On remarquera ici l'ambiguïté du mot « participer ». « Participer », c'est tout d'abord recevoir un prédicat : en ce sens, c'est au second mode d'être, c'est à l'être dérivé, que l'Un-qui-est participe. « Participer », c'est également recevoir d'une Idée transcendante la réalité à laquelle on participe, c'est-à-dire le prédicat qui s'accouple avec le sujet : en ce sens, c'est au premier mode d'être que l'Un-qui-est participe. L'Être « coordonné » est dérivé de l'Être « incoordonné ». Plus exactement, après ce que nous avons dit sur la génération de l'Intelligence chez Porphyre, l'Être « coordonné » se distingue par son propre mouvement de l'Être « incoordonné », il sort de l'état d'incoordination et d'indétermination dans lequel il se trouve à son origine, et il entre en relation avec lui-même : il se « coordonne » à lui-même. Cette entrée en relation de l'Être avec lui-

¹ *Adv. Ar.* IV 19, 6-9.

² XII 29-35.

même n'est autre que la connaissance : elle se réalise dans le mouvement de sortie de soi et de retour à soi qui constitue l'Intelligence.

On se demandera quel peut être le contenu, la compréhension, de la notion d'être sous son mode absolu et incoordonné : qu'est-ce que l'être-de-l'Étant, qu'est-ce que le « est » pris en lui-même ? Comme le remarque Dexippe, dans son *Commentaire sur les Catégories*¹, probablement à la suite de Porphyre, l'être n'ajoute rien aux notions auxquelles on l'attribue. Il s'ensuit que, prise absolument, la notion d'être n'a pas de contenu intelligible, qu'elle est absolument indéterminée. C'est pourquoi nous trouvons chez Victorinus² une théologie négative appliquée à l'Être : « L'Être premier est tellement imparticipé que l'on ne peut même pas l'appeler un ou seul, mais plutôt, par prééminence, avant l'un, avant le seul, au-delà de la simplicité, préexistence plutôt qu'existence, universel de tous les universels, infini, sans limites. » On comprend donc que Porphyre ait pu considérer que la notion d'être ainsi conçue pouvait, aussi bien que la notion d'un, assurer l'absolue simplicité du premier Dieu. Si Plotin pouvait imaginer un instant que l'être de l'âme fût absolument simple, en tant qu'antérieur à toute différence, à plus forte raison, l'être-de-l'Étant, c'est-à-dire l'Être antérieur à toute détermination (la première étant l'Étant lui-même), pouvait apparaître à Porphyre comme une absolue simplicité.

Le Dieu de Porphyre n'est-il donc qu'une abstraction logique, une notion absolument vide et indéterminée ? Ben au contraire. Le *Commentaire sur le Parménide*³ affirme que l'Être antérieur à l'Étant est un agir pur et Victorinus⁴

¹ *In Categ.*, p. 35, 16-22 Busse.

² *Adv. Ar.* IV 19, 10-20.

³ XII 25.

⁴ *Adv. Ar.* IV 19, 17 ; IV 8, 26-29.

définit l'Être comme un acte de vivre, comme un agir, comme un mouvement immobile et tourné vers soi. C'est que, dans une perspective néoplatonicienne, le maximum d'universalité, s'il est un maximum d'indétermination, est aussi un maximum d'activité et de force. Un tel principe, appliqué à la notion d'être conduisait à concevoir l'Être comme une activité d'autant plus intense que la notion d'être elle-même était plus indéterminée. Il est possible également que nous soyons en présence ici d'une transposition platonicienne du stoïcisme qui opposait l'existence actuelle, mais incorporelle, à la substance corporelle¹. Pour un néoplatonicien, cette activité incorporelle devait apparaître comme supérieure à la substance, comme un au-delà de la substance.

Avec cette conception porphyrienne de l'Être comme maximum d'activité et comme maximum d'indétermination, nous touchons peut-être aux origines de la distinction entre l'acte d'être et l'essence. La distinction entre l'Être et l'Étant peut avoir été transmise au Moyen Age par Boèce. Celui-ci, dans le *De hebdomadibus*, distingue entre l'*esse* et le *quod est*². L'*esse* ne participe à rien, ne se mêle à rien, n'est ni sujet ni prédicat ; il n'est pas encore, c'est-à-dire il n'est pas encore substance. Le *quod est*, c'est-à-dire l'Étant, participe à l'être pour être ; il devient substance, lorsqu'une forme particulière vient s'ajouter à l'être pur pour le déterminer. A la question initiale de son livre : comment les étants peuvent-ils être bons substantiellement sans être

¹ Je fais allusion ici à l'opposition entre ὑπαρξίς et ὑπόστασις dans le stoïcisme ; les incorporels, par exemple le présent ou le vrai, existent, les réalités corporelles, par exemple la vérité, subsistent (Plutarque, *Comm. not.* 1081 f ; Sextus Empiricus, *Pyrr. Hyp.* II 80). Sur la distinction entre ces deux termes dans le stoïcisme, cf. H. DÖRRIE, Ὑπόστασις, (Nachr. d. Akad. d. Wiss. Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 1955, 3), p. 51-54 et p. 63.

² *De heb.*, lignes 28-44 Rand. Cf. P. HADOT, *La distinction de l'être et de l'étant dans le De hebdomadibus de Boèce* (Miscellanea Mediaevalia, 2, Berlin, 1963), p. 147-153 et *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes (Sciences religieuses)*, année 1964-1965, Paris, 1965, p. 126-128.

le Bien subsistant, Boèce répond d'une manière qui évoque la doctrine porphyrienne que nous avons exposée. Les étants sont bons substantiellement parce que l'être des étants est originellement identique à l'Être en soi et donc au Bien en soi. Les étants sont donc bons substantiellement en leur idée, selon leur être en Dieu. Mais ils ne sont pas le Bien en soi, parce que précisément ils se sont distingués de leur idée, parce que leur être est dérivé de l'être divin. L'être des étants est donc à la fois « incoordonné » en tant qu'il coïncide avec l'être divin et « coordonné » en tant qu'il dérive de l'être divin. Comme chez Porphyre, il y a une continuité dynamique entre les deux modes de l'être.

DISCUSSION

M. Pépin : Si Porphyre a parlé à la fois d'incoordination et de coordination, comment se fait-il que Proclus et Damascius, qui connaissaient bien Porphyre, aient pu ne parler que de sa doctrine concernant la coordination du premier Dieu avec la triade intelligible ?

M. Hadot : En fait, Proclus n'a pas ignoré la solution porphyrienne, mais il n'a pas admis que cette solution assure l'incoordination du premier Dieu. Le texte de Proclus, *In Parm.* 1106, 33 C. est très clair à ce sujet. Proclus refuse d'admettre qu'une distinction entre l'être de Dieu et Dieu soit applicable au monde intelligible et spécialement aux rapports entre l'Intelligence et l'Un.

M. Walzer : Il serait intéressant de préciser les détails de doctrine propres à Plotin, Porphyre, Proclus, et, en général, aux néoplatoniciens postérieurs pour être capable de dire avec plus de précision à quelle doctrine ou quelle école les philosophes arabes se rattachent. On ne peut pas étudier la philosophie arabe si cette histoire du néoplatonisme reste obscure.

M. Hadot : En ce qui concerne le problème de la métaphysique de Porphyre, je puis vous signaler l'article de J. M. Rist, *Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism* (Hermes 1964, p. 213), qui précise les détails de doctrine propres à Plotin, Porphyre et Proclus, notamment en rapport avec la doctrine du « sommet de l'intelligence ». D'une manière générale, je pense que Proclus a voulu être et a été plus fidèle à l'esprit de Plotin que Porphyre, ce dernier restant souvent plus proche que Plotin du moyen-platonisme, notamment en confondant souvent l'Intelligence et l'Un.

M. Dörrie : Vielleicht kann Folgendes zur Beantwortung der Frage beitragen, die Herr Walzer stellte : Im späteren Neu-

platonismus lassen sich zwei Tendenzen feststellen : Die eine sucht durch immer subtilere Formulierungen die Jenseitigkeit, Qualitätslosigkeit und überseiende Überrationalität des Höchsten zu bestimmen. Die andere Tendenz läuft darauf hinaus, diese Formulierungen, die unverständlich zu werden drohen, vereinfachend in eine Verständlichkeit zurückzuübersetzen.

An M. Hadot möchte ich diese Frage richten : In der Stoa bezeichnet der Terminus ὑπαρξίς eine Stufe nicht materieller, darum nicht realer Existenz. Im Grunde kann nur vom materielle Unbegründeten — Rauch, Regenbogen, Spiegelbild — gesagt werden : ὑπάρχει μόνον. Substantielles Sein muss die Merkmale ὑφίστασθαι und ὑπάρχειν aufweisen. Nun scheint mir die Bedeutung, die ich eben skizzierte, in Porphyrios' Diktion erhalten zu sein, aber die Wertung ist auf den Kopf gestellt. Der gleiche Ausdruck, der in der Stoa abwertend gebraucht wird, bezeichnet nun die höchste ontologische Wertigkeit. Lässt sich wohl der Punkt bezeichnen, wo diese Umwertung vorgenommen wurde? Liegt er vor oder bei Porphyrios?

M. Hadot : Je n'ai pas trouvé avant Porphyre de traces de cette revalorisation, dont Victorinus est à mon avis un précieux témoin lorsqu'il réserve au Père les verbes *esse* — *vivere* — *intelligere* — et au Fils les substantifs *existentia* — *vita* — *intellegentia*, c'est-à-dire lorsqu'il place l'acte (*esse*) avant la substance, donc l'exister avant la substantialité.

M. Waszink : Je me demande s'il ne conviendrait pas de rapprocher la conception de l'autogénération de l'intelligence du fr. 25 de Numénius ὁ γὰρ δεύτερος, διττός ὢν, αὐτοποιεῖ τὴν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, où le terme αὐτοποιεῖ est l'objet de sérieuses difficultés d'interprétation. Y a-t-il ici peut-être une contamination de deux expressions possibles : αὐτὸς ποιεῖ ἑαυτόν et ποιεῖ τὴν ἰδέαν καὶ τὸν κόσμον ?

M. Hadot : La doctrine de l'autogénération de l'Intelligence peut venir des *Oracles Chaldaïques* qui emploient le mot αὐτογένεθλος (p. 25 Kroll) à propos du νοῦς. Nous rencontrons encore une fois une étroite parenté des *Oracles* avec Numénius.

M. Waszink: Je dois confesser que je n'ai jamais compris entièrement à quel moment la triade cesse d'être une triade « horizontale » pour devenir une hiérarchie « verticale ».

M. Hadot: Chez Porphyre cette triade n'est pas une hiérarchie « verticale » d'hypostases, comme elle le sera dans le néoplatonisme postérieur: elle correspond simplement à des actes ou à des genres au sens platonicien, les deux points hypostatiques étant l'Un et l'Intelligence, dans la hiérarchie « verticale ».

M. Theiler: Sehr schön die Beobachtung von M. Hadot, wonach Porphyrios das Werk Plotins an 1 Buch Ethik, 2 Büchern Physik und 3 Büchern dialektischer Epopeteia bestehen liess.

Proklos, *In Parm.* 1070, 15 C. und Damaskios, *Dubit.* I, 86, 9, die denselben Vorwurf wiedergeben, haben den erst von M. Hadot voll entwickelten Sinn der Lehre von der obersten Hypostase nicht ganz verstanden. Ich möchte diese Auffassung mit der des Plotins vergleichen, die dort zur 2. Hypostase gehört, wonach der aus dem Einen überfliessende noch unbestimmte Geist (in gewissen Beziehung vergleichbar mit der intellegiblen Materie) durch Epistrophe auf das Eine geformter Geist wird; das mittlere Prinzip ist wie in der von Porphyrios abhängigen horizontalen Reihe, die Augustin durchaus im richtigen orthodoxem Sinne für die Trinität gebrauchen konnte, *weiblich*. — Hieran möchte ich einen gewissen Zweifel anschliessen, ob der Turiner Papyrus dem Porphyrios selbst zu zuweisen ist. Wie die von M. Hadot aufgewiesenen Parallelen bei Marius Victorinus deutlich machen, ist freilich der grosse Teil des Inhalts porphyrisch. In *fol.* 9, *init.*, glaube ich, dass mit οἱ εἰπόντες und οἱ παραδεδωκότες ταῦτα nicht der Verfasser Julian, sondern neuplatonische Interpreten gemeint sind, die gerade die porphyrische, weiter fortgeschrittene Auffassung eines Orakels im Sinne wie es M. Hadot vorgeführt hat, kennen; aber gegen diese Auffassung wendet sich der Autor, nur ein toller Freund der Orakel — der nach meiner Meinung nicht auch noch Porphyrios sein kann — so sehr dieser Autor im Weiteren bei der Auffassung der ἀγνώστια θεοῦ eine porphyrische Lehre benutzt, die uns durch die *Tübinger Theologie*

bekannt ist (183, 26 Erbse): ἔστιν αὐτοῦ (τοῦ πρώτου αἰτίου) γνῶσις ἢ ἀγνώσις.

M. Hadot : Selon l'interprétation de M. Theiler, le commentateur du *Parménide* s'attaquerait ici à Porphyre lui-même désigné par οἱ εἰπόντες et οἱ παραδεδωκότες, en tant que commentateur des *Oracles chaldaïques*. Mais le commentateur ne s'attaque pas à ces παραδεδωκότες. Il reconnaît qu'il est possible que, comme le « disent ceux qui rapportent ces traditions » (c'est-à-dire l'auteur du recueil des *Oracles*, Julien le Théurge), les dieux aient fait des révélations vraies au sujet du Dieu suprême et qu'ils aient dit vrai (fol. IX 8 et 28); seulement la faiblesse humaine nous empêche de comprendre ces révélations et il faut donc préférer finalement la théologie négative à cette théologie affirmative (X 4). Il apparaît clairement que l'auteur du *Commentaire sur le Parménide* ne vise pas avec παραδεδωκότες un commentateur des *Oracles* (qui serait Porphyre). S'il avait visé un autre philosophe, l'auteur lui aurait reproché de *mal commenter* les *Oracles*, de faire une erreur d'interprétation. Or il se contente de dire que nous ne sommes pas capables de comprendre cette révélation divine. Il est peu probable d'autre part qu'un néoplatonicien postporphyrien ait dit : « s'il est vrai que des dieux ont révélé ces choses ». Tous les néoplatoniciens postporphyriens savaient que les *Oracles chaldaïques* se présentaient comme une révélation divine. Porphyre au contraire, premier commentateur des *Oracles*, pouvait être amené à l'annoncer avec précaution à ses lecteurs en distinguant entre l'auteur du recueil (Julien) et la révélation divine elle-même. M. Theiler lui-même (*Die chaldäischen Orakel* p. 2) avait admis naguère que οἱ παραδεδωκότες désignait Julien. Comme je l'ai dit dans mon article de la *Revue des études grecques*, l'attitude de Porphyre à l'égard des *Oracles chaldaïques* est tout à fait analogue ici à celle qu'il adopte dans le *De regressu animae*. Si la présentation de la révélation chaldaïque sur le Dieu suprême est faite d'une manière qui concorde avec ce que nous savons du système porphyrien, c'est simplement que Porphyre arrange cette présentation de manière à l'accorder avec son propre système.

Il ne cite pas textuellement les *Oracles* mais les résume en les interprétant.

M. Sodano : Ella, professore Hadot, ha delineata, in maniera sistematica e precisa, la metafisica porfiriana, servendosi soprattutto degli *Oracula chaldaica*, della *Philosophica historia*, della *Philosophia ex oraculis haurienda* e del commentario di Porfirio al *Parmenide*.

Vorrei, pero, richiamare la Sua attenzione su tre frammenti dei commentari di Porfirio al *Timeo* di Platone : 1) *fr.* XL (p. 26, 15 sgg. Sodano), nel quale il padre è definito colui che genera da sé (ἀφ' ἑαυτοῦ) le universe cose (τὸ ὅλον) ; 2) *fr.* XLI (p. 26, 19 sgg. So.), nel quale Porfirio chiama il demiurgo « l'anima sopracosmica » ; 3) *fr.* XLII (p. 27, 8 sgg. So.), nel quale si ritorna sullo stesso problema del *fr.* XLI e per demiurgo Porfirio intende l'anima ἀμέθεκτος. Di qui le mie domande : quale contributo possono dare i frammenti citati al problema della metafisica porfiriana ? E, ancora, il concetto dei tre frammenti s'accorda con i diversi aspetti della teoria che Ella ha così sistematicamente delineata ?

M. Hadot : Bien que j'aie donné ce matin l'impression d'interpréter Porphyre d'une manière très systématique, je pense en même temps qu'il est impossible de réduire à un système absolument cohérent toutes les exégèses que Porphyre a été amené à donner dans son activité de commentateur de Platon.

M. Callaban : Le mot « vie » a-t-il vraiment une plus grande flexibilité chez Plotin que chez Porphyre ? Quand Plotin, par exemple, distingue l'éternité et le temps, la notion de vie sert de fond pour énumérer les différences qu'il trouve entre eux, ce qui aboutit à en faire deux formes ou modes de vie. Au fond la « vie » se retrouve à tous les niveaux de la dialectique plotinienne. Chez saint Augustin aussi, *vita* est un terme qui peut être considéré en un certain sens comme « transcendant » ; mais pourquoi, chez Porphyre, l'emploi du mot semble-t-il plus restreint que chez Plotin ?

M. Hadot : On trouve dans les *Sentences* de Porphyre (XII) un

texte qui expose une conception analogique de la notion de vie, conception tout à fait semblable à celle qu'on trouve chez Plotin. En général, la notion de vie est liée chez Porphyre, comme dans certains textes de Plotin, à la notion d'infinité.

