

La notion d'*arété* dans le Commentaire de Proclus sur le *Premier Alcibiade* de Platon

Evanghélou Moutsopoulos
Université d'Athènes

En el presente artículo el autor discute las precisiones efectuadas por Proclo a la concepción platónica de la *arété*, ocupándose sucesivamente de la naturaleza de la virtud, su enseñanza y su axiología. Tanto para Platón como para Proclo, la "virtud" es una cualidad innata que ha de ser puesta de relieve a través de nuestros actos, en vista de lo cual su enseñanza constituiría un proceso de autorrevelación asistida. Ahora bien, en función de la tesis del paralelismo lógico-práctico (afín al paralelismo lógico-gramatical aristotélico), Proclo concluye que existe una armonía interna del alma determinada por la armonía interna de cada una de sus tres partes. De este modo la justicia pasa a ser vista como la virtud del alma total, y la virtud se alza entonces como el criterio del bien, de la belleza y de cualquier valor en general.

"The Notion of *Arete* in Proclus' Commentary to Plato's *First Alcibiades*". In this paper the A. discusses Proclus' determinations of Plato's conception of *arete*, successively dealing with virtue's nature, its teaching and its axiology. Both for Plato as for Proclus, "virtue" is an innate quality that should be manifest through our acts, in order of which its teaching would be a process of assisted self-revelation. In view of the thesis of logical-practical parallelism (akin to the Aristotelian logical-grammatical parallelism), Proclus concludes that there exists an inner harmony of the soul determined by the inner harmony of each of its three parts. Thus justice is seen as the virtue of the whole soul, and virtue rises then as the criterion of good, beauty, and of any value in general.

L'influence de Platon sur la pensée de Proclus est indéniable¹. Si celui-ci reprend volontiers en principe des thèmes chers à Plotin, il n'en suit pas moins de près les exposés qui leur correspondent dans les dialogues platoniciens qu'il commente. Aussi son appareil notionnel est-il directement tributaire de celui de Platon. La notion d'*arété* est présente un peu partout dans les dialogues dits "socratiques" ; elle l'est beaucoup moins dans les *Commentaires*, à l'exception de certains livres du *Commentaire sur la République* (I, III, VI, IX) et, bien entendu, du *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, où elle fait l'objet de références fréquentes. C'est sur ce texte proclusien que nous concentrerons notre attention. À vrai dire, Proclus ne dévie guère de la conception platonicienne de la notion d'*arété* ; il fournit néanmoins à son sujet des précisions qui en enrichissent la teneur et en rehaussent l'importance. Loin de prétendre être exhaustive, notre recherche se limitera à l'examen de certains passages jugés essentiels pour la compréhension et l'appréciation de l'apport proclusien en la matière.

Signalons d'emblée que Proclus conçoit la notion d'*arété* ou *vertu*² comme se rapportant à une réalité caractérolgique à trois dimensions, donc comme s'étalant sur trois domaines plus ou moins contigus du comportement³ : naturel, moral et politique⁴. Néanmoins, et indépendamment

¹ Cf. Moutsopoulos, E., *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris : Les Belles Lettres, 1985 ; *Parcours de Proclus*, Athènes : CIEPA, 1994 ; "Un instrument divin : la navette, de Platon à Proclus", in : *Kernos*, 10 (1997), pp. 241-247 ; "D'Aristote à Proclus. Mouvement et désir de l'Un dans la Théologie platonicienne de Proclus", in : Moutsopoulos, E., *Philosophie de la culture grecque*, Athènes : Académie d'Athènes, 1998, pp. 257-262 ; et "L'idée de multiplicité croissante dans la Théologie platonicienne de Proclus", *ibid.*, pp. 263-269. Cf. *ibid.*, "The Participability of the One through the Henads in Proclus' Platonic Theology", in : *Elementa*, 69 (1997), pp. 83-93 ; "Le modèle platonicien du système ontologique plotinien", in : *Diotima*, 19 (1991), pp. 9-12 ; "L'un et la fonction architectonique et épistémologique des hénades dans le système de Proclus" (en publication).

² Sur les diverses acceptions du terme d'*arété* : vertu (traditionnelle ou philosophique), qualité, perfection, mérite, courage, cf. Schaerer, R., *Ἐπιστήμη et Τέχνη*, Mâcon : Protat, 1930, p. 96 et la n. 2.

³ Cf. Moutsopoulos, E., "Kairos et comportement humain chez Aristote", in : Aristote, *Métaphysique* (en publication) ; "Nature et comportement humains selon Aristote ; une dialectique" (en publication).

⁴ Cf. *Alcib.* I, 96, 9-18, p. 79 Segonds (c'est la traduction de A.-Ph. Segonds, *Proclus*,

de cette division, notre recherche suit un plan quelque peu différent, dont les trois étapes sont relatives à la *nature* de la vertu, à son *enseignement* et à l'*axiologie* qu'elle engendre.

1. *La nature de la vertu.* La vertu est une qualité innée qu'il faut savoir "mettre en valeur", et c'est là que réside la responsabilité de la personne. Or, chez Socrate, la vertu innée naturelle à mettre en valeur, déjà présente en tout être humain, se trouve renforcée par l'action d'un démon : "que l'âme humaine apparaisse comme capable d'une activité, elle qui est unie aux objets de sa providence tout à la fois avec et sans relation et demeure dans sa manière d'être selon son caractère, comment cela ne serait-il pas absolument digne d'étonnement ? — mais [Socrate] étonne [Alcibiade] encore plus grandement en rattachant la cause d'actions humaines au démonique"⁵. En effet, Socrate "agit selon un démon et possède quelque chose de supérieur à la vertu humaine"⁶, qui le rend supérieur aux autres prétendants d'Alcibiade. Ceux-ci, "grossiers" pour la plupart⁷, tentent de l'entraîner vers l'irrationnalité ; Socrate l'"élève vers la raison"⁸. Il est des personnes particulièrement "bien disposées envers la vertu"⁹, à cause de la puissance de leur nature¹⁰ qui leur vient en aide dans leur effort de résister à des avances malencontreuses, ce qui s'avère

sur le *Premier Alcibiade de Platon*, t. 1, Paris : Les Belles Lettres, 1985 ; t. 2, 1986, que nous citons en principe, sauf dans des cas très rares que nous ne manquons d'ailleurs pas de signaler) : ἡ φυσικὴ ἀρετὴ... τῇ ὅλῃ συγγενὲς ὑπάρχον (Cf. *ibid.*, 19, p. 79 S. : τῇ ὅλῃ συμμηγείς; 101, 10-16, p. 83 S. : ἡ φυσικὴ ἀρετὴ... ἀτελής... καὶ ἔνυλος καὶ σωματοειδής...; 133, 5-7, p. 110 S. : ἡ... φυσικὴ ἀρετὴ ὄμμα ἀτελὲς καὶ ἦθος ἔχει; cf. *Eucl.*, 21, 18-19 Friedlein ; cf. Aristote, *Éth. Nicom.*, Z13, 1144b 3sv)... τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν... μᾶλλον ἔχειν τὸ βέβαιον... τὴν πολιτικὴν μετ' ἐπιστήμης οὖσαν... τὴν ἀμυδρότητα τῶν φυσικῶν ἀρετῶν.

⁵ Cf. *Alcib.* I, 60, 9-15, p. 50 S. : τὸ τοίνυν καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν δεκτὴν ἀποφανῆναι τοῦτων ἀσχετον ἅμα καὶ ἐν σχέσει συνοῦσαν τῆς προηγουμένης καὶ μένουσαν ἐν τῷ αὐτῆς κατὰ τρόπον ἦθει, πῶς οὐ παντελῶς ἐστὶ θαύματος ἄξιον; — ἐτι δὲ μειζρόνως αὐτὸν καταπλήττει τῶν ἀνθρωπίνων ἐπιτηδευμάτων τὴν αἰτίαν τοῦ δαιμονίου ἐξάπτων.

⁶ *Ibid.*, 16-17, p. 50 S. : ὡς κατὰ δαίμονα ἐνεργῶν καὶ κρείττον τι τῆς ἀνθρωπίνης ἔχων ἀρετῆς.

⁷ *Ibid.*, 59, 2, p. 48 S. : φορτικῶν. Le terme signifie : "importuns". Il s'agirait en l'occurrence d'un "harcèlement sexuel", selon le vocabulaire contemporain.

⁸ *Ibid.*, 61, 1-4, p. 50 S. : ἐκείνοι μὲν γὰρ καθείλικον αὐτὸν εἰς ἀλογίαν..., ὁ δὲ ἀνατείνει αὐτόν.

⁹ *Ibid.*, 59, 2-3, p. 48 S. : τοῖς εὖ πεφυκόσι πρὸς τὴν ὅλην ἀρετὴν.

¹⁰ *Ibid.*, 3, p. 48 S. : φύσεως ἰσχύν.

“le meilleur entraînement”¹¹ non à l’acquisition¹², mais bien à la “mise en valeur” d’une vertu déjà existante à l’état latent.

Quant au démon de Socrate, loin de lui être proprement transcendant, il émerge du fond de son être pour exercer sur lui une action de retenue : “Le bon démon qui le dirigeait le retenait”¹³. Or cette action est équivalente à celle de la prudence, φρόνησις, qui est l’une des manifestations de la vertu, la plus importante. Chez Proclus, ces mêmes manifestations de la vertu se confirment sous forme de vertus partielles : “Et de fait, toutes les vertus dépendent de la φρόνησις¹⁴ en tant qu’elle leur est souveraine, elles existent en rapport avec elle et procèdent à partir d’elle”¹⁵. La prudence est seule à procurer le critère de la distinction entre le bien et le mal¹⁶. Cette prépondérance de la prudence par rapport aux autres vertus implique leur structure hiérarchique, et sous-entend l’identification de cette vertu avec la notion de démon.

Le caractère immanent et comme inhérent du démon socratique est ainsi indirectement confirmé : le démon, c’est la φρόνησις même. Et Proclus de faire appel, pour en illustrer le rôle, à une image pittoresque à souhait, probablement peu courante à son époque, marquée, elle, par l’autoritarisme romain passé à Byzance : celle d’une assemblée du peuple où “l’un... se hâte pour occuper la place de conseiller, l’autre qui *lui met la main dessus* et place sur son impétuosité la raison comme un frein”¹⁷.

¹¹ *Ibid.*, 1, p. 48 S.: γυμνάσιον... μέγιστον.

¹² *Ibid.*, 2, p. 48 S. qui traduit πρὸς par “pour acquérir”.

¹³ *Ibid.*, 81, 11, p. 66 S.: ἀνεχαίτιζεν αὐτὸν ὁ ἐπιτροπεύων ἀγαθὸς δαίμων.

¹⁴ Segonds traduit φρόνησις par “sagesse” ; cf. Platon, *Phédon*, 69b : ἀληθῆς ἀρετὴ μετὰ φρονήσεως ; *Banquet*, 184d : φρόνησιν καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ; *Tim.*, 71d : λόγου καὶ φρονήσεως οὐ μετεῖχε. Cf. Moutsopoulos, E., “De la quadruple racine de la raison pratique chez Platon”, in : *Athéna* (1995), pp. 12-16 ; Aubenque, P., *La prudence chez Aristote*. Paris : P.U.F., 1976, 2^e éd. En fait, “sagesse” ne saurait rendre que σοφία, l’une des vertus cardinales.

¹⁵ *In : Alcib.*, I, 185, 13-15, p. 246 S.: καὶ γὰρ αἱ ἀρεταὶ πᾶσαι τῆς φρονήσεως ὡς ἡγεμονουούσης ἐξήρτηνται καὶ περὶ ταύτην ὑφεστήκασιν καὶ ἀπὸ ταύτης ὤρμηται. Cf. Platon, *Banquet*, 209e : καλλίστη τῆς φρονήσεως ἡ... σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη. Cf. *infra*, et la n. 39.

¹⁶ *In : Alcib.*, I, 185, 15-16, p. 246 S.: τὸ διαγιγνώσκειν τὰ τε ἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ μόνη ἐπὶ τῆς φρονήσεως ἔργον. Cf. Platon, *Charmide*, 174a-d ; *Ménon*, 88b-d.

¹⁷ *In : Alcib.*, I, 186, 5-8, p. 246 S.: τὸν μὲν σπεύδοντα τὴν τοῦ συμβούλου χώραν καταλαβεῖν. τὸν δὲ λαμβανόμενον αὐτοῦ καὶ οἷον χαλινὸν ἐπάγοντα τῇ ὀρμῇ τὸν λόγον; *ibid.*, 11, p. 246 S.: λόγος οὖν ἡγεμών. L’analogie entre la nature de la φρόνησις et celle du *logos*, toutes deux vertus souveraines qui servent à maîtriser les passions, renvoie, elle aussi, à la fonction du démon socratique.

D'où le rôle joué par le démon qui "jamais n'incite Socrate, mais toujours le détourne"¹⁸.

2. *L'enseignement de la vertu.* Pareille activité dans le cadre de la conscience correspond à l'actualisation d'une vertu latente, l'une de celles qui, chez Socrate, font l'admiration d'Alcibiade, telles "des statues intérieures, ... dignes de vénération et d'honneurs"¹⁹. C'est ce qui fait que l'*arété* s'impose comme excellence qui implique un bon consistance²⁰ et une solidité qui lui sont conférées par le bien envisagé à la fois en tant que degré de qualité et que qualité substantielle²¹. Observateur perspicace, Socrate discerne chez Alcibiade les indices d'une certaine *καλοκαγαθία*²², et se fait le juge de ses paroles et de ses actes pour voir comment il se [conduit] dans sa vie, ... dans ses relations avec autrui, et s'il [approuve] les occupations de la vertu et se [détourne] de celles du vice ou s'il s'[abandonne] à l'élément, dans son âme, ami du plaisir, [glissant] vers le pire et se [laissant] réduire en esclavage par ses passions"²³.

Vice et vertu sont des manifestations naturelles chez l'être humain. Suivre la voie de l'un ou de l'autre, serait-ce une affaire de libre arbitre ou simplement de propension ? Socrate s'emploie à prodiguer ses conseils à Alcibiade : "il purifie à fond ses pensées, perfectionne ses vertus naturelles pour l'élever au sein de la vie véritablement libre"²⁴. Cela

¹⁸ *Ibid.*, p. 66 S.

¹⁹ *Ibid.*, 89, 10-12, p. 73 S.: ἀποθαυμάζειν... αὐτοῦ τὰ ἔνδον ἀγάλματα τῶν ἀρετῶν ὡς σεμνὰ καὶ τίμια. Cf. *infra* et la n. 30.

²⁰ *Ibid.*, 93, 4, p. 76 S.: διὰ τὴν ἀρετὴν ἔχει τὸ εὖ. Le contexte de ce passage se rapporte aux "êtres providents" (τῶν προνοούντων) qui sont mis par un "bon espoir" (εὐελπιστία); *ibid.*, 92, 19-20, p. 76 S.: εὐελπις... εὐελπιστία ; *ibid.*, 92, 22-23, p. 76 S.: τὸ τῆς ἐλπίδος πρᾶγμα στοχασμοῦ δεόμενον. Cf. Moutsopoulos, E., "Kairos et attente. Vers une sémantique de l'espérance selon Proclus", in : *La notion d'espérance dans la pensée néoplatonicienne*, Athènes : Académie d'Athènes, 1998, pp. 39-44.

²¹ Cf. *Alcib.* I, 93, 2, p. 76 S.: τὸ... εὖ καὶ τὸ ἀγαθόν.

²² Cf. *ibid.*, 94, 1-3, p. 77 S.: πολλὰ μὲν ἑώρα καὶ θαυμαστὰ ὁ Σωκράτης ἐν τῷ Ἀλκιβιάδῃ φυσικὰ συνθήματα τῆς πρὸς ἀρετὴν ἐπιτηδεϊότητος. Cf. Moutsopoulos, E., "L'idée de *kalokagathia* et sa fonction éthique et esthétique en Occident", in : *Poïésis et technè. Idées pour une philosophie de l'art*, t. 2 : *Instauration et vibration*, Montréal : Montmorency, 1994, pp. 219-238.

²³ In : *Alcib.* I, 95, 2-8, p. 78 S.: Κριτῆς γινόμενος, πῶς μὲν ἐν τῷ ἰδίῳ βίῳ, πῶς δὲ ἐν ταῖς πρὸς τοὺς ἄλλους ὁμιλίαις διαγίγνεται, καὶ πότερον ἀποδέχεται τὰ τῆς ἀρετῆς ἐπιτηδεύματα, τὰ δὲ τῆς κακίας ἀποστρέφεται, ἢ τῷ φιληδόνῳ τῆς ψυχῆς ἐνδίδωσι καὶ ῥέπει πρὸς τὸ χεῖρον καὶ ὑπὸ τῶν παθῶν ἀνδραποδίζεται.

²⁴ *Ibid.*, 95, 13-16, p. 78 S.: ἀνακαθαίρων μὲν αὐτοῦ τὰς ἐννοίας, τελειῶν δὲ

revient à tirer la vertu de son état latent, sinon de sa torpeur. Socrate n'agit pas autrement quand, dans le *Ménon* (81e - 84a), il fait découvrir au jeune esclave inculte une relation mathématique compliquée. Il y a une réminiscence de la vertu comparable à celle des idées. C'est par ce processus éducatif que l'inclination naturelle à la vertu se trouve soutenue, renforcée, rendue explicite et rationnelle. De son côté, "Alcibiade pense que Socrate s'entretient avec lui avec l'accord de son démon", ce qui le rend "encore plus vigoureux dans sa pratique de la vertu"²⁵. Après Platon²⁶, Proclus admet que la disposition à la vertu est un élément de la nature philosophique²⁷, manifestée, entre autres, par le mépris des richesses et de tout ce qui, en général, a trait au corps, pour s'attacher au bien de l'âme²⁸.

Il existe trois catégories de personnes : les unes, tout à fait extraverties, ne se soucient guère de leur univers intérieur²⁹, et donc n'ont aucune chance de s'améliorer ; les autres, en scrutant leur esprit, arrivent à y trouver des vertus cachées et comme "des statues divines resplendissantes"³⁰ qui leur procurent une profonde connaissance de soi³¹ ; d'autres, enfin, constatant qu'elles ne sont pas à même de tirer toutes seules de cette démarche les biens qu'elles en escomptent, se voient obligées de

αὐτοῦ τὰς φυσικὰς ἀρετάς, ἀνάγων δὲ εἰς τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ἐλευθέρως ὄντως ζωῆς; cf. *ibid.*, 132, 11-13, p. 110 S.: ὁ δὲ γε Σωκράτης πλήρης μὲν ἐστὶ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν καλῶν καὶ προτείνει τῷ νεανίσκῳ τὴν μετὰδοσιν τῶν ἀρετῶν. Il ne s'agit pas d'inculquer ces vertus, mais de les faire ressortir et de les "mettre en valeur" avant que de les faire admettre. Cf. Moutsopoulos, E., *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris : Les Belles Lettres, 1985, p. 85 : "... la possibilité de l'image signifiante de désigner... les structures... rigoureuses..." (cf. *Eucl.*, 63, 2-4 Friedlein : πρὸς τοῖς λόγοις... τῶν ἀρετῶν τὰς εἰκόνας περιέχει τῶν τε νοερῶν καὶ τῶν ψυχικῶν καὶ τῶν φυσικῶν).

²⁵ *In Alcib. I*, 93, 17-20, p. 77 S.: τὸ κατὰ δαίμονα αὐτὸν ὑπολαμβάνειν τὸν Σωκράτην τοὺς πρὸς αὐτὸν ποιεῖσθαι λόγους, ἐρρωμέστερον αὐτὸν ἀπειργάζετο πρὸς τὴν τῆς ἀρετῆς ἐπιτήδευσιν.

²⁶ Cf. Platon, *Rép.*, VI, 485e ; *Théét.*, 144d.

²⁷ Cf. *Alcib. I*, 110, 21-22, p. 91 S.: στοιχεῖον τῆς φιλοσόφου φύσεως.

²⁸ Cf. *ibid.*, 2-6, p. 91 S.: ὅπου γὰρ καὶ τοῦ σώματος ὑπερορᾶν δεῖ τὸν τῆς ἀρετῆς γνησίως ἀντεχόμενον, πῶς οὐ πολλοὺ μᾶλλον τῶν τοῦ σώματος ὑπερφρονεῖν δεῖ τὸν τῶν ἀγαθῶν τῆς ψυχῆς ἐξηττημένον;

²⁹ Cf. *ibid.*, 190, 10-11, p. 250 S.: ὁ μὲν ἀνεπίστροφός ἐστι πάντῃ πρὸς ἑατὸν.

³⁰ Cf. *ibid.*, 11-13, p. 250 S.: ὁ δὲ καὶ ἐπιστρέφεται καὶ ἐπιστραφεῖς ἀρετὰς ἐνδον εὐρίσκει... οἷον ἀγάλματα θεῖα προλάμποντα. Cf. *supra*, et la p. 19.

³¹ Cf. *Alcib. I*, 190, 13, p. 250 S.: ἐπιστήμης ; *ibid.*, 185, 11-12, pp. 245-246 S.: ...μηδ' ὅτι αἱ ἀρεταὶ οὐκ εἰσὶν ἐπιστήμαι μόνον ὡς δεόμεναι τῆς ὁμολογίας

s'adresser à des maîtres pour se faire "guider par eux"³². D'où l'importance de l'enseignement de la vertu. Socrate doit se sentir heureux d'avoir su se révéler à lui-même. Quant à Alcibiade, il possède toutes les facultés pour se livrer à Socrate qui lui inculquera la vertu en l'aidant à se découvrir grâce à son enseignement. On retrouve ici le *leitmotiv* du *Protagoras* platonicien, relatif au questionnement sur le caractère "enseignable" de la vertu³³. La réponse de Proclus à cette question est décidément affirmative ; elle suppose néanmoins que l'élève soit mû par un élan de connaître. Toutefois, l'importance attribuée à un tel enseignement l'identifie désormais à un processus d'autorévélation assistée.

3. *Axiologie de la vertu*. Il existe, selon Proclus, un parallélisme logico-pratique comparable au parallélisme logico-grammatical que suppose la logique d'Aristote³⁴. Aux termes de ce parallélisme, "du fait que la raison joue par rapport à l'âme tout entière le rôle de forme, ... la maladie de la raison est aussi la laideur de l'âme, comme la vertu est sa beauté"³⁵. Il est clair que, dans ce contexte, la vertu s'oppose à la déraison, et que, comme elle, mais en sens inverse, celle-ci acquiert le caractère d'une valeur négative, à savoir d'un "centre de répulsion", à l'encontre du "centre d'attraction" que constitue toute valeur positive³⁶. Le Diadoque procède à une analyse poussée de cette opposition, avant de conclure que "la beauté apparente est superflue quand l'âme est laide"³⁷, et d'affirmer

τῶν ἀλόγων δυνάμεων; cf. *ibid.*, 330, 12 p. 362 S.: ἐπιστήμαις καὶ ἀρεταῖς κάλλος ; *ibid.*, 16-17, p. 362 S.: τί γὰρ ἀρετῆς ἢ ἐπιστήμης κάλλιον ἐν ἡμῖν, τί δὲ τῶν ἐναντίων αἰσχίον;

³² Cf. *ibid.*, 190, 13-17, p. 250 S.: ὁ δὲ ἐπιστρέφεται μὲν, ὁρᾷ δὲ ἀμαθίαν ἔνδον, καὶ ἀνεπιστημοσύνην καὶ οὕτω εἰς ἀρχὴν καθίσταται μαθησεῶς τε καὶ εὐρέσεως, ἢ ζητῶν ἑαυτὸν καὶ τὸν ἑαυτοῦ πλοῦτον, ὃν ἔχων οὐκ οἶδεν, ἢ διδασκάλους προσίων καὶ παρ' ἐκείνων ποδηγούμενος.

³³ Cf. Platon, *Protag.*, 319b : οὐ διδασκόν ; 320c : διδασκόν ἐστὶν ἡ ἀρετὴ (cf. *Ménon*, 70a ; *Euthyd.*, 274e) ; 319c : μαθητὰ τε καὶ διδασκὰ ; 323c : οὐ φύσει, ἀλλὰ διδασκόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας.

³⁴ Cf. Moutsopoulos, E., *La pensée et l'erreur*, Athènes : Vayonakis, 1961, p. 4.

³⁵ In : *Alcib.* I, 210, 8-10, p. 265 S.: Διότι γὰρ εἶδους ἐπέχει τάξιν ὁ λόγος ἐν τῇ συμπάσῃ ψυχῇ, διὰ τοῦτο καὶ ἡ κακία τοῦ λόγου τῆς ψυχῆς ἐστὶν αἴσχος, ὥσπερ ἡ ἀρετὴ κάλλος. L'idée de cette correspondance remonterait à Platon, *Rép.*, IV, 444d-e.

³⁶ Cf. Moutsopoulos, E., *Phénoménologie des valeurs*, Athènes : Éd. de l'Université, 1985, 2^e éd., pp. 48-55. Sur le mécanisme de distanciation axiologique "spatiale" préalable, cf. *infra*, et la n. 44.

³⁷ Cf. *Alcib.* I, 211, 4-5, p. 265 S.: περιττὸν τὸ φαινόμενον κάλλος, τῆς ψυχῆς οὐσης αἰσχρᾶς.

que, sur un plan plus concret, “la justice, c’est la vertu de l’âme totale³⁸ ; l’injustice, le mal de la totalité des trois parties [de l’âme]”³⁹. Il existe une harmonie interne de l’âme, conditionnée par l’harmonie interne de chacune de ses parties. Si un dérangement d’harmonie intervient à quelque niveau que ce soit, il en résulte un mal dont souffre l’entité humaine dans son ensemble. On le conjurera par le recours à la musique⁴⁰. L’harmonie de l’âme est garante de sa vertu⁴¹.

On sait l’importance que le temps joue dans la théorie aristotélicienne du mouvement⁴². Proclus l’adopte en général pour expliquer, par elle, le passage de la vertu au vice, et inversement : “Puis ... que l’âme est à certains moments imparfaite et ensuite devient parfaite, puisqu’elle a oublié des êtres divins à certains moments et ensuite s’en ressouvient, il est bien clair que le temps aussi contribue à sa perfection. Car comment passerait-elle de l’ignorance à la science et, d’une façon générale, du vice à la vertu, sans accomplir ses changements dans le temps ? Tout changement, en effet, s’effectue dans le temps”⁴³. À ce point précis intervient une explication comparable à celle qui suppose une distanciation spa-

³⁸ Au sens que Platon, *Rép.*, IV., 443d-e, l’attribue à l’âme indépendamment de sa tripartition.

³⁹ Cf. *supra*, et la n. 15. Cf. aussi *Alcib.* I, 319, 11-14, p. 353 S.: οὐ γὰρ ἔστι σωφρονεῖν μὲν, ἀδίκως δὲ ζῆν, οὐδὲ ἀνδρίζεσθαι μὲν, στέρεσθαι δὲ ποτε δικαιοσύνης, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ζωῆς εἶδος ἐκ πασῶν ὑφέστηκε τῶν ἀρετῶν. Dans ce passage Proclus (a) identifie les notions de valeur et de vertu ; et (b) souligne la communicabilité des vertus et leur unité essentielle (cf. Platon, *Ménon*, 71e - 75b). Cf. *infra*, et la n. 46.

⁴⁰ La musique décente agit moyennant les mouvements réguliers qu’elle engendre. Pour Platon, *Lois*, VII, 790e, les mouvements musicaux réguliers s’opposent non pas au repos, mais aux mouvements irréguliers qui perturbent l’âme, partant l’existence ; cf. Moutsopoulos, E., “Mouvement musical et psychologie dans les derniers dialogues de Platon”, in : *Musique et philosophie. Actes du Colloque de Dijon* (1983), Dijon : Soc. Bourguignonne de Philosophie, 1985, pp. 3-14.

⁴¹ Cf. *Alcib.* I, 210, 10, p. 265 S.: Cf. *supra*, et la n. 35.

⁴² Cf. Aristote, *Phys.*, Δ 14, 223a 14sv.

⁴³ Cf. *Alcib.* I, 315, 10-11, p. 349 S.: Ἐπειδὴ τοίνυν καὶ ἀτελής ἐστὶν ἡ ψυχὴ ποτε καὶ αὐθις τελειοῦται καὶ λήθην ἰσχυ τῶν θεῶν καὶ αὐθις ἀναμνησκεται, δῆλον δὴ ὅτι καὶ ὁ χρόνος συντελεῖ πρὸς τὴν τελείωσιν αὐτῆς. Πῶς γὰρ ἂν ἐξ ἀφροσύνης μετέβαλεν εἰς φρόνησιν καὶ ὄλως εἰς ἀρετὴν ἀπὸ κακίας, μὴ κατὰ χρόνον ποιουμένη τὰς μεταβάσεις; Πᾶσα γὰρ μεταβολὴ κατὰ χρόνον ὑφέστηκε. Ceci revient à dire que tout changement se produit graduellement. Cf. cependant, Moutsopoulos, E., “La fonction catalytique de l’ἐξαίφνης chez Denys”, in : *Diotima*, 23 (1995), pp. 9-16.

tiale⁴⁴, et qui repose sur l'idée d'une interposition temporelle entre deux états extrêmes. Cette interposition suppose, à son tour, un changement graduel auquel, par ailleurs, s'oppose l'aristotélisme épistémologique dont dérive la science classique et qui, se désintéressant du processus interne dont le changement est issu, s'arrête aux seuls points extrêmes du début et de la fin du changement⁴⁵. Indépendamment de ce débat, et en ce qui concerne la conception proclusienne de la vertu, le bien même, valeur suprême, n'existe qu'en elle. La vertu s'érige ainsi en critère du bien, du beau et de toute autre valeur⁴⁶. On notera ici un glissement depuis l'objectivisme platonicien relatif au bien⁴⁷ vers un certain subjectivisme.

*

Qu'elles soient des vertus ou des valeurs⁴⁸, les qualités de l'âme sont d'une même nature, et tellement ancrées les unes dans les autres, qu'elles ne sauraient être pratiquées séparément : "de même que les définitions des vertus sont différentes, mais unique ce qui [participe de]⁴⁹ toutes, et qu'il n'est pas possible de [participer de] ces deux sans [participer des] autres vertus, de même aussi cette triade est-elle intimement unie avec elle-même ; et tout ce qui est bien est plein tout à la fois de beau et de juste, et chacun de ces deux vient en même temps que le troisième"⁵⁰.

⁴⁴ Cf. *supra*, et la n. 36.

⁴⁵ Cf. Bachelard, G., *Le nouvel esprit scientifique*, Paris : Alcan, 1934, pp. 60-64 ; Moutsopoulos, E., "Science and Spirit. The Platonic Model", in : *The Reality of Creation*, New York : Paragon, 1991, pp. 31-44, notamment p. 32 et la n. 2 (p. 42).

⁴⁶ Cf. *Alcib. I*, 315, 10-11, p. 349 S.: ἐν ἀρετῇ μόνῃ τὸ ἀγαθὸν ὑφέστηκε ; *ibid.*, 319, 6-10, p. 353 S.: οὔτε γὰρ τὸ ἀγαθὸν τῆς ψυχῆς ἐν ἄλλῳ τινὶ ἢ ἐν τῇ ἀρετῇ ὑφέστηκεν οὔτε τὸ καλόν, ἀλλὰ πᾶν τὸ ἀγαθὸν κατ' ἀρετὴν ἀφώρισται καὶ τὸ αὐτὸ καλὸν ἐστὶν ὅπερ καὶ ἀγαθόν, καὶ ταῦτα ἀμφοτέρω δίκαια ἐστίν. Cf. *supra*, et la n. 39.

⁴⁷ Cf. Schuhl, P.-M., Δεσμός, in : *Mélanges A. Diès*, Paris : Vrin, 1956.

⁴⁸ Cf. *supra*, et la n. 39.

⁴⁹ Segonds traduit μετέχειν par "avoir part à". Cf. la différence entre "participer de" (connotation ontologique) et "participer à" (connotation pratique), dont Lavelle, L., *La dialectique de l'éternel présent*, t. 1 : *La présence totale*, Paris : Alcan, 1934, p. 41 ; t. 2 : *De l'acte*, 1937, p. 165 ; t. 3 : *Du temps et de l'éternité*, 1945, pp. 17-18, ne tient nullement compte, est cependant d'importance.

⁵⁰ In : *Alcib. I*, 322, 7-14, p. 355 S. : ὡπερ γὰρ οἱ μὲν λόγοι τῶν ἀρετῶν εἰσὶ διαφέροντες ἐν δὲ τὸ πασῶν ἐστὶ μετεληφός, καὶ οὐκ ἐνδέχεται δικαιοσύνης μὲν μετέχειν, σωφροσύνης δὲ ἀμοιρεῖν, ἢ τούτων μὲν μετέχειν, ἄνευ δὲ τῶν ἄλλων

L'*arété*, telle que conçue dans son ensemble, est ainsi élevée en valeur à la fois compréhensive et essentielle qui sert de règle vécue à ceux qui en participent, et qui se trouve "actualisée"⁵¹, c'est-à-dire illustrée, moyennant les actes des humains.

ἀρετῶν, οὕτω δὴ καὶ ἡ τριάς αὕτη συνήνωται ἑαυτῇ· καὶ πᾶν τὸ ἀγαθὸν ὁμοῦ καὶ τοῦ καλοῦ πλήρως ἐστὶ καὶ τοῦ δικαίου καὶ τούτων ἑκάτερον μετ' ἐκείνου συνεισέρχεται.

⁵¹ Cf. *supra*, § 1, *init.*