



HAL
open science

Plutarque développe-t-il réellement une pensée dualiste ?

Fabienne Jourdan

► To cite this version:

Fabienne Jourdan. Plutarque développe-t-il réellement une pensée dualiste ?. F. Jourdan et A. Vasiliu. Dualismes, “ Doctrines religieuses et traditions philosophiques ” (actes du séminaire LABEX organisé par F. Jourdan, nov. 2012-Juin 2014), Hors-Série de la revue *Xωρα* (Polirom édition), 2015 (paru en 2016), p. 185-223., pp.185-223, 2015. hal-02426855

HAL Id: hal-02426855

<https://hal.science/hal-02426855v1>

Submitted on 9 Jan 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

PLUTARQUE DÉVELOPPE-T-IL RÉELLEMENT UNE PENSÉE DUALISTE?

Fabienne Jourdan

*(CNRS, Laboratoire Antiquité classique et tardive
de l'UMR 8167 «Orient et Méditerranée»)*

Abstract. Plutarch is often seen as a dualist philosopher. Yet, when one studies the texts which are most often quoted to back such an opinion, the so-called dualist doxographies in De Iside et Osiride and in De animae procreatione, one is actually lead to think otherwise. When they are replaced in their context, it so happens that these texts describe the conditions to obtain harmony and the mixing of the contraries which are both necessary to the birth and to the very existence of the universe. However, harmony and mixing cannot be obtained without the receptacle of the contraries that constitute them. Far from being a simple intermediary, this receptacle, which takes different aspects in the different treatises, is indeed a constituent principle according to Plutarch. Without it, there can be neither encounter nor opposition of the contraries, and so, paradoxically, precisely because it is a guarantee of dualism, it makes dualism disappear. Dualism then turns out to be a mere preparatory step in the elaboration of a really triadic philosophy.

Plutarque est sans doute le philosophe platonicien qui ouvre le plus explicitement la réflexion sur le dualisme. Même s'il emprunte, directement ou non, à Aristote¹, à une tradition scolaire à la fois platonicienne et néopythagoricienne²

1. Aristote constitue notre première source dans l'interprétation dualiste sur la pensée d'Empédocle (*Mét.* A 4, 985 a 2-11, 30-31), de certains Pythagoriciens (*Mét.* A 5 987 a 14-20) et de Platon (*Mét.* A 6, 988 a 8-15).

2. Sur le dualisme prêté par l'école à Platon, voir par ex. le résumé de F. Ferrari, *Dio, idee e materia. La Struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli, D'Auria, 1995, p. 74; sur la source néopythagoricienne éventuellement identifiable à Eudore, voir J. Mansfeld, *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1992, p. 283; G. Staab, «Das kennzeichen des neuen Pythagorismus innerhalb der Kaiserzeitlichen Platoninterpretation: "Pythagoreischer" Dualismus und Einprinzipienlehre im Einklang», dans M. Bonazzi et J. Opsomer (dir.),

et aux historiens³, il est devenu la référence obligée pour qui veut parler du dualisme dans la philosophie de l'Antiquité ou définir comme dualistes les traditions qu'il évoque⁴. Il est en effet le premier à ériger la religion de l'Iran ancien en paradigme d'une telle conception⁵; il livre une exégèse du mythe d'Osiris présentant les mêmes traits, retient des Présocratiques ce qui confirme cette vision, choisit une présentation de la table pythagoricienne qui place les opposés sous l'égide respective du bien et du mal et, plus explicitement que quiconque, transforme l'hypothèse de deux âmes du monde antagonistes dans les *Lois* en véritable doctrine de Platon. Or Jean Kellens et Ivan Guermeur ont montré combien la vision dualiste ainsi découverte en Perse et en Égypte anciennes correspondait peu à la réalité. Gérard Journée et Anca Vasiliu ont respectivement nuancé chez les Présocratiques et nié chez Platon la présence d'une telle conception. Quant au dualisme néopythagoricien, il n'est pas partagé par tous ceux qui se réclament de l'héritage de Pythagore⁶. Ces conclusions confirment l'impression que Plutarque, plus qu'il n'en hérite

The Origins of the Platonic system. Platonisms of the Early Empire and their philosophical contexts, Louvain/Namur/Paris/Walpole, Peeters, coll. «Collection d'Études classiques», n° 23, 2009, p. 55-88.

3. Sur Plutarque et l'Égypte, voir en général J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, coll. «Collection d'études mythologiques», 1976 et C. Froidefond, dans son édition de Plutarque, *Ceuvres morales, Traité 23: Isis et Osiris*, Paris, Les Belles Lettres, coll. «Collection des universités de France», [1988] 2003, p. 45-66 avec bibliographie. – La source de Plutarque sur l'Iran ancien (*De Is.* 46-47) est visiblement Théopompe cité en *De Iside*, 47, 270 B. Diogène Laërce (*Proemium* 8) dit toutefois qu'on prête aux «Mages» deux principes, un bon et un mauvais démons nommés Zeus-Ôromasdès et Hadès-Areimanius, juste après avoir mentionné le *Sur la philosophie*. Son propos peut donc s'appuyer sur celui d'Aristote qui serait parvenu à Plutarque, lequel aurait ensuite approfondi ses recherches (*De Iside*, 46, 369 D). Parmi les autres historiens évoqués par Diogène, Plutarque semble du moins avoir consulté Eudoxe (voir J. Hani, «Plutarque en face du dualisme iranien», *Revue des études grecques* (désormais abrégée en *REG*), t. 77, fasc. 366-368, 1964², p. 511-513).

4. Voir par ex. H. Görgemanns, «Woher kommt das Übel in der Welt? Ein Vergleich einiger antiker und moderner Konzepte», dans F. Siegert et J.U. Kalms (dir.), *Internationales Josephus-Kolloquium. Vorträge aus dem Institutum Judaicum Delitzschianum*, Münster, Lit, coll. «Institutum Judaicum Delitzschianum. Münsteraner Judaistische Studien», n° 2, 1998, p. 207. Plutarque a par ex. longtemps servi de caution au dualisme perçu dans l'Iran ancien (voir J. Kellens, *La quatrième naissance de Zarathushtra*, Paris, Seuil, 2006, p. 17).

5. L'exposé de Plutarque est unique par son ampleur. Voir J. Bidez et F. Cumont, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystape d'après la tradition grecque*, Paris, Les Belles Lettres, coll. «Collection d'études anciennes», n° 134, [1938] 2007, fr. D 4, p. 70-79; J. Hani, «Plutarque en face du dualisme iranien», art. cit., p. 523-524 (qui renvoie déjà à É. Bénéviste, *The Persian Religion according to the chief Greek Texts*, 1929).

6. Voir par ex. G. Staab, «Das kennzeichen des neuen Pythagorismus», art. cit., avec la bibliographie

comme il le prétend, développe lui-même cette conception dualiste pour servir ses propres vues. Pourquoi? Pourquoi a-t-il besoin d'envisager le monde, ne serait-ce qu'un moment, comme la proie d'un combat entre deux forces opposées? Et en reste-t-il là?

En nous fondant sur les deux traités⁷ les plus utilisés pour prouver la présence d'une conception dualiste chez Plutarque, le *De Iside et Osiride* (abrégé ensuite *De Iside*) et le *De animae procreatione in Timaeo*⁸ (abrégé ensuite *De an. procr.*), nous essaierons de déterminer pourquoi et comment il fait émerger une telle pensée et examinerons s'il la maintient complètement. L'analyse des textes devrait permettre une mise à l'épreuve des différentes définitions du dualisme proposées dans l'introduction de cet ouvrage, tout comme de celle qu'il serait possible d'élaborer à la lecture de Plutarque lui-même. Il en ressortira que, contrairement à ce qu'on lit le plus souvent⁹, son enseignement ne peut sans doute pas être décrit en ces termes.

7. On pourra se reporter également au *De virtute* dont les positions, au point de vue humain, sont fort semblables à celles du *De an. procr.* Voir encore par ex. *De tranq. an.* 15, 473 A-474 A, *De def. orac.* 35, 428 F-429 A, *De E* 21, 393 F (sur ce texte, voir nos remarques à la note 72). Ces textes sont analysés entre autres par J. Mansfeld, *Heresiography in Context, op. cit.*, p. 278-293; K. Alt, *Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin*, Mainz/Stuttgart, Akademie der Wissenschaft und der Literatur/ Franz Steiner, coll. «Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse», n° 8, 1993, p. 91-101; R. Chlup, «Plutarch's Dualism and the Delphic Cult», *Phronesis*, n° 45, 2000, p. 138-158; J. Opsomer, «Plutarch on the one and the dyad», dans R.W. Sharples et R. Sorabji (dir.), *Greek and Roman philosophy 100 BC-200 AD*, vol. II, coll. «Bulletin of the Institute of Classical Studies», Suppl. 94, London, 2007, p. 379-395.

8. Le choix d'aborder les textes dans cet ordre n'implique pas une position déterminée dans le débat sur leur ordre chronologique. Il a simplement valeur herméneutique. Sur l'ordre chronologique de ces traités, voir par ex. W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelpatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Mainz/Wiesbaden, Akademie der Wissenschaften und der Literatur/Franz Steiner, coll. «Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse», n° 3, 1983, p. 39-40, qui bouleverse celui qui est habituellement retenu en plaçant le *De an. procr.* après le *De Iside contra* F. Ferrari, *Dio, idee e materia, op. cit.*, p. 84.

9. Plutarque est perçu comme un dualiste entre autres par J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C to A. D. 220*, London, Duckworth, [1977] 1996², p. 203, qui, dans son article «Plutarch and God: Theodicy and cosmogony in the thought of Plutarch», dans D. Frede et A. Laks (dir.), *Traditions of theology. Studies in hellenistic theology, its background and aftermath*, Leiden/Boston/Köln, Brill, coll. «Philosophia Antiqua», n° 89, 2002, p. 223-237 revient toutefois sur le caractère tranché de son jugement. Il le reprend malgré tout dans «Aspects de l'exégèse dualiste de Platon par Plutarque», dans X. Brouillette et A. Giavatto (dir.), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque. Stratégie et méthodes exégétiques*, Leuven, Leuven University Press, coll. «Ancient and Medieval Philosophy», Series I, n° 43, 2010, p. 65-74 ainsi que dans «Plutarch and Platonism», dans M. Beck (dir.), *A Companion to Plutarch*, Malden/Oxford/Chichester, Wiley Blackwell, 2014, p. 65-66. Sur cette lecture dualiste de Plutarque, voir encore

I. Les traits dualistes de chacun des deux traités

Les deux traités laissent à première vue penser que Plutarque défend une vision dualiste, et ce aux niveaux cosmique, humain, métaphysique, voire ontologique.

Dans l'un et l'autre, Plutarque part du constat que le monde et, à son image, l'homme, manifestent à tous niveaux un mélange d'opposés représentés par l'ordre et le désordre, le rationnel et l'irrationnel ou passionnel¹⁰, c'est-à-dire,

U. Bianchi, «Plutarco e il dualismo», dans F.E. Brenk et I. Gallo (dir.), *Miscellanea Plutarchea. Atti del I Convegno di studi su Plutarcho (Roma, 23 Novembre 1985)*, Ferrara, Giornale filologico Ferrarese, coll. «Quaderni», n° 8, 1986, p. 111-120 et «Plutarch und der Dualismus», *ANRW* II, 36, 1, 1987, p. 350-365; J. Ries, «Plutarque historien et théologien des doctrines dualistes», dans J. Ries (dir.), *Gnosticisme et monde hellénistique, Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 11-14 mars 1980*, Louvain-La-Neuve, Université Catholique de Louvain, 1982, p. 146-163; F. Ferrari, *Dio, idee e materia, op. cit.*, p. 74-79 (qui parle de métaphysique et cosmologie dualistes, puis de doctrine des principes triadique à partir de la p. 80); C.S. O'Brien, *The Demiurge in Ancient thought. Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 83-116. La notion de dualisme atténué ou tempéré (*mitigated* dit l'anglais) proposée par J. Mansfeld, *Heresiography in Context, op. cit.*, p. 278-90 pour définir la pensée de Plutarque est retenue par J. Opsomer et C. Steel, «Evil without a cause: Proclus' Doctrine on the origin of evil and its antecedent in hellenistic philosophy», dans T. Fuhrer et M. Erler (dir.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.-25. September 1997 in Trier*, Stuttgart, Franz Steiner, 1999, p. 238 et par J. Opsomer, «Plutarch's Platonism revisited», dans M. Bonazzi, V. Celluprica (dir.), *L'eredità platonica, studi sul Platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli, Bibliopolis, coll. «Elenchos», n° 45, 2005, p. 194, n. 78 et «Plutarch on the one and the dyad», art. cit., p. 394. W. Deuse, *Untersuchungen...*, *op. cit.*, p. 39-42 perçoit, entre le *De an. procr.* et le *De Iside*, une évolution d'un dualisme statique à un dualisme dynamique et créateur, vision que K. Alt, *Weltflucht, op. cit.*, p. 20 semble reprendre quand elle parle de dualisme «intégré» (le terme allemand apparaît chez W. Deuse, p. 39). R. Chlup, «Plutarch's Dualism...», art. cit., réduit quant à lui le dualisme de Plutarque au niveau physique. Seul H. Dörrie paraît considérer Plutarque comme un moniste («Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit», dans R.B. Palmer et R. Hamerton-Kelly (dir.), *Philomathes. Studies and essays in the humanities in memory of Philip Merlan*, The Hague, Nijhoff, 1971, p. 41 et 51). Nous serons alors plus proche des positions de C. Froidefond, «Plutarque et le platonisme», *ANRW* II 36, 1, p. 218-219 et *Plutarque, Œuvres complètes, op. cit.*, p. 120-121 qui semble considérer que le dualisme n'est pas seulement modéré, mais qu'il a un caractère provisoire dans la pensée de Plutarque, l'harmonie résultant de l'union des contraires conduisant chez lui non à un dualisme de type 1. b. (dualisme dans lequel les deux principes indépendants agissent ensemble de manière harmonieuse, voir l'introduction à ce volume), mais à une «synthèse moniste idéaliste» ou du moins impossible sans la médiation créatrice d'Isis (p. 124). Nous ne parlerons toutefois pas ici de monisme.

10. *De Is.* 45, 369 C; 49, 371 A; 55, 373 D; *De an. procr.* 26-28.

pour simplifier, le bien et le mal¹¹. Or la présence de l'élément négatif ne peut être expliquée ni par l'action du divin, responsable seulement des biens, ni par la matière, que Plutarque considère soit comme dépourvue de qualités (dans le *De an. procr.*), soit comme tendant vers le bien (dans le *De Iside*)¹². Il lui faut donc trouver un autre principe susceptible de rendre compte du mal. Par cette réflexion, Plutarque s'oppose d'une part aux Épicuriens qui soutiennent l'absence totale d'intervention divine dans le monde et ne peuvent ainsi pas même expliquer la présence du bien; et d'autre part aux Stoïciens qui, considérant comme seuls principes un dieu nécessairement bon et une matière à la fois inerte et dépourvue de qualités, ne peuvent en rien fournir une explication de l'existence, réelle et non pas seulement logique, du mal¹³. Le tour polémique donné à la question est essentiel à l'argumentation, voire à la formation de la conception dualiste développée en réponse: elle sera toujours fondée sur une opposition entre principes expliquant ultimement¹⁴ le bien et le mal sous leurs différentes formes.

A. *Les traits dualistes du De Iside*

Dans le *De Iside*, Plutarque passe en revue les différentes exégèses proposées du mythe osirien avant de donner sa propre lecture, selon laquelle les dieux ne représentent ni des hommes ni des éléments physiques, mais des principes, et plus précisément les principes à découvrir dans la philosophie de Platon.

La présentation des interprétations concurrentes tend déjà à les faire toutes opposer Osiris et Typhon comme les sources respectivement de ce qui est bénéfique et de ce qui est maléfique – idée que Plutarque synthétise lui-même en affirmant qu'ils représentent l'origine de l'ordre et du désordre à tous les niveaux cosmiques. Plutarque précise une telle bipolarité en regroupant les figures du mythe. Ainsi, Osiris, Isis et Horus incarnent le bien (c'est-à-dire,

11. Les passions s'avèrent certes parfois utiles à la raison (*De virt. mor.* 12), mais le mélange est bien envisagé par Plutarque comme celui des tendances bonnes et mauvaises.

12. Deux représentations qui ne sont pas incompatibles, voir F. Ferrari, *Dio, idee e materia*, op. cit., p. 81-105 et G. Reydamas-Schils et F. Ferrari, «Middle Platonism and its relation to stoicism and the Peripatetic tradition», dans P. Remes et S. Slaveva-Griffin (dir.), *The Routledge Handbook of neoplatonism*, London/New York, Routledge, 2014, p. 48-49.

13. *De Is.* 45, 369 A-D; *De an. procr.* 6, 1015 B-C. Sur le traitement dialectique de la question, voir par ex. J. Mansfeld, *Heresiography in Context*, op. cit., p. 278; Ferrari, *Dio, idee e materia*, op. cit., p. 78; J. Opsomer et C. Steel, «Evil without a cause», art. cit., p. 238-239.

14. Même dans le *De an. procr.* où ni monade et dyade, ni Même et Autre ne sont conçus comme les principes du bien et du mal, c'est à eux que sont respectivement attachées essence indivisible et essence divisible qui, elles, représentent de tels principes. Une même remarque pourrait s'appliquer au chapitre 21 du *De E.*

en termes platonisants, qu'Isis assure le relais entre le monde intelligible, représenté par Osiris, et le monde sensible, représenté par Horus), tandis que Typhon et sa sœur et épouse Nephtys sont les figures du mal. Plutarque répartit ces figures en quatre paires d'antagonistes actualisant l'opposition des deux pôles à différents niveaux.

1. La bipolarité entre le bien et le mal représentée à quatre niveaux

L'antagonisme à l'origine du mythe oppose Osiris et Typhon comme représentant tout ce que la nature contient d'un côté de bienfaisant et d'ordonnateur et, de l'autre, de nuisible et destructeur¹⁵.

Le deuxième couple d'antagonistes fondamental – le premier à être évoqué étant donné la place donnée à Isis sur les plans narratologique, exégétique et philosophique, est celui qui fait se confronter Isis et Typhon, l'une généralement conçue comme ce qui tend et mène vers le bien (Osiris) qu'elle répand, l'autre comme ce qui s'en éloigne, en éloigne et détruit¹⁶. En termes de cosmologie platonicienne, Isis est identifiée à la matière¹⁷ animée (et animant¹⁸) d'un mouvement vers le bien et Typhon rapproché de l'âme malveillante du monde¹⁹.

Le combat n'a toutefois lieu directement qu'entre Typhon et Horus, le fils d'Osiris et d'Isis représentant le monde sensible²⁰ soumis aux attaques de Typhon.

Une dernière opposition s'esquisse entre Isis et Nephtys. Dans l'interprétation platonisante de Plutarque, Nephtys représente les parties de la matière les plus éloignées de l'intelligible et soumises à Typhon²¹. On pourrait alors se demander si Plutarque envisage les deux figures comme les deux aspects de la «matière» aristotélicienne, la *ύλη* proprement dite, substrat des contraires qui tend vers le bien, et la privation qui est par soi non-être et que d'aucuns ont pu considérer comme la source du mal²². Plutarque les considère

15. *De Is.* 49, 371 A-B.

16. *De Is.* 60, 375 C-D. Dans le même sens, Isis est entre autres associée au savoir et à l'amour, Typhon à l'ignorance et à la haine (*De Is.* 1, 351 F 1-4, 19, 358 D, 27, 361 D, 64, 376 F-377 A).

17. *De Is.* 53, 372 F.

18. *De Is.* 60, 375 C.

19. Le parallèle dressé par Plutarque entre Typhon et l'âme mauvaise des *Lois* (*De Is.* 48, 370 F-371 A) n'implique pas qu'il conçoive effectivement Typhon comme représentant cette âme (Typhon correspond à tout ce qui est destructeur dans le corps *et* dans l'âme du monde (49, 371 B). Le parallèle n'a pas ici valeur d'identification (en cela *pace* Alt, 1993, p. 24 et 26).

20. *De Is.* 56, 373 E.

21. *De Is.* 59, 375 B-C. Voir encore *De Is.* 38, 366 B et 63, 373 D-E.

22. Aristote définit la privation comme le non-être par soi (*Phys.* I 192 a 4-5). Il signale qu'on lui attribue le caractère de «cause du mal» (*κακοποιόν*, I 192 a 15). Mais

du moins assurément comme les réceptacles l'une du bien-Osiris, l'autre du mal-Typhon, seconde union toutefois destinée à être stérile²³.

Les quatre rivalités à l'œuvre semblent ainsi dessiner une opposition systématique entre représentants du bien et du mal aux niveaux métaphysique, sensible (où le conflit est double: impliquant d'une part Isis, d'autre part Horus, ce qui pourrait représenter les phases précosmique et cosmique au sens où Typhon et Isis sont indirectement opposés au moment de la formation du monde quand Typhon provoque la dispersion des traces de l'intelligible-Osiris qu'Isis tente de rassembler) et même subsensible, pourrait-on dire, si l'on qualifiait ainsi le domaine purement matériel²⁴.

2. Une doxographie partisane

Plutarque étaye une telle vision par le recours à une tradition qu'il présente comme universelle et ancienne²⁵:

Selon cette doctrine, si la nature produit souvent des composés de biens et de maux, mieux, et pour tout dire d'un mot, si elle ne produit rien ici-bas qui soit sans mélange [...], c'est que c'est à deux principes antagonistes, à deux forces opposées, dont l'une mène vers la droite, sans écarts, et dont l'autre cherche à

ce n'est pas là sa propre pensée. C'est visiblement celle qu'il prête aux Platoniciens qui associent selon lui matière et privation (*Phys.* I 192 a 11-12) en une même entité, la dyade du Grand et du Petit, dont ils font alors la source du mal (*Mét.* N 4, 1091 b 31-1092 a 5; cf. *Phys.* I 192 a 13-20).

23. Tout comme le chaos chez Platon (*Timée* 69 B 6) et la nécessité chez Plutarque (*De an. procr.* 23, 1024 B) rencontrent le bien «par hasard», Nephtys est néanmoins unie une fois à Osiris à la faveur d'une «erreur» de celui-ci et donne naissance à Anubis que recueille Isis (14, 356 E-F; cf. 38, 366 C) – occasion pour Plutarque de montrer qu'aucun territoire n'échappe complètement au bien et que la puissance médiatrice sait mettre à profit tout ce qui émane de lui.

24. On pourrait remarquer en outre une dualité aux quatre niveaux ontologiques. Il existe en effet deux aspects du dieu supérieur (son âme, correspondant à l'intellect, et son corps aux formes dispersées), deux aspects du monde (représentés par Horus et Horus l'Ancien), peut-être donc deux aspects de la matière (Isis et Nephtys) et éventuellement même deux aspects de l'âme si l'on considère que Typhon est rapproché de l'âme irrationnelle et qu'Isis, bien que jamais décrite comme une âme, a un mouvement vers le bien qui pourrait la rapprocher de l'âme (bonne) du monde. Une telle conception n'est évidemment pas dualiste.

25. *De Is.* 45-49, 369 A-371 C. Nous n'étudierons pas tous les antagonismes exposés ici. Sur ce sujet, voir par ex. J. Hani, «Plutarque en face du dualisme iranien», art. cit.; J. Ries, «Plutarque historien et théologien», art. cit.; J. Mansfeld, *Heresiography in Context*, op. cit., p. 278-86; M. Baltés (dir.), *Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome/Platonische Physik (im antiken Verständnis) I*, coll. «Der Platonismus in der Antike», n° 4, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996, p. 402-407 et les notes de C. Froidefond, *Plutarque, Œuvres complètes*, op. cit.

faire rebrousser chemin et tire en arrière, que notre vie doit d'être mixte et le monde, sinon dans sa totalité, du moins dans cette partie terrestre et jusqu'à la lune inclusivement, d'être irrégulier, divers et susceptible de toutes sortes de changements. Car si dans la nature rien ne se produit sans cause, et si le Bien ne peut être la cause du Mal, la nature a nécessairement en elle, comme pour le Bien, un principe originel propre au Mal (trad. C. Froidefond, 1988, légèrement modifiée)²⁶.

Pour confirmer cette lecture dualiste des opinions rapportées, Plutarque n'hésite pas à en transformer la teneur ou à emprunter à une source qui l'a fait avant lui. Quelques exemples suffisent à en convaincre. Le traitement du mythe ouvre les préliminaires d'une telle manipulation. Même s'il y mêle des traditions grecques, Plutarque est généralement considéré comme une source fiable sur le mythe osirien²⁷. Toutefois ses choix servent sa pensée. Il représente en effet toujours Typhon (dont le nom égyptien est Seth) sous des traits négatifs. Or Seth est aussi l'allié de Rê, le soleil, contre le serpent Apophis. Selon les pans de la légende et les époques où elle est narrée, il constitue donc également une figure positive²⁸. En outre, même si l'on peut être reconnaissant à Plutarque de signaler un épisode visiblement tabou dans la religion égyptienne²⁹, il n'évoque que très discrètement l'union d'Osiris avec Nephtys³⁰, se gardant bien de dire qu'il s'agit d'un véritable adultère justifiant pleinement la colère de Typhon. Plutarque tient à peindre Osiris sous les traits du bien absolu, Typhon sous ceux du mal, occultant à cette fin l'ambiguïté propre aux divinités égyptiennes.

Cette exagération des traits du mythe destinée à opposer des figures incarnant le bien et le mal se retrouve dans l'exposé des opinions philosophiques³¹. Lorsqu'il évoque la table pythagoricienne des contraires, Plutarque place chacune des deux colonnes sous l'égide respective du bien et du mal

26. *De Is.* 45, 369 C 7- D 1.

27. Voir J. Hani, *La religion égyptienne*, *op. cit.*, avec les précisions et réserves plus récentes des égyptologues résumées par C. Froidefond, *Plutarque, Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 126-127.

28. Voir J. Hani, *La religion égyptienne*, *op. cit.*, p. 239-40; C. Froidefond, *Plutarque, Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 156. Plutarque ne signale que la présence d'Osiris aux côtés du soleil contre Apophis (*De Is.* 36, 365 D). On ne pourra donc soutenir l'idée de J. G. Griffith (*Plutarch's De Iside et Osiride. Edited with an Introduction and Commentary*, University of Wales Press, Cardiff, 1970, p. 24-25) selon laquelle il aurait été entraîné dans le dualisme par le mythe lui-même.

29. Voir A. von Lieven, «Seth ist im Recht, Osiris ist im Unrecht! Sethkultorte und ihre Version des Osiris-Mythos», *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, n° 133, 2006, p. 141-150. Sur le rôle positif de Seth, voir aussi l'article de I. Guermeur dans ce volume.

30. *De Is.* 14, 356 E-F; *cf.* 38, 366 C; 59, 375 B.

31. *De Is.* 48, 370 D-371 A.

que les entités de ces colonnes sont alors censées représenter³². En cela, il suit vraisemblablement Eudore³³ ou du moins une doxographie «pythagorisant» l'exposé d'Aristote où la table n'est pas ainsi orientée éthiquement³⁴. Il en va de même pour la présentation de la pensée d'Anaxagore : l'opposition entre intellect et illimité n'est pas conçue comme caractéristique de son enseignement avant que Théophraste ne l'y introduise³⁵ – interprétation que Plutarque aura peut-être trouvée dans une même source. La philosophie d'Aristote qui est la source originelle de tout ce développement est elle aussi revue en ces termes. Plutarque dit y voir une opposition entre forme et privation dont il sous-entend l'association respective au bien et au mal, deux points qui ne correspondent pas à la doctrine évoquée : non seulement Aristote ne conçoit pas exactement les deux entités en termes d'opposition, mais il attribue à d'autres la considération de la seconde comme cause du mal³⁶. Quant à

32. *De Is.* 48, 370 E 1-8. Pour une comparaison de la table exposée par Plutarque avec celle évoquée par Aristote, voir par ex. J. Mansfeld, *Heresiography in Context*, *op. cit.*, p. 284; P.L. Donini, «Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica», *ANRW*, II 36, 7, 1994, p. 5077; M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus*, *op. cit.*, p. 402-403.

33. C'est du moins l'hypothèse de J. Mansfeld, *Heresiography in Context*, *op. cit.*, p. 284, reprise de manière prudente par P. L. Donini «Testi e commenti», art. cit., p. 5080 qui conclut du moins que Plutarque emprunte à une source ayant revu l'exposé d'Aristote.

34. *Mét.* A 5, 986 a 24-27. Sur une «pythagorisation» d'Aristote, voir P.L. Donini, «Plutarco e Aristotele», dans I. Gallo, International Plutarch Society, Sezione italiana (dir.), *La biblioteca di Plutarco, Atti del IX Convegno plutarco Pavia, 13-15 giugno 2002*, Napoli, M. D'Auria, 2004, p. 272-273 et M. Bonazzi (qui évoque plus précisément Eudore), «Pythagoreanizing Aristotle: Eudorus and the Systematization of Platonism», dans M. Schofield (dir.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the first century BC, New Directions for Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

35. Théophraste, *Opinions des Physiciens*, fr. 4 cité par Sextus Empiricus, *Adv. Math.* 9, 6. Voir J. Mansfeld, *Heresiography in Context*, *op. cit.*, p. 271-272.

36. Aristote ne conçoit pas seulement les deux entités en termes d'opposition : s'il en fait effectivement un couple de contraires (*Mét.* A 2, 1069 b 34), la privation est surtout absence de forme (et non «anti-forme») et «forme en quelque façon» au sens où elle est attente de forme (*Phys.* I 2, 193 b 19, voir C. Froidefond, *Plutarque, Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 221, n. 5). Il ne retient du moins pas l'identification de la privation à la cause du mal, voir note 22. J. Mansfeld, *Heresiography in Context*, *op. cit.*, p. 284 et D. Babut, «Plutarque, Aristote et l'Aristotélisme», dans D. Babut (dir.), *Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974-1994)*, Maison de l'Orient, Lyon, 1994, p. 509 estiment que la présentation d'Aristote est propre à Plutarque; M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus*, *op. cit.*, p. 403 y voit la simplification de la doxographie (Aétius, I 3, 2) par laquelle Plutarque aurait associé en une même entité matière et privation. Selon nous, l'opposition évoquée peut relever d'une même doxographie pythagorisante incluant Aristote (la source modifiée) dans l'exposé lui-même. Il paraît du moins peu probable que Plutarque ait associé matière et privation, la matière jouant chez lui comme chez Aristote le rôle du troisième principe permettant entre autres la rencontre des contraires et désirant le bien.

Platon, une branche du platonisme en fait certes un dualiste³⁷. Toutefois, considérer qu'il envisage effectivement l'existence de deux âmes du monde dans les *Lois*, alors que celle de l'âme malfaisante n'est qu'une hypothèse aussitôt rejetée³⁸, est une lecture dont Plutarque semble le plus fervent partisan³⁹. Elle lui permet par ailleurs de voir rétrospectivement dans le Même et l'Autre des principes opposés – conception que Platon aurait selon lui émise à mots couverts⁴⁰.

Dans le *De Iside*, Plutarque semble donc réellement défendre une vision dualiste concernant apparemment tous les niveaux puisqu'il est prêt à faire servir et à déformer les autorités religieuses et philosophiques à cette fin⁴¹. Si nous en restions provisoirement à cette conclusion, de quel type de dualisme pourrions-nous parler ici?

3. Quel type de dualisme à ce stade de l'examen?

D'après le tableau que nous venons de dresser, Plutarque semblerait décrire une opposition irréductible entre deux principes indépendants, représentant en l'occurrence respectivement le bien et le mal, et en conflit (direct ou non) à l'intérieur de chaque niveau de la réalité. On pourrait alors revenir à la terminologie proposée pour Plutarque par Ugo Bianchi (1987) et décrire avec lui cette représentation comme un dualisme radical, correspondant plus précisément au cas 1. a. du cadre définitionnel de A. H. Armstrong puisque les deux principes demeurent en conflit et ne paraissent pas collaborer en vue de l'harmonie: malgré la victoire d'Horus et la limitation de ses effets destructeurs par Isis, Typhon demeure rebelle. Avant de vérifier si tel est bien l'ultime message de Plutarque dans ce traité, il faut examiner les traits nettement dualistes que le *De an. procr.* semble lui aussi comporter.

37. En s'appuyant sur la leçon non écrite et le rapport d'Aristote, éventuellement sur l'opposition entre l'intellect et la nécessité dans le *Timée* (47 e 3-48 a), sur l'affirmation de l'existence nécessaire du mal en *Théétète* 176 a et sur certains passages de la *République* traitant la même question (voir par ex. F. Ferrari, *Dio, idee e materia, op. cit.*, p. 74).

38. *Lois* X 896 e 4-898 c.

39. Voir aussi *De an. procr.* 6, 1014 E. Après lui, voir Numénus (fr. 52, l. 65 des Places) qui lui répond peut-être.

40. Dans le *De an. procr.*, ils n'ont plus cette fonction.

41. Ces positions ont souvent conduit à interroger le rapport de Plutarque à la Gnose. Voir par ex. J. Dillon, *The Middle Platonists, op. cit.*, p. 204-205 et «Plutarch and Platonism», art. cit., p. 65 ainsi que les positions des tenants de cette thèse résumées et retenues par J. Ries, «Plutarque historien et théologien», art. cit., p. 158-163 *contra* C. Froidefond, «Plutarque et le platonisme», art. cit., p. 222-224 et *Plutarque, Œuvres complètes, op. cit.*, p. 124; U. Bianchi, «Plutarch und der Dualismus», art. cit., p. 360-364; K. Alt, *Weltflucht, art. cit.*, p. 27-28.

B. Les traits «dualistes» du *De animae procreatione*

1. Une cause du mal bien définie

Dans le *De animae procreatione*, Plutarque interprète la composition de l'âme du monde décrite dans le *Timée* (35 a-b). Selon lui⁴², le démiurge mélange quatre ingrédients pour la former: le Même, l'Autre, l'essence indivisible et l'essence divisible ou, plus précisément, qui «devient divisible dans le domaine des corps». C'est cette essence divisible, que, dans sa polémique contre les Stoïciens, il conçoit comme cause indépendante du mal, opposée au principe positif représenté par l'essence indivisible et par le démiurge⁴³.

Pour le prouver, il la présente comme l'âme non engendrée ou plutôt comme partie non engendrée de l'âme du monde, c'est-à-dire comme matériau premier à la disposition du démiurge pour composer cette âme⁴⁴. Il la dote d'un mouvement éternel, désordonné et irrationnel qu'elle transmet à toutes choses⁴⁵, ce qui explique son rôle effectif de cause du désordre agissant dans la matière pendant la phase précosmique, puis, de manière résiduelle, dans le monde une fois formé⁴⁶. Pour étayer sa définition, il la rapproche d'une série d'entités qu'il estime négatives dans les dialogues de Platon⁴⁷: l'illimité

42. Chez Platon, le démiurge mélange les deux aspects (divisible et indivisible) de trois ingrédients: le Même, l'Autre et l'Essence. L'interprétation de Plutarque dépend visiblement d'une lecture propre à l'Académie. Voir F. Jourdan, «Woher kommt das Übel? Platonische Psychogonie bei Plutarch», *Ploutarchos*, n° 11, 2014, et plus particulièrement sur ce point p. 93 et 104. – Sur tous les passages cités dans la suite, on se reportera aux analyses détaillées de P. Thévenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque* (avec une traduction du traité *De la Genèse de l'Âme dans le Timée*, 1^{ère} partie), Paris, Les Belles Lettres, 1938; aux notes de H. Cherniss dans son édition du *De an. procr.* dans *Plutarch, Moralia*, vol. XIII, part. 1, Cambridge, MA/London, Harvard University Press, coll. «Loeb Classical Library», n° 427, [1976] 2000 et à la traduction commentée de F. Ferrari et L. Baldi, *La Generazione dell'anima nel Timeo, Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Napoli, M. D'Auria, coll. «Corpus plutarchi moralium», n° 37, 2002.

43. Plutarque associe les idées et le dieu en un même plan principal qu'il oppose à l'irrationnel. Sur ce sujet, voir par ex. H. Dörrie, «Die Stellung Plutarchs...», art. cit., p. 40-47; F. Ferrari, *Dio, idee e materia, op. cit.*, p. 237-239; J. Opsomer, «Plutarch on the one and the dyad», art. cit., p. 382 et, de manière plus détaillée, C. Schoppe, *Plutarchs Interpretation der Ideenlehre Platons*, Münster, Lit, coll. «Münsteraner Beiträge zur klassischen Philologie», n° 2, 1994, p. 139-165. – Pour une lecture dualiste de ce traité de Plutarque, voir J. Dillon, «Aspects de l'exégèse dualiste de Platon par Plutarque», art. cit., lecture dont nous allons montrer qu'elle ne recouvre qu'un aspect du propos de Plutarque.

44. *De an. procr.* 5, 1014 C; 9, 1016 C et 1017 A.

45. *De an. procr.* 7, 1015 E-F; 9, 1017 A.

46. *De an. procr.* 7, 1015 C-D.

47. *De an. procr.* 6, 1014 D- 1015 B. Il recourt à la fameuse méthode de l'explication de Platon par lui-même, sur ce sujet voir par ex. P.L. Donini, «Plutarco e i metodi

et l'absence de mesure présentés ensemble comme l'un des quatre genres dans le *Philèbe*; la nécessité considérée comme source active du désordre à la fois dans le *Timée* et dans le *Politique*, et l'âme malfaisante dont Platon fait l'hypothèse dans les *Lois*. Il la définit à ce moment comme «l'âme telle qu'elle est en elle-même»⁴⁸. L'expression est à entendre en deux sens: d'un côté, comme toute âme chez Platon⁴⁹, elle est principe de mouvement et, de l'autre, selon une interprétation propre à Plutarque, elle constitue la faculté qui permet de juger du sensible⁵⁰. Cette qualité n'en ferait pas un principe du mal si Plutarque ne rappelait pas que c'est au niveau sensible qu'interviennent désordre et erreur et que la faculté qui concerne ce domaine – l'âme en soi n'est pas innocemment identifiée à la γένεσις⁵¹ – est emportée et dispersée avec la matière⁵². En conclusion, il identifie cette entité à la portion de mal connaturelle à l'âme du monde⁵³: en tant que nécessité elle correspond au penchant inné⁵⁴ attaché à l'antique nature mentionné dans le *Politique* – penchant que le lecteur de Platon sait là considéré comme la source du désordre⁵⁵. Dans l'âme humaine, enfin, l'essence divisible est représentée par le παθητικόν, la source de l'irrationnel et des passions⁵⁶. Plutarque ajoute qu'à ce niveau, la «partie dyadique et indéterminée» que représente l'âme en soi se manifeste avec plus d'évidence tandis que le principe monadique (représenté par l'essence indivisible) y est obscuri⁵⁷.

Ce disant, il introduit une nouvelle opposition qui semble l'indice d'un autre niveau ontologique. C'est plus net encore dans l'introduction de la doxographie considérée comme dualiste⁵⁸. Là, Plutarque explique que le

dell'esegesi filosofica», dans I. Gallo et R. Laurenti (dir.), *I Moralia di Plutarco tra filologia e filosofia*, Napoli, M. d'Auria, p. 81-82; F. Ferrari, «La funzione dell'esegesi testuale nel medioplatonismo: il caso del *Timeo*», *Athenaeum*, n° 89, 2001, p. 533-535; F. Ferrari et L. Baldi, *La Generazione dell'anima nel Timeo*, op. cit., p. 22-24 avec bibliographie. Sur ce passage, voir aussi M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus*, op. cit., p. 399-402.

48. *De an. procr.* 6, 1014 E (αὐτῆ γὰρ ἦν ψυχῆ καθ' ἑαυτῆν).

49. *Phèdre*, 245 d-e.

50. L'intellect (qui permet de juger de l'intelligible) est ajouté à l'âme de l'extérieur (*De an. procr.* 27, 1026 E).

51. *De an. procr.* 24, 1024 C.

52. *De an. procr.* 23, 1024 A-B.

53. *De an. procr.* 28, 1027 A.

54. *De an. procr.* 6, 1015 A. Voir *De virt. mor.* 12, 451 C 2-5 où il est dit que l'homme a part à l'irrationnel et que la passion, loin d'être adventice, est un élément inné et nécessairement présent en lui.

55. *Politique*, 273 b 4-6 où il est toutefois question de l'élément corporel que Plutarque élimine sciemment ici.

56. *De an. procr.* 27, 1026 E.

57. *De an. procr.* 26, 1025 D.

58. *De an. procr.* 27, 1026 A-B.

mélange, au niveau humain, entre raison et passions correspond, au niveau cosmique, à celui du Même et de l'Autre permis à son tour par le mélange de l'essence indivisible et de l'essence divisible – le Même et l'Autre étant alors respectivement présentés comme issus de la monade et de la dyade. L'évocation de ces deux entités suggère l'existence d'un dualisme métaphysique dont il faudra interroger la validité.

Pour illustrer l'opposition ainsi perçue à tous niveaux, Plutarque cherche des parallèles dans les traditions philosophiques, religieuses et littéraires anciennes. Comme dans le *De Iside*, il expose alors une doxographie qui peut sembler dualiste. Nous réservons toutefois sa présentation pour la prochaine section, sa teneur venant en effet nuancer un tel jugement. À ce stade de l'examen, on peut déjà poser la question du type de dualisme qu'il semble développer ici et esquisser une comparaison sur ce point avec le *De Iside*.

2. Quel type de dualisme à ce stade de l'examen? Comparaison des deux traités

Une telle lecture du *De an. procr.* suggère l'existence d'un dualisme inhérent aux principes constitutifs de l'âme du monde et en cela à l'existence et au fonctionnement de l'univers sensible, à la fois dans ses phases précosmique et cosmique, dualisme qui semble manifester un dualisme à plus haut niveau (métaphysique donc) opposant monade et dyade selon une tradition prêtant à Platon ce langage pythagorisant⁵⁹. À cela s'ajoute que l'identification de l'essence divisible à la γένεσις et l'association de l'essence indivisible à l'intelligible laisse penser à l'existence d'un dualisme ontologique.

Les facettes du dualisme ainsi perçu ne correspondent cependant à un dualisme radical de type 1 a. qu'au niveau précosmique. Dès que la formation du monde entre en jeu (et c'est là tout le propos du traité), la relation entre les antagonistes ne peut plus être décrite ainsi. La relation entre les niveaux ontologiques, d'abord, change. Le chaos initial est ordonné par le démiurge, ce qui provoque une compénétration du sensible par le bien. Pour définir un tel état, on pourrait à la limite parler, avec K. Alt, de dualisme «intégré»⁶⁰. Si on ne peut déterminer ce qu'il en est réellement à l'intérieur du niveau métaphysique étant donné que la relation entre monade et dyade n'est pas explicitée, on remarque du moins qu'il n'y a visiblement pas de conflit à ce niveau. À l'intérieur du sensible lui-même, enfin, l'âme en soi est «transformée» en partie par la limitation mathématique que lui impose le démiurge de façon

59. Elle remonte à Aristote, *Mét.* A 6.

60. K. Alt, *Weltflucht*, *op. cit.*, p. 14 (expression qui s'inspire de W. Deuse, *Untersuchungen...*, *op. cit.*, p. 39 qui parle d'intégration du principe négatif au processus de formation du monde).

à collaborer à l'avènement du monde et donc du bien. Dans ce cas, on pourrait utiliser le cas 1. b. du cadre définitionnel de A. H. Armstrong et parler d'une opposition qui se résout en coopération en vue de l'harmonie.

Cette différence apparente entre les deux traités dans l'appréhension du dualisme se reflète dans la conception du mal véhiculée par chacun: tandis que, dans le *De Iside*, le mal est conçu comme une puissance de destruction venant corrompre un ordre qui, lui, est, premier⁶¹, dans le *De an. procr.*, il s'agit d'une force antérieure à tout ordre (c'est-à-dire littéralement au *kosmos*), d'un mal qui est toujours «déjà là»⁶², inné au monde et à l'homme⁶³ et réductible seulement par l'introduction *postérieure et extérieure*⁶⁴ en eux de l'ordre et de la raison. Cette différence s'explique toutefois essentiellement par le choix de présenter, d'un côté, l'état du monde une fois formé⁶⁵ (ou conçu dans un processus de formation continue⁶⁶), et, de l'autre, le monde au cours de sa formation conçue comme unique⁶⁷, c'est-à-dire les deux principes tantôt comme pris dans une relation non évolutive, tantôt comme engagés dans un processus dynamique de transformation.

On notera enfin qu'aucun des deux traités n'envisage le dualisme sous la forme que nous avons qualifiée de «dérivée»⁶⁸.

61. Ou du moins mis en place par Osiris (*De Is.* 13, 356 A). Voir aussi la conception de Typhon comme mouvement rétrograde (*De Is.* 60, 375 D).

62. Expression de P. Ricoeur, «Le scandale du mal», *Esprit*, 2005, p. 108.

63. *De an. procr.* 28, 1027 A.

64. *De an. procr.* 27, 1026 E. Sur ce point en général, voir F. Jourdan, «Woher kommt das Übel?», art. cit.

65. Bien que sa naissance soit annoncée de manière rétrospective en *De Is.* 8, 357 F, Horus est bien le fils légitime d'Osiris et Isis né *avant* la ruse de Typhon. En cela, on peut penser que Plutarque considère que c'est l'état du monde une fois formé qui est le lieu du véritable conflit entre le représentant du bien, Horus, et le mal incarné en Typhon. – On pourrait objecter en outre qu'Osiris est déjà venu mettre de l'ordre en introduisant la culture en Égypte (*De Is.* 13, 356 A). Mais cette étape n'est pas thématifiée par Plutarque.

66. Il n'est pas question de formation du monde dans le *De Iside*. Toutefois, l'idée que le corps d'Osiris est «maintes fois» démembré par Typhon, c'est-à-dire que les images issues de l'intelligible sont soumises à une corruption constante et qu'Isis doit les rassembler d'une part (54, 373 A) et permettre la génération d'autre part (62, 376 C), invite à penser que Plutarque envisage le monde dans un état de formation continue. Sur ce point, voir C. Froidefond, «Plutarque et le platonisme», art. cit., p. 219 et *Plutarque, Œuvres complètes*, op. cit., p. 112, 116-117, 124.

67. Voir W. Deuse, *Untersuchungen...*, op. cit., p. 40.

68. Il n'y a pas l'ombre ici d'un système «eudoréen» ou plutôt du système qu'Eudore attribue aux Pythagoriciens chez Simplicius, *In Phys.* 181. 7-30 Diels. Même si Osiris est l'aîné, Typhon est le frère et non le fils d'Osiris. Par ailleurs, leur père Cronos n'est pas interprété comme un principe platonicien qui leur serait supérieur.

II. L'érosion du dualisme prêté à Plutarque

La vision dualiste perçue dans l'un et l'autre traité ne rend toutefois compte de la pensée de Plutarque que partiellement. La recontextualisation des passages habituellement considérés comme l'exprimant le prouve.

A. L'essentielle médiation d'Isis

Le dualisme radical actualisé dans un conflit perçu à tous les niveaux de la réalité, dans le *De Iside*, est très vite mis à mal. Si dualisme il y a réellement, il est non seulement tempéré ou «mitigé», pour reprendre l'expression de Jaap Mansfeld devenue commune⁶⁹, mais il finit par disparaître même dans son sens général de doctrine situant les fondements ultimes de la réalité dans deux principes opposés.

1. Un dualisme tempéré ou atténué (*mitigated*)?

La radicalité de l'opposition entre les deux principes à tous les niveaux de la réalité est d'abord subtilement mise à mal.

L'affirmation, dans le mythe comme dans l'exégèse, de la supériorité du bien et par là de l'absence d'égalité⁷⁰ entre les principes représentant respectivement le bien et le mal atténue d'emblée le caractère irréductible du conflit. Même si le mal n'est jamais totalement vaincu (Plutarque ne développe pas un dualisme eschatologique⁷¹, pour reprendre une expression de U. Bianchi), il finit par être limité dans ses effets et n'avoir une place que dans les seuls confins, c'est-à-dire résiduelle.

L'interprétation introduit ensuite une distinction ontologique entre les deux principes. À l'aide du mythe perse qui lui sert d'exemple paradigmatique, Plutarque établit une différence essentielle entre eux: Ohrmazd (auquel est associé Osiris) est selon lui considéré là comme un dieu, Ahriman (auquel est associé Typhon) comme un démon⁷². Pas plus qu'ils n'ont même puissance, les deux principes n'ont donc même rang.

69. Voir l'introduction de cet ouvrage et la note 9. Ici, nous la prendrions simplement au sens où le dualisme est «modéré» ou «atténué» par l'absence d'égalité entre les principes contraires.

70. *De Is.* 49, 371 A 4-9.

71. Même s'il évoque une version du mythe perse où Ahriman est finalement détruit (*De Is.* 46, 370 B-C), Plutarque élimine la possibilité de la disparition complète de la source du désordre dans son interprétation du mythe osirien.

72. Plutarque rapporte en réalité deux versions du mythe perse, l'une où les deux figures sont des dieux, l'autre où elles sont respectivement un dieu et un démon (du

Cette différence de statut ontologique explique non seulement que les deux principes n'exercent pas leur action sur le même plan ontologique, mais qu'ils n'existent en réalité pas non plus au même niveau. Tandis qu'Osiris, le bien en soi pourrait-on dire, demeure dans la sphère intelligible et peut répandre sa bonté dans le monde sublunaire par l'intermédiaire d'Isis et d'Horus, Typhon, le principe du désordre, est irrémédiablement confiné au monde sublunaire⁷³. Plutarque confirme cette relégation de deux manières. D'un côté il affirme que, dans le mythe, Typhon est banni de la sphère des dieux⁷⁴. De l'autre, il donne une interprétation des trois genres constitutifs de l'univers dans le *Timée* (l'intelligible = Osiris, la matière = Isis, et leur rejeton = Horus) qui fait d'eux les principes de la nature «supérieure et divine» et qui en exclut Typhon puisqu'il ne représente aucun des trois⁷⁵.

Ainsi, vraisemblablement, non seulement le mal est conçu comme ne s'exerçant pas, mais comme n'existant pas dans la sphère intelligible. Or, comme le *De Iside* ne laisse pas entrevoir l'existence d'une autre sphère ontologique entre l'intelligible et le sensible⁷⁶, on pourrait dire plus généralement

moins selon sa manière d'interpréter la distinction avestique entre *yazata* et *daeua*, *De Is.* 46, 369 D 6-E 1), mais c'est à partir de la deuxième qu'il construit son interprétation (sur les démons chez Plutarque, voir en général F. Brenk, *In Mist apparelled. Religions Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden, Brill, 1977 et en particulier «An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia», *ANRW II*, 36. 1, 1987 p. 275-94, ici p. 277). De la même façon, dans le *De E*, le rang de démon accordé à Pluton permet à Ammonius de l'associer seul au temps et au devenir afin d'en libérer Apollon, le dieu suprême (21, 394 C). L'opposition de ces deux figures ne suffit pas selon nous à élaborer un dualisme, même atténué. Ammonius ne vise pas ici à définir les principes ultimes de la réalité (sans compter que Pluton ne représente pas le mal, voir par ex. J. Dillon, «Plutarch and God» art. cit., p. 227). Il lui importe avant tout d'expliquer les deux formules du temple d'Apollon qu'il place visiblement sous l'égide respective du dieu et du démon, la première, «tu es», définissant le dieu lui-même comme l'être par excellence, la seconde, «connais-toi toi-même», rappelant aux hommes leur nature et leur faiblesse (dont le dieu n'est pas responsable) (21, 394 C). On remarquera en outre que le discours d'Ammonius ne représente peut-être pas l'état final de la pensée de Plutarque, mais plutôt ses origines platoniciennes dans leur meilleur aspect, (voir par ex. Babut, «La composition des dialogues pythiques», dans D. Babut, *Parerga, op. cit.*, [1992] 1994, p. 201; F. Ferrari, *Dio, idee e materia, op. cit.*, p. 51). Ici du moins, Plutarque ne retient finalement pas l'exégèse démonologique du mythe égyptien qui accorde le statut divin à Osiris, laissant à Typhon celui de mauvais démon (*De Is.* 25-27 et 30, 362 E; voir C. Froidefond, *Plutarque, Œuvres complètes, op. cit.*, p. 183).

73. *De Is.* 45, 369 C 9-10.

74. *De Is.* 54, 373 A (ἐνταῦθα τῆς ἄνω χώρας ἀπεληλαμένον).

75. *De Is.* 56, 373 E.

76. On a vu que l'interprétation démonologique n'est pas retenue (voir la note 72). On pourrait par ailleurs penser qu'Isis représenterait un tel plan intermédiaire, associé par ex. à la lune selon une vision triadique de l'univers que l'on retrouve dans le *De facie*. Mais Plutarque ne suggère pas ici une telle interprétation. Même si la relation d'Isis à la lune

que le mal n'existe pas dans la sphère «métaphysique». La mise à mort d'Osiris par Typhon sert de drame originel pour expliquer la nécessité de venger le premier, c'est-à-dire, d'après l'interprétation cosmologique du traité, justifie l'état actuel du monde où les représentants du bien doivent affronter le mal. Elle a valeur explicative de l'origine de cet état, elle ne représente pas ce qu'il est actuellement, c'est-à-dire un état où le mal n'a pas lieu d'être dans la sphère métaphysique⁷⁷. Il n'existe véritablement et ne s'exerce que dans le domaine sensible, ce que le récit du mythe par Plutarque illustre en n'évoquant de combat direct qu'entre Horus et Typhon. Par suite, si dualisme il y a, il n'existe réellement qu'à ce niveau, le plan métaphysique et même le plan supralunaire dans son ensemble étant le domaine du seul bien.

Or, dans le récit du mythe, après la victoire d'Horus, Isis préserve la vie de Typhon tout en limitant ses effets destructeurs, parce qu'elle connaît la nécessité constitutive de son existence pour celle du monde – Plutarque considère en effet ce dernier comme le résultat de l'action mixte des forces contraires⁷⁸. Le dualisme ainsi envisagé correspondrait alors plutôt au type 1. b. du cadre définitionnel de A. H. Armstrong⁷⁹. Mais on sera obligé d'admettre que Plutarque ne reconnaît jamais de rôle positif à Typhon, qui ne collaborerait alors que malgré lui à l'harmonie.

2. La sortie du dualisme

La nuance la plus décisive à la conception dualiste, quelle que soit la définition retenue⁸⁰, qu'on aurait pu penser lire dans le *De Iside*, réside dans l'affirmation de l'existence d'un principe intermédiaire, considéré comme troisième, indispensable à la manifestation de l'intelligible comme à l'existence

est suggérée en 43, 368 C et au début de 44, 368 D (où Plutarque n'est pas clair), ce sont surtout les différentes associations d'Osiris à la lune qu'il rapporte (41, 367 D-44, 368 D).

77. L'épisode mythique qui correspond au niveau métaphysique indique que la confrontation directe entre bien et mal est évitée. Osiris ne combat pas Typhon, il en est uniquement la victime et (d'après la présentation de Plutarque) d'ailleurs seulement dans son corps (enfermé puis mis en pièces), non dans son âme qui est immortelle. Isis elle-même, en outre, ne l'affronte pas.

78. *De Is.* 49, 371 A et 55, 373 C-D.

79. On pourrait éventuellement se demander si, comme dans le *De an. procr.*, Plutarque décrirait un dualisme de type 1. a. dans la phase précosmique et 1. b. dans la phase cosmique – mais Horus l'Ancien (54, 373 C) qui pourrait représenter l'état précosmique au sens où il est la «première génération» (voir par ex. C. Froidefond, «Notes critiques sur quelques passages du *De Iside et Osiride* de Plutarque», *REG*, t. 85, p. 65-68 et *Plutarque, Œuvres complètes, op. cit.*, p. 123; W. Deuse, *Untersuchungen...*, *op. cit.*, p. 238, F. Ferrari, *Dio, idee e materia, op. cit.*, p. 94) n'est pas en conflit avec Typhon.

80. Sauf si l'on tient à parler d'un dualisme «tempéré» (*mitigated*) par l'existence d'un troisième principe, expression à laquelle nous avons préféré renoncer dans l'introduction de cet ouvrage.

de ce monde. Sa présence est évoquée dès la mention du mythe perse censé par excellence représenter la conception dualiste. Plutarque nomme en effet Mithra comme intermédiaire entre Ohrmazd et Ahriman⁸¹. Or, lors du séminaire, Jean Kellens a expliqué combien il était difficile de comprendre exactement sur quoi, dans la religion perse, Plutarque pouvait s'appuyer pour prêter ce rôle à Mithra⁸². Il adapte du moins la tradition à sa manière afin de prouver la nécessité d'un troisième principe intermédiaire⁸³. Le raisonnement trouve alors son point culminant dans l'évocation finale de la pensée de Platon qui (peut-être contrairement à Pythagore) aurait reconnu l'importance de ce principe⁸⁴.

La structure même du livre confirme que cette vision ternaire de la réalité est celle de Plutarque: elle est la dernière présentée, et, en cela, comme il est de coutume chez lui, celle qui correspond exactement à sa pensée⁸⁵.

81. *De Is.* 46, 369 E 1-5. Voir la proposition de traduction de J. Mansfeld, *Heresiography in Context, op. cit.*, p. 281 avec la n. 128.

82. Dans l'Avesta, deux pistes peuvent conduire à cette interprétation de Mithra comme médiateur. La première est le nom même du personnage qui signifie «le contrat» (sur cette signification, voir par ex. G. Bonfante, «The name of Mithra» et M. Mayrhofer, «Die bisher vorgeschlagenen Etymologien und die ältesten Bezeugungen des Mithras-Namens», tous deux dans J. Duchesne-Guillemin (dir.), *Études mithriaques*, «Actes du 2^e congrès international», Leiden, Brill (Acta Iranica 17, First series, vol. 4), 1978, respectivement p. 47-57 et p. 217-235). Mithra est donc la personnification du contrat qui doit être respecté par l'une et l'autre des parties contractantes, ce qui implique sa position impartiale et centrale entre les deux. Il est d'autre part le patron du temps rituel de l'aurore et en cela représente le point de contact entre le jour et la nuit. Je remercie Jean Kellens de m'avoir précisé ses vues sur ces deux points. Sur toutes les autres tentatives d'expliquer sur quoi Plutarque a pu s'appuyer pour donner ce rôle d'intermédiaire à Mithra, voir la synthèse de A. de Jong, dans *Traditions of the Magi, «Zoroastrianism in Greek and Latin literature»*, Leiden / New York / Köln, Brill (Religions in the Graeco-Roman World 133), 1997, p. 171-177 ainsi plus généralement que son analyse des paragraphes 46-47 du *De Iside*, p. 165-204. On pourrait ajouter que, dans l'iconographie de la taurotonie, Mithra est représenté entre Cautes et Cautopates, les deux porteurs de torche qu'ils élèvent respectivement vers le haut et vers le bas en symbole du soleil levant et couchant.

83. Voir J. Hani, «Plutarque en face du dualisme iranien», art. cit., p. 494-496 et J. Ries, «Plutarque historien et théologien», art. cit., p. 149 qui s'appuie sur J. Hani.

84. *De Is.* 48, 378 E 10-371 A 4. Platon se trouve ainsi en accord avec les traditions religieuses plutôt qu'avec les Présocratiques. La conception du troisième principe intermédiaire est en effet affirmée non seulement à propos des mythes perse et égyptien, mais aussi de l'astronomie chaldéenne où apparaît un autre groupe d'étoiles entre les étoiles favorables et les nuisibles, ainsi que de la mythologie grecque où Harmonie est placée entre Zeus et Hadès (*De Is.* 48, 370 C-D).

85. Voir sur ce point la structure du livre résumée par L. Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe, I. Sauver les mythes*, Paris, Vrin, 1996, p. 96-99, ici p. 99, ainsi que J. Hani, *La religion égyptienne, op. cit.*, p. 242 et C. Froidefond, *Plutarque, Œuvres complètes, op. cit.*, p. 120.

3. Redéfinition de la pensée obtenue

Ces précisions permettent de repenser la notion de dualisme appliquée à l'enseignement du *De Iside*. Plutarque, tout d'abord, n'esquisse pas de dualisme ontologique. Malgré l'intervention de Typhon dans le domaine sensible, il n'oppose pas l'intelligible au sensible. Certes Horus, qui représente ce dernier sous la forme du monde une fois conçu (c'est le sens de son identification à la γένεσις⁸⁶), est accusé d'être un fils illégitime sous prétexte qu'il n'a pas la pureté de son père et qu'il est abâtardi par la matière. Mais ce procès est dressé par Typhon, et Hermès, identifié à la raison, témoigne avec succès en faveur d'Horus⁸⁷. Le monde représenté par Horus est réellement le fils du bien-Osiris que la nature⁸⁸ a pris pour modèle en vue de le produire; il provient de lui (de sa semence même selon le mythe) et lui ressemble, sa mère, Isis, n'étant pas une instance du mal. Comme son père, il est dieu, même s'il n'est pas aussi parfait que lui et, comme lui, il est conçu comme l'un des trois genres du *Timée* constituant la nature supérieure⁸⁹. Même s'il ne serait pas impossible de parler avec K. Alt de «dualisme intégré» au sens où le bien compénètre le sensible, cette représentation ne correspond pas à la vision de Plutarque dont le but n'est pas d'opposer les niveaux de la réalité, mais d'interroger l'effectivité du conflit entre bien et mal à l'intérieur de chacun d'eux. Nous avons vu ensuite comment la perspective d'un dualisme métaphysique n'est envisagée que de manière provisoire (dans le drame originel) avant d'être éliminée. L'antagonisme entre les principes contraires⁹⁰, qui, dans ce traité, représentent le bien et le mal, ne demeure donc effectif qu'au niveau sensible Or, même là, il s'avère qu'une fois le combat entre Horus et Typhon achevé, le conflit s'estompe. Le mal ne cesse pas d'exister, certes, parce qu'Isis sait qu'il faut le maintenir, mais elle le confine dans d'étroites limites⁹¹. Même si Typhon reste rebelle et ne coopère pas du tout,

86. *De Is.* 56, 373 E. Plutarque serait peut-être plus exact s'il identifiait Horus au τὸ γιγνόμενον de *Tim.* 50 d 1 plutôt qu'à la γένεσις de *Tim.* 52 d 3.

87. *De Is.* 54, 373 B.

88. *De Is.* 54, 373 B – formule qui, en termes aristotéliens, donne à Isis le rôle du démiurge platonicien.

89. *De Is.* 56, 373 E (ἡ δὲ κρείττων καὶ θειότερα φύσις ἐκ τριῶν ἐστι, τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς ὕλης καὶ ἐκ τούτων, cf. *Tim.* 50 c 7-d 2).

90. On notera en outre que ce sont en réalité trois manifestations du bien qui sont à tour de rôle, directement ou non, confrontées à Typhon.

91. *De Is.* 30, 362 E; 40, 367 A; 43, 368 D (dans ce passage, le principe générateur qui vainc Typhon est représenté par Isis); 55, 373 C-D (dans ce passage, c'est Hermès qui est associé à la Raison; or Hermès est présenté aussi comme le père d'Isis, 3, 352 A, 12, 355 F). C'est pourquoi U. Bianchi («Plutarch und der Dualismus», art. cit., p. 356) parle ici de dualisme dialectique.

le conflit à l'œuvre n'empêche pas la complémentarité des deux principes dans le fonctionnement du monde. C'est pourquoi, si l'on tient vraiment à parler de dualisme dans le *De Iside*, il semblerait plus adapté de redéfinir le dualisme de type 1. b. envisagé par A. H. Armstrong et de parler ici, au niveau sensible envisagé comme le monde une fois formé, d'un dualisme de complémentarité nécessaire.

Ce disant, nous omettrions néanmoins que les deux principes antagonistes n'expliquent pas à eux seuls l'état de notre monde et que, sans le troisième principe, ce monde n'existerait pas. On pourrait alors faire certes ici intervenir la notion de dualisme atténué ou tempéré (*mitigated*) dans le sens que lui donne J. Mansfeld, c'est-à-dire au sens où le troisième principe servirait à adoucir le conflit entre les deux autres. Mais il nous semble que ce principe a une fonction plus importante que d'être un pur intermédiaire. Il joue un rôle véritablement constitutif. Isis, qui le représente ici, est mère, et ce non au sens de simple matrice réceptive, mais de rassembleuse, de distributrice et de régénératrice⁹², au point qu'on serait tenté de lui prêter un rôle démiurgique⁹³. Sans elle, non seulement le monde ne pourrait être le lieu de la rivalité entre bien et mal, mais il n'existerait tout simplement pas. C'est pourquoi nous préférons renoncer à la notion de dualisme pour décrire l'enseignement de Plutarque dans le *De Iside* et parler éventuellement là d'une conception triadique des principes (représentés par Osiris, Isis et Typhon) expliquant l'état actuel du monde (représenté par Horus) – ses fondements étant quant à eux expliqués par une triade du bien, ce qui est peut-être traduit, au niveau métaphysique, par la domination d'Osiris. De là à parler de monisme ultime, il est un pas tentant que nous préférons toutefois ne pas franchir sans davantage d'investigations⁹⁴.

Semblable conception se retrouve en partie dans le *De animae procreatione*.

B. De animae procreatione

Dans le *De animae procreatione*, l'opposition entre deux principes contraires et constitutifs du monde semblait d'abord nette à tous les plans de la réalité et même entre les plans de la réalité. Là, comme dans le *De Iside*, on observe cependant d'un côté qu'il n'est aucune égalité entre les deux principes, le meilleur l'emportant toujours, et, de l'autre, qu'une certaine harmonie se

92. *De Is.* 59, 375 C; 64, 377 B; 53, 373 A.

93. Voir la note 88 et C. Froidefond, *Ceuvres morales, op. cit.*, p. 117. Elle semble du moins jouer le rôle que Numénios (fr. 13 des Places), plus tard, attribuera au second dieu.

94. J. Ries, «Plutarque historien et théologien», art. cit., p. 157 en revanche, affirme que «la triade divine exprime le processus indéfini de la création du monde à partir du premier principe». Voir aussi H. Dörrie, «Die Stellung Plutarchs...», art. cit., p. 51.

dégage finalement, ce qui permettrait d'envisager un dualisme de type 1. b. autrement appelé par nous «dualisme de complémentarité nécessaire». Toutefois, à la relecture des textes, même cette définition s'avère inadéquate.

1. Une philosophie mal décrite si définie comme «dualiste»

a. Pas deux âmes, mais deux aspects de l'âme

L'origine de la qualification de dualiste appliquée à la cosmologie de Plutarque dans le *De an. procr.* réside dans l'opposition dressée entre essence divisible et essence indivisible. Or cette opposition n'a pas le caractère irréductible qui pourrait en faire un véritable dualisme. Même si l'âme en soi est d'abord envisagée, dans la phase précosmique, comme une entité indépendante, Plutarque ne l'oppose pas à une deuxième âme, l'âme du monde ordonnée. Il décrit deux aspects d'une même âme, le premier précosmique et désordonné, le second ordonné par la démiurgie⁹⁵. Pour la même raison, l'opposition à l'intelligible et à l'intellect (ici associés), bien que réelle, est provisoire ou du moins partielle, parce que, comme la nécessité dans le *Timée*, l'essence divisible se laisse limiter et donc ordonner par le démiurge à l'aide des nombres.

Par suite, l'essence divisible n'en demeure pas au statut de source de désordre, mais connaît une véritable évolution au cours du processus de formation de l'âme du monde et du monde lui-même⁹⁶.

b. Ce principe du mal n'est pas deuxième, mais troisième

Le dualisme est plus encore mis à mal lorsque l'on constate que ce principe mauvais est conçu non comme deuxième, mais comme troisième⁹⁷. Ce rang n'est pas dû au hasard, entre autres celui de la polémique avec les Stoïciens, qui impliquerait de nommer un troisième élément à côté du dieu et de la matière. Si Plutarque tient à lui attribuer le rang de troisième, c'est que ce rang signifie pour lui le statut de réceptacle, qui, situé entre ce qui forme

95. *De an. procr.* 9, 1017 A 9-B 1.

96. À la différence de Typhon qui n'est que relégué dans les confins et voit ses effets destructeurs limités.

97. *De an. procr.* 6, 1015 A 9-B 2: 'τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως σύντροφον πολλῆς μετέχρον ἀταξίας, πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι', πόθεν ἐγγέγονε τοῖς πράγμασιν, εἰ τὸ μὲν ὑποκείμενον ἄποιος ἦν ὕλη καὶ ἄμοιρος αἰτίας ἀπάσης, ὁ δὲ δημιουργὸς ἀγαθὸς καὶ πάντα βουλόμενος αὐτῶ κατὰ δύναμιν ἐξομοιωῶσαι, τρίτον δὲ παρὰ ταῦτα μηδέν, «Ce caractère familier de l'antique nature, qui avait part à un grand désordre avant de parvenir à l'état du monde actuel», d'où provenait-il dans les choses si le substrat était une matière dépourvue de qualités et de tout type de causalité et si le démiurge était un être bon, souhaitant que tout lui ressemblât le plus possible, et s'il n'y avait aucun troisième être à côté d'eux?»

(l'intellect, l'intelligible) et ce qui est formé (le monde sensible), transmet au second les images ou traces reçues du premier⁹⁸. Principe du mal qui reçoit le bien, ingrédient premier du monde sensible qui reçoit l'intelligible, cette entité assure finalement la médiation entre les principes contraires de même qu'entre les niveaux ontologiques – un statut d'intermédiaire qui, loin de lui valoir la neutralité ou l'immutabilité, implique au contraire un changement du mal vers le bien pour la formation du monde.

- c. Un autre «troisième principe» ou réceptacle: le mélange de l'essence divisible et de l'essence indivisible

Plutarque n'en reste d'ailleurs pas à ce seul troisième principe ou principe intermédiaire. *Réceptacle* ou οὐσία (au sens de «matière», dans le langage emprunté aux Stoïciens⁹⁹) est le nom qu'il donne aussi au mélange constitué par l'essence indivisible et l'essence divisible et qui permet, en vertu de l'affinité de chacune de ces deux essences respectivement avec le Même et l'Autre, la réunion sinon impossible de ces deux entités¹⁰⁰. Il est toujours besoin d'un troisième élément pour permettre la rencontre effective – et par là l'interaction – des contraires.

L'explication de ce mélange primordial nuance peut-être alors le plus explicitement la conception dualiste transmise par le biais de la doxographie invoquée ici comme dans le *De Iside*.

- d. Le monde et l'homme: non pas lieux du combat des contraires, mais de leur mélange

La notion de mélange est celle réellement à l'œuvre dans l'exposé doxographique habituellement invoqué pour justifier le dualisme perçu chez

98. *De an. procr.* 24, 1024 B 9-D 1. Sur le troisième principe dans le *De an. procr.* voir par ex. F. Ferrari et L. Baldi, *La Generazione dell'anima nel Timeo*, *op. cit.*, p. 44-45 et p. 254-255.

99. L'essence (οὐσία), l'un des ingrédients à l'origine de l'âme dans le *Timée*, finit en effet par être interprétée en terme de *matière*. C'est du moins le sens que, selon Plutarque, Crantor donne à l'essence divisible (*De an. procr.* 3, 1013 C, voir H. Cherniss *Plutarch, Moralia*, XIII, 1, *op. cit.*, p. 172, n. c). Cette interprétation est peut-être à l'origine du sens pris par le terme chez les Stoïciens et devenu commun après eux (voir D. Sedley, «The origins of Stoic god», dans D. Frede et A. Laks (dir.), *Traditions of theology, op. cit.*, p. 70-71).

100. *De an. procr.* 26; 1025 E 9-F1 et F 5-1026 A 3. Sur ce point, voir par ex. F. Ferrari et L. Baldi, *La Generazione dell'anima nel Timeo*, *op. cit.*, p. 51-52. Dans le *De Is.* 370 F-371 A, Plutarque nomme également une «troisième nature» entre le Même et l'Autre qu'il identifie à Isis. Dans le *Timée* (48 e 3-49 a 6), Platon introduisait quant à lui le réceptacle (χώρα) comme un troisième genre et Aristote la matière comme un troisième τ entre les contraires (*Mét.* Λ 1, 1069 b 8-9 et 10, 1075 a 30-32, voir H. Cherniss *Plutarch, Moralia*, XIII, 1, *op. cit.*, p. 250, n. c).

Plutarque. Cet exposé ne sert en effet pas à prouver l'opposition effective des contraires. Dans le *De Iside*, cette conception était déjà pervertie par l'introduction permanente d'un intermédiaire indispensable entre les principes antagonistes. Ici, il s'agit avant tout de dire le mélange¹⁰¹. Plutarque vise certes à expliquer celui qui contribue à la formation de l'âme du monde. En cela, le thème est une donnée incontournable de son exégèse. Mais il va jusqu'à montrer la compénétration du Même et de l'Autre à tous les niveaux du sensible et l'harmonie qui en résulte¹⁰². Telle qu'il la met en œuvre, la notion de mélange éloigne la vision dualiste en soi fondée sur la distance entre les extrêmes¹⁰³. Elle lui permet d'insister sur l'union plutôt que sur l'opposition des contraires. Le début du passage en convainc :

Ayant pris en soi le Même et l'Autre avec les ressemblances et dissemblances propres aux nombres qui produisent l'accord à partir de la différence, la vie du tout est sage, harmonie et raison, elle guide la nécessité mêlée de persuasion¹⁰⁴ que la plupart appellent destinée, Empédocle Philia en même temps que Neikos, Héraclite harmonie rétroverse semblable à celle de la lyre et de l'arc, Parménide lumière et obscurité, Anaxagore intellect et illimité, Zoroastre dieu et démon, nommant le premier Oromasdsès, le second Ahriman. Quant à Euripide, il a tort d'employer la conjonction disjonctive au lieu de la conjonction de coordination et de dire ainsi :

«Zeus [est] soit nécessité de la nature, soit intellect des mortels¹⁰⁵»,
car la puissance qui traverse toutes choses est à la fois nécessité et intellect. Cela étant, les Égyptiens parlent par allusion lorsqu'ils rapportent dans leur mythe qu'Horus ayant perdu son procès, à son père furent remis son souffle et son sang, à sa mère sa chair et sa graisse. Dans l'âme, rien n'est pur ni sans mélange ni ne demeure séparé des autres choses. Car, d'après Héraclite, à celle qui est visible est supérieure l'harmonie invisible dans laquelle le dieu, les ayant mêlées, a caché et enfoui différences et dissimilitudes. Toutefois, le trouble se manifeste dans l'irrationnel, l'ordre dans le rationnel, le nécessaire dans les sens, l'indépendance dans l'intellect¹⁰⁶.

101. La doxographie du *De Iside* (45, 369 C) tend aussi à souligner l'idée que le monde est une composition mixte des contraires, mais l'idée est davantage mise en valeur ici en raison entre autres du contexte exégétique.

102. *De an. procr.* 27, 1026 B.

103. Comme le montrent les analyses de P.F.M. Fontaine (voir l'introduction de l'ouvrage).

104. Traduction qui suppose que, dans l'expression *πειθοῖ μεμιγμένην ἀνάγκην, ἣν εἰμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσιν* le relatif *ἣν* reprenne l'ensemble *πειθοῖ μεμιγμένην ἀνάγκην*.

105. *Troyennes*, 886.

106. *De an. procr.* 27, 1026 A-C: *συλλαβοῦσα δὲ τὸ ταῦτόν καὶ τὸ θάτερον, ὁμοίτησι καὶ ἀνομοιότησιν ἀριθμῶν ἐκ διαφορᾶς ὁμολογίαν ἀπεργασασμένων ζώῃ τε τοῦ παντός (B.) ἐστὶν ἔμφρων καὶ ἄρμονία καὶ λόγος ἄγων πειθοῖ μεμιγμένην ἀνάγκην, ἣν εἰμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσιν, Ἐμπεδοκλῆς δὲ Φιλίαν ὁμοῦ καὶ Νεῖκος, Ἡράκλειτος*

Commençons par lire l'introduction. Plutarque évoque «la nécessité mêlée de persuasion». L'expression ne renvoie pas seulement à l'essence divisible (identifiée par ailleurs à la nécessité) que guiderait la «vie du tout», c'est-à-dire l'âme du monde une fois formée, qui est donc bonne. Elle désigne le mélange intérieur à cette âme constitué par l'essence divisible et l'essence indivisible, cette dernière jouant le rôle de la persuasion qui fait dominer la raison¹⁰⁷. En disant que «beaucoup appellent destinée (εἰμαρμένη)» l'entité résultant du mélange¹⁰⁸, Plutarque veut vraisemblablement faire pièce aux Stoïciens. Contrairement à eux, il n'envisage pas le destin comme un principe ou une figure unique qui changerait d'état ou d'«humeur» comme la raison se change parfois selon eux en passion¹⁰⁹. Il existe bien deux principes contraires destinés à expliquer le bien et le mal qui apparaissent dans le monde comme dans l'âme humaine – la suite de la doxographie est censée l'illustrer. Mais le conflit n'est pas le dernier mot – contrairement aussi à ce qu'envisagent les Stoïciens mettant aux prises la raison avec les passions¹¹⁰. Ces deux principes sont destinés à être mêlés. Plutarque n'en conclut cependant pas à un mélange total – ce qui serait en revenir à une autre doctrine stoïcienne: même au niveau supérieur, fait-il dire à Héraclite, l'harmonie ne fait pas disparaître les principes contraires, mais leurs différences qui sont mieux cachées qu'aux niveaux cosmique et humain. Par-delà les débats philosophiques, une hypothèse sur ce qui motive en profondeur ses positions peut être ainsi émise: son expérience éthique conduit sans doute Plutarque à admettre la dualité interne à l'homme et à la projeter au niveau cosmique, tandis que sa certitude

δὲ παλίντροπον ἀρμονίην κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου, Παρμενίδης δὲ φῶς καὶ σκότος, Ἀναξαγόρας δὲ νοῦν καὶ ἀπειρίαν, Ζωροάστρης δὲ θεὸν καὶ δαίμονα, τὸν μὲν Ὀρμιάσθη καλῶν τὸν δ' Ἀρειμάνιον. Εὐριπίδης δ' οὐκ ὀρθῶς ἀντὶ τοῦ συμπλεκτικοῦ τῷ διαζευκτικῷ κέχρηται: 'Ζεὺς εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν' (C.) καὶ γὰρ ἀνάγκη καὶ νοῦς ἐστὶν ἡ διήκουσα διὰ πάντων δύναμις. Αἰγύπτιοι μὲν οὖν μυθολογοῦντες αἰνίττονται, τοῦ Ὄρου δίκην ὀφλόντος τῷ μὲν πατρὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὸ αἷμα τῇ δὲ μητρὶ τὴν σάρκα καὶ τὴν πιμελὴν προσνεμηθῆναι. τῆς δὲ ψυχῆς οὐδὲν μὲν εἰλικρινές οὐδ' ἀκρατον οὐδὲ χωρὶς ἀπολείπεται τῶν ἄλλων ἄρμονίη γὰρ ἀφανῆς φανερῆς κρείττων' καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ἧ τὰς διαφορὰς καὶ τὰς ἑτερότητας ὁ μιγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν. ἐμφαίνεται δ' ὅμως αὐτῆς τῷ μὲν ἀλόγῳ τὸ παραχῶδες τῷ δὲ λογικῷ τὸ εὐτακτον, ταῖς δ' αἰσθήσεσι τὸ κατηναγκασμένον τῷ δὲ νῷ τὸ αὐτοκρατές. Voir également la suite, jusqu'en 28, 1026 E.

107. Il y a ici allusion à la persuasion exercée sur la nécessité par le démiurge dans le *Timée*.

108. On remarquera qu'en *De an. procr.* 6, 1015 A, il a transformé le terme εἰμαρμένη du *Politique* (272 e 6) en ἀνάγκη vraisemblablement pour unifier sa propre terminologie (voir H. Cherniss *Plutarch, Moralia*, XIII, 1, *op. cit.*, p. 191, n. e).

109. *De virt. mor.* 3, 441 C 4-D 3.

110. *De virt. mor.* 6, 445 B 9-C 3 sur la maîtrise de soi.

de la créativité propre à la vie le pousse à chercher comment la stérilité du conflit est effectivement dépassée.

La doxographie est alors censée illustrer la reconnaissance, par les autorités, du mélange entre les deux essences opposées et ici nommées «nécessité» et «persuasion». Les différences avec l'exposé du *De Iside* sont alors éloquentes. Il n'est plus ici question de *συστοιχία* pythagoricienne ou de l'opposition effective des couples de contraires traditionnels ou «découverts», pour l'occasion, entre autres chez Aristote. Les contraires évoqués (qu'il s'agisse de *Philia* et *Neikos* chez Empédocle, de la lumière et de l'obscurité chez Parménide et même de l'intellect et de l'illimité chez Anaxagore) sont considérés «en même temps» ou «ensemble» (*δμοῦ καί*) comme constituant l'entité ici désignée par l'expression «nécessité mêlée de persuasion». Héraclite non seulement n'est plus convié pour exprimer le caractère essentiel de la lutte des contraires, mais le même passage où il définit leur harmonie n'est plus cité à l'identique: alors que, dans le *De Iside*, Plutarque a visiblement changé l'adjectif qualifiant cette harmonie en employant *παλίντρονος* pour exprimer l'idée d'une harmonie faite de tensions opposées¹¹¹, ici il garde le terme qui paraît être celui d'Héraclite, *παλίντροπος* qui indique sans doute le retournement d'une seule et même réalité, en cela plus fidèle du moins à l'esprit d'Héraclite qui vise à décrire l'accord à soi d'un sujet pourtant différencié de lui-même¹¹². Le reproche adressé à Euripide, généralement considéré comme ne relevant plus de l'emprunt adapté au contexte, mais comme propre à Plutarque¹¹³, constitue alors le point culminant de la réflexion à l'œuvre. Plutarque estime qu'Euripide a tort de dissocier Zeus, conçu comme l'intellect, de la nécessité, et qu'il faudrait au contraire les unir en recourant à la conjonction de coordination¹¹⁴. De la même façon, plutôt que d'invoquer le combat opposant Osiris ou Isis à Typhon, à propos du mythe égyptien, il préfère mentionner ici le démembrement subi par Horus¹¹⁵, identifié au monde dans le *De Iside*. Certes,

111. 369 B 1. Voir aussi, *De tranq. an.* 473 F.

112. B 51 DK. La version retenue généralement pour ce passage est celle citée par le Pseudo-Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX 9, 2: οὐ ξυνηϊᾶσιν ὅπως διαφερόμενον ἐσωτῶ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη, ὅκωσπερ τῶξου καὶ λύρης.

113. Voir par ex. D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, Puf, 1969, p. 141, n. 7; J. Opsomer, «Plutarch on the one and the dyad», art. cit., p. 381, n. 8.

114. Dans le *De Is.* 45, 369 B (cf. *De tranq. an.* 15, 474 A; fr. 21 Nauck), Plutarque choisit une citation d'Euripide affirmant le mélange des biens et des maux. Il n'y recourt pas ici car ce n'est pas tant ce mélange là qu'il veut ici souligner que celui des puissances contraires qui régissent l'univers.

115. Épisode jugé impie dans le *De Iside* (20, 358 E) mais non interprété sans doute parce qu'il ne correspond pas à l'argumentation en jeu. Dans le *De libid. et aegritud.* 6 (éd. F.H. Sandbach, *Plutarch, Moralia*, XV, Cambridge, Mass./London, Harvard University Press, coll. «Loeb classical library», 1969, p. 50-52), l'épisode sert également à illustrer *a contrario* une union, en l'occurrence celle de l'âme et du corps et de leurs affections.

l'exemple ne correspond pas tout à fait à l'argumentation générale du traité, puisque sont ici séparées non pas les seules parties psychiques, mais les parties que l'on pourrait considérer comme spirituelles ou animées et qui du moins sont conçues comme d'origine paternelle (os et souffle) et les parties charnelles conçues comme d'origine maternelle (chair et graisse). Toutefois ce qui importe ici à Plutarque est de souligner l'unité interne au monde dont le déchirement des parties (quelles qu'elles soient) est conçu comme «anormal» puisque fruit d'un châtement.

L'illustration pourrait sembler maladroite: on s'attendrait à ce que *Philia* ou l'intellect correspondissent à «la vie du tout» qui guide la nécessité mêlée de persuasion, laquelle serait alors représentée entre autres par *Neikos*, l'illimité ou la nécessité du vers euripidien. Mais cette apparente maladresse est en réalité finesse de Plutarque qui dépasse la pure opposition des contraires. Il les unit d'une part et les «oppose» ensemble d'autre part à l'âme du monde qui guide le mélange qu'ils constituent. Une telle relation rappelle l'union de la partie appétitive (*ἐπιθυμητικόν*) et de la partie «irascible» ou «fougueuse» («spirited» traduit très bien l'anglais) (*θυμοειδές*) dans la partie irrationnelle (*παθητικόν*) de l'âme humaine, ensemble opposées à la partie rationnelle selon le *De virtute*, mais qui, précisément grâce à cette union, permettent la soumission de la partie irrationnelle à la partie rationnelle¹¹⁶. Quant à l'âme du monde, elle jouit du mélange des deux essences opposées parce qu'il la constitue elle-même en étant au fondement de l'union du Même et de l'Autre. Par là, toute opposition duelle est réduite puisque ce sont en réalité trois principes (l'âme bonne, rejeton de l'œuvre démiurgique, la nécessité et la persuasion) qui sont à l'œuvre et que cette opposition s'avère à la fois génératrice et dépendante d'un troisième principe qui en est en même temps le réceptacle.

Sur cet épisode, voir J. Hani, «Plutarque et le mythe du “démembrement” d'Horus», *REG*, t. 76, 1963¹, p. 111-120, plus particulièrement p. 117 sur la version du *De an. procr.* et Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*, Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 51-52.

116. Bien que, dans le *De virtute*, Plutarque tende à souligner la dualité interne à l'âme humaine, il rappelle la division platonicienne de l'âme mortelle en deux parties qu'il nomme ainsi et, même chez Aristote, il signale qu'outre les parties rationnelle et irrationnelle de l'âme, il existe une partie sensitive (nutritive et végétative) (3, 442 A). Cette tripartition n'est pas son propos puisqu'il veut expliquer le conflit entre les contraires et son dépassement dans une forme de collaboration. Il la subordonne donc à la bipartition. Mais elle est sous-jacente à sa pensée. Sur les parallèles possibles entre le *De virt. mor.* et le *De an. procr.*, voir par ex. J. Opsomer, «L'âme du monde et l'âme de l'homme chez Plutarque», dans M. García Valdés, (dir.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas. Actas del III Simposio internacional sobre Plutarco, Oviedo 30 de abril a 2 de mayo de 1992*, Madrid, Ediciones clásicas, 1994, p. 33-49; F. Ferrari, «I fondamenti metafisici dell'etica di Plutarco», *Ploutarchos*, n° 5, 2007, p. 19-32.

Plutôt que d'essayer de voir ici encore un dualisme de type 1. b., il semble alors préférable de remarquer que Plutarque s'intéresse moins aux principes opposés en eux-mêmes qu'à leur mélange dont les ingrédients paraissent seulement provisoirement ou chronologiquement¹¹⁷ séparés et désignés pour expliquer l'origine distincte du bien et du mal – contrairement au concept «uniciste» d'ἐἰμαρμένη qui serait censé tout expliquer à lui seul. Mais la séparation proposée ne se résout pas en séparation de fait. Tout en restant distinctes, les forces contraires semblent moins conçues comme juxtaposées et collaborant que comme intimement unies en une entité où elles s'expriment chacune plus ou moins fortement selon la situation. Une telle conception semble si peu dualiste que Pierre Thévenaz allait jusqu'à la considérer comme un monisme proche du stoïcisme¹¹⁸!

On remarquera du moins, en replaçant le passage dans le contexte du traité, que, malgré les apparences, ces contraires ne suffisent pas à eux seuls à expliquer les fondements de la réalité. Ils ne peuvent le faire que pris dans une union de fait indissoluble. En outre, non seulement leur union produit un troisième être qui diffère essentiellement de la juxtaposition de leurs qualités, mais il leur faut à eux-mêmes un réceptacle pour s'unir. On croirait que Plutarque, héritier d'une lecture du *Timée* qui voyait quatre ingrédients dans la composition de l'âme du monde, en tentant d'abord de les opposer deux à deux et de les présenter comme hiérarchiquement ordonnés, retrouve l'enseignement de Platon qui en nomme en réalité trois: le Même, l'Autre et l'Essence (cette οὐσία que Plutarque conçoit comme réceptacle et mélange), et ce grâce à un passage par Aristote qui pose, pour permettre l'union des contraires, la nécessité du troisième principe, nommé par lui *matière* (ύλη), mais parfois précisément οὐσία chez Plutarque qui hérite du vocabulaire stoïcien¹¹⁹.

117. On serait tenté de dire «logiquement». Mais Plutarque récuse l'interprétation qui veut que Platon aurait présenté la formation du monde dans le temps à des fins didactiques (3, 1013 F). Selon lui, elle a réellement lieu dans le temps. La séparation des contraires est donc un fait dans l'état précosmique, mais elle n'est pas destinée à durer puisqu'elle n'existe plus dans le monde une fois formé. Lorsque ce dernier est envisagé, en revanche, la séparation est bien logique et non réelle.

118. P. Thévenaz, *L'âme du monde*, *op. cit.*, p. 87, n. 3; cf. H. Dörrie, «Die Stellung Plutarchs...», art. cit., p. 51-52.

119. *De an. procr.* 5, 1014 B. Voir H. Cherniss *Plutarch, Moralia*, XIII, 1, *op. cit.*, p. 180, n. b. Sur cet héritage stoïcien de la notion de matière chez Plutarque, voir G. Reydam-Schils, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Turnhout, Brepols, coll. «Monothéismes et Philosophie», n° 2, 1999, p. 193-196 et G. Reydam-Schils et F. Ferrari, «Middle Platonism and its relation to stoicism», art. cit., p. 48-49.

2. Quel type de dualisme resterait-il dans le *De animae procreatione*?

Ces observations permettent de reprendre la question de savoir si la notion de dualisme est vraiment pertinente pour décrire la conception à l'œuvre dans le *De animae procreatione*.

Si la notion de dualisme ontologique ne semble pas valable dans le *De Iside*, elle pourrait sembler l'être davantage dans le *De an. procr.* dans la mesure où l'essence divisible est identifiée à la γένεσις au sens de «devenir» et donc de principe du sensible, par opposition à l'essence indivisible associée à l'intelligible. Mais l'opposition n'est véritablement telle que dans la phase précosmique. Dans le monde une fois formé, le résultat est l'imprégnation du sensible par l'intelligible. On pourrait certes, ici encore, parler de dualisme «intégré» avec K. Alt. Mais comme dans le *De Iside*, ce n'est pas l'opposition ontologique qui est ici thématifiée. Plutarque ne cesse de montrer ce qui relie les deux niveaux plutôt qu'il ne cherche à les opposer¹²⁰. Dans le *De Iside*, Isis, en tant que réceptacle, sert d'intermédiaire entre l'intelligible et le sensible. Ici, la médiation est plus complexe. L'essence divisible l'assure entre le rationnel et l'irrationnel qu'elle représente. Cette union est à son tour à l'origine du mélange effectif du Même et de l'Autre, et, par leur intermédiaire, de la rencontre «virtuelle», dans l'âme, de la monade et de la dyade dont ils sont respectivement issus. Plutarque s'intéresse moins aux principes pris séparément qu'à leur mélange et à la possibilité de leur mélange par un principe intermédiaire, représenté à chaque fois par une entité différente. C'est pourquoi il ne nous semble pas que la notion de dualisme, ontologique en l'occurrence, soit la plus à même de rendre compte de son enseignement¹²¹.

Si l'on considère à présent la possibilité d'un dualisme interne à chaque plan de la réalité, outre qu'il n'est pas ici plus que dans le *De Iside* question de dualisme dérivé (cas 2), nous avons déjà abandonné la notion de dualisme radical dans son premier aspect: les entités en jeu ne sont pas ici dans un conflit constant, et avons préféré renoncer à son deuxième aspect également: plus que dans une collaboration en vue de l'harmonie, Plutarque les envisage comme destinées à une véritable union où chacune domine à son tour selon

120. Comme c'est en réalité aussi le cas de Platon, voir par ex. M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus*, op. cit., p. 266. C'est pourquoi nous ne pouvons nous joindre aux conclusions de M. Bonazzi (*Academici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Napoli, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2003, p. 237-238) sur un dualisme ontologique platonicien et pythagoraisant de Plutarque.

121. Sur ce point nous rejoignons H. Dörrie, «Die Stellung Plutarchs...», art. cit., p. 41 et 51 (dont l'argumentation est fondée d'un côté sur la part de lui-même que le dieu donne à l'âme du monde pour la former, et, de l'autre, sur l'intégration des idées à ce monde).

l'état du lieu où elles s'exercent, leur séparation étant envisagée dans un état précosmique qui ne correspond plus à l'actualité de ce monde. Cela n'empêche certes pas de considérer leur existence comme réelle et leur activité comme contraire – Plutarque continue à dénoncer le monisme (en l'occurrence psychologique) stoïcien qui fait qu'une même faculté se voit dotée d'attitudes antithétiques, mais il n'envisage pas non plus la vie de l'âme comme un pur combat. Il s'avère que chez lui, le combat n'a lieu que grâce à une troisième entité qui reçoit les deux autres, leur permet de se manifester, de se rencontrer, de s'affronter et finalement de s'unir et qui, loin d'être neutre, est elle-même façonnée et transformée par cette rencontre en vue de l'harmonie générale, même si, parfois, comme dans le cas de l'âme humaine, la part mauvaise qui manifeste la dyade reste prédominante.

Ce résultat au niveau cosmique indique-t-il l'existence d'un dualisme métaphysique? Plutarque nomme en effet la monade et la dyade comme principes ultimes d'où sont issus le Même et l'Autre. Notons d'abord que si le dualisme était conçu en termes éthiques d'opposition entre principe du bien et principe du mal, ou, en termes cosmologiques d'opposition entre cause de l'ordre et cause du désordre nous ne pourrions invoquer sa présence ici puisque les deux entités ne sont pas envisagées de la sorte. Or nous avons dit que, mis à part les concessions faites à l'héritage scolaire sur la lecture de Platon¹²², c'est en ces termes que le dualisme semblerait avoir essentiellement du sens pour Plutarque. Monade et dyade, en outre, n'entrent en conflit et même ne se manifestent qu'au niveau sensible par l'intermédiaire des entités qui, là, les représentent (en l'occurrence l'essence indivisible et l'essence divisible)¹²³. Reste qu'elles servent à justifier l'existence de principes contraires à ce niveau. Cela pourrait certes suffire à parler de dualisme. Mais Plutarque ne va pas plus loin. Rien n'indique qu'il les conçoive effectivement l'une et l'autre au même niveau; rien ne permet non plus de dire que ces deux principes subsument chez lui effectivement toute la réalité au niveau métaphysique

122. Qui s'appuie sur un enseignement non écrit dont Aristote donne le témoignage quand il prête à Platon l'établissement de l'Un et de la dyade du Grand et du Petit comme principes ultimes, et plus précisément du bien et du mal (*Mét.* A 6, 987 b 18-22; 988 a, 14-15. Cf. A 10, 1075 a 35, M 8, 1084 a 35, N 4, 1091 b 30-35; *Phys.* I 9, 192 a 15; *Éth. Nic.* B 5, 1106 b 29) – témoignage à propos duquel il est difficile d'évaluer la part personnelle dont le colore Aristote, mais qui a été reçu par les successeurs se faisant un devoir de l'interpréter à leur tour. Voir par ex. P. Merlan, «Monismus und Dualismus bei einigen Platonikern», dans K. Flasch, *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus; Festgabe für Johannes Hirschberger*, Frankfurt, Minerva, 1965, p. 152 et, de manière générale, la synthèse sur ce sujet de M.D. Richard, *L'enseignement oral de Platon*, Paris, Cerf, [1986] 2005.

123. Rien n'interdit certes leur interaction à un niveau supérieur (voir J. Opsomer, «Plutarch's Platonism revisited», art. cit., p. 191 et «Plutarch on the one and the dyad», art. cit., p. 383), mais Plutarque n'en parle pas.

et servent à eux seuls de fondements ultimes du sensible¹²⁴. Plutarque a vraisemblablement nommé la monade et la dyade dans la suite de l'interprétation aristotélicienne de la philosophie de Platon, se servant de ces deux entités pour rendre compte de l'origine non explicitée du Même et de l'Autre dans le *Timée*. La tradition lui suggérerait sans doute qu'elles devaient correspondre aux principes ultimes évoqués allusivement mais non nommés par Platon dans ce dialogue¹²⁵. Peut-être même y a-t-il recouru de manière scolaire et pragmatique dans le cadre de son exégèse. En tout cas, il n'approfondit pas l'allusion et il est vraisemblable que, s'il l'avait fait, il aurait pris une certaine distance avec une doctrine conçue comme inspirée par le pythagorisme ou du moins reprise par le pythagorisme de l'époque¹²⁶ : on connaît en effet sa réserve à l'égard d'un courant qu'il dit lui-même avoir d'abord embrassé avec enthousiasme avant d'adopter une position plus modérée¹²⁷. Nous pensons donc que l'allusion rapide à la monade et à la dyade ne constitue

124. J. Opsomer propose («Plutarch's Platonism revisited», art. cit., p. 190 et «Plutarch on the one and the dyad», art. cit., p. 382) très justement de voir dans le *De an. procr.* deux séries hiérarchisées, l'une faisant dériver de l'Un (associé au demiurge) le Même puis l'essence indivisible, l'autre faisant dériver de la dyade l'Autre et l'essence divisible. Il fait alors remarquer qu'après la doxographie «dualiste», lorsque Plutarque revient à Platon, plutôt que de nommer les principes supérieurs d'un point de vue ontologique, il revient à l'essence divisible et à l'essence indivisible. Ce saut serait selon lui la preuve que Plutarque les considère comme dérivant respectivement du terme supérieur de leur série («Plutarch's Platonism revisited», art. cit., p. 188-189 et «Plutarch on the one and the dyad», art. cit., p. 381-382). Toutefois, Plutarque tend selon nous surtout à rester dans le sujet qu'il traite, à savoir l'opposition de ces deux essences plutôt que celle de la monade et de la dyade qu'il ne thématise lui-même pas davantage. L'enseignement sur la monade et la dyade délivré par Lamprias dans le *De def. orac.* (35, 428 F-429 A) n'est en effet pas à lui attribuer sans réserves (sur ce point, voir J. Opsomer, «Plutarch on the one and the dyad», art. cit., p. 388).

125. *Tim.* 48 c 3.

126. Selon Aristote, Platon adapte l'enseignement de Pythagore en transformant l'infini pythagoricien (opposé à l'un), entité simple, en dyade, entité double composée du Grand et du Petit (*Mét.* A 6, 987 b 25-27). Toutefois, dans le *De Iside* (48, 370 E), c'est bien aux Pythagoriciens que Plutarque attribue l'opposition de l'un et de la dyade. Elle est entrée dans la *doxa* propre à cette école.

127. *De E*, 7, 387 F; 17, 391 E (voir par ex. D. Babut, «Du scepticisme au dépassement de la raison : philosophie et foi religieuse chez Plutarque», dans *Parerga, op. cit.*, p. 556-562; F. Ferrari, *Dio, idee e materia, op. cit.*, p. 61 et 166; P.L. Donini, «Tra academia e pitagorismo. Il Platonismo nel *De genio Socratis* di Plutarco», dans M. Bonazzi, C. Lévy et C. Steel, (dir.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the imperial age*, Turnhout, Brepols, coll. «Monothéismes et philosophie», 2007, p. 121-122 qui envisage quant à lui une transformation par Plutarque de l'héritage pythagoricien). Dans le *De an. procr.* (1-2, 1012 D-F), la doctrine pythagorisante, prêtée à Xénocrate, qui fait de l'âme un nombre mù et celle qui associe l'illimité à la dyade sont toutes deux rejetées. Pour une vue générale de l'influence limitée de Pythagore et du néopythagorisme sur Plutarque, voir encore F. Becchi, «Plutarco, Pitagora e i Pitagori», dans I. Gallo (dir.), *La Biblioteca di Plutarco, op. cit.*, p. 71-105; J. Opsomer, «Plutarch's Platonism revisited», art. cit., p. 188-200.

pas un enseignement personnel concerté sur le niveau métaphysique et qu'elle n'est pas son dernier mot sur ce thème qui, enfin, n'est pas son principal centre d'intérêt¹²⁸. C'est pourquoi nous renonçons également à définir sa doctrine comme un dualisme métaphysique.

Pas plus que dans le *De Iside*, il n'est ainsi selon nous de dualisme ontologique, métaphysique ni même sensible (sous ses deux aspects) dans le *De an. procr.* Si sa métaphysique est peu développée dans les deux traités, on remarquera du moins que, d'un point de vue ontologique, Plutarque n'omet pas la médiation essentielle entre les niveaux de l'être et qu'au niveau sensible, sans cette médiation, il n'y aurait pas même d'effectivité dans l'opposition des contraires. Le rôle de médiateur n'est toutefois pas réduit à celui d'intermédiaire neutre et sans qualité servant simplement à permettre cette opposition, laissant les contraires être les seuls fondements ultimes de ce monde. Isis est puissance active tournée et qui tourne vers le bien qu'elle transmet pour permettre l'avènement du monde; l'âme en soi est puissance d'abord rebelle puis soumise, qui est transformée en vue du bien. Chacune d'elles joue réellement le rôle de principe, ce que Plutarque exprime entre autres en les identifiant à l'un des trois «genres» existant à l'origine du monde dans le *Timée*¹²⁹. C'est pourquoi nous pensons qu'il est plus juste de parler chez lui de philosophie triadique, du moins concernant les fondements effectifs du sensible.

Il serait toutefois une dernière manière d'envisager le dualisme dans les deux traités. Plutarque identifie à chaque fois la cause du mal à une âme, l'âme mauvaise des *Lois*, avons-nous vu, étant d'un côté, au gré d'un parallélisme, rapprochée de Typhon, de l'autre identifiée à l'âme en soi. On pourrait penser qu'il oppose l'âme ainsi conçue au dieu bon qu'est Osiris, représenté par l'âme bienfaisante et rationnelle, ou au démiurge, et qu'il considère ces entités-là comme indépendantes et prises dans un conflit. En prenant l'adjectif en tant qu'indicateur du principe considéré comme rebelle au divin et à l'intelligible, on pourrait alors parler de dualisme «psychique» comme on parlerait de dualisme «matérialiste» si Plutarque, à la manière de Numénius, dressait une telle opposition entre la matière et le divin¹³⁰.

128. Plutarque cherche avant tout à expliquer l'homme et le monde. Voir par ex. R. Chlup, «Plutarch's Dualism...», art. cit., p. 154; J. Opsomer, «Plutarch's Platonism revisited», art. cit., p. 191.

129. *Timée*, 50 c 7-d 4. Ces trois «genres» sont compris comme éléments essentiels. Calcidius par ex. (*Commentaire au Timée de Platon*, 330, 324, 7-325, 8) critique l'emploi du mot «genre» par Platon et dit qu'il a voulu, à propos du modèle et de la matière, nommer des «substances primordiales». Or, chez Aristote, matière et modèle (ou forme) sont présentés comme des *ἀρχαί*. C'est pourquoi on peut considérer que les trois genres platoniciens étaient ainsi conçus par les interprètes postérieurs.

130. Plutarque exclut d'attribuer à la matière la responsabilité du mal. Ni Typhon ni l'essence divisible ne lui sont identifiés.

III. L'union de l'âme et de la matière – le troisième principe

A. Absence même de dualisme propre à la description psychique des deux traités

L'hypothèse d'un tel dualisme doit toutefois elle aussi être rapidement abandonnée. Même s'il désigne l'âme en soi comme principe du mal, Plutarque ne l'oppose jamais radicalement au dieu. Dans le *De Iside*, Typhon est certes rapproché de l'âme malfaisante des *Lois*, tandis qu'Osiris l'est de l'âme bienfaisante. Mais d'une part l'identification a ici valeur analogique plus qu'ontologique et nous avons vu d'autre part que Typhon n'est jamais mis sur le même plan qu'Osiris: ce n'est que le corps de ce dernier, et non son âme, qu'il met en pièces et ce n'est ensuite qu'à travers Horus, le monde sensible, qu'il poursuit le conflit avec lui. L'opposition entre le principe animé originel et le divin paraît en revanche plus nette dans le *De an. procr.* Elle n'y est cependant pas développée en réel dualisme. Non seulement elle est résolue puisque l'âme désordonnée est mise en ordre par le dieu et devient l'âme du monde, mais, ni dans son activité (précosmique ou résiduelle) de cause du mal ni même dans sa définition, l'âme en soi n'est considérée comme une entité pure lorsqu'elle s'oppose au dieu.

Il est alors intéressant d'examiner comment la fonction et la définition attribuées à cette âme le prouvent: dans son rôle à la fois de cause du mal et de réceptacle de l'intelligible, l'âme en soi est non seulement unie à la matière, mais presque fondue avec elle en un même concept.

- a. Relation indissoluble de l'âme en soi à la matière au niveau cosmique et ce surtout dans l'avènement du désordre

Si, dans le *De an. procr.*, Plutarque tente d'opérer une séparation logique¹³¹ entre matière et âme afin de mieux définir la seconde, dans les faits, il montre que les deux entités sont inséparables¹³², et ce précisément dans l'avènement du mal.

Dès la phase précosmique, le désordre se manifeste par la secousse réciproque des éléments et de la matière¹³³. Comme Platon, Plutarque appelle certes la cause de cette secousse «irrégularité» (*ἀνωμαλία*) et l'envisage

131. Voir par ex. F. Ferrari, *Dio, idee e materia*, op. cit., p. 87.

132. Voir aussi *Quest. plat.* IV, 1003 A (F. Ferrari et L. Baldi, *La Generazione dell'anima nel Timeo*, op. cit., p. 44, n. 63 et p. 264, n. 116).

133. *De an. procr.* 9, 1016 D (σεισμὸν ἐμποιεῖν τῇ ὕλῃ καὶ ὑπ' ἐκείνης τινάσσεσθαι διὰ τὴν ἀνωμαλίαν).

assurément comme un aspect de l'âme en soi¹³⁴. Toutefois celle-ci n'agit pas comme telle sans substrat matériel. Dans la phase cosmique, l'affirmation que la cause du mal est le *mouvement de la matière*¹³⁵ est hautement significative. Certes, ce qui est désigné par là est le principe de mouvement *interne* à la matière (au sens sans doute où il se situe à l'intérieur de celle-ci). Mais, dans sa brièveté, l'expression résume la conviction que l'âme en soi ne peut réaliser sa fonction essentielle sans la matière¹³⁶ et surtout, sans elle, ne peut être effectivement principe de désordre. Le recours au mythe du *Politique* le confirme. La cause du mouvement rétrograde provoquant des catastrophes est là décrite comme ce qui, dès l'origine ou par principe (ἐξ ἀρχῆς), est uni au corps et pâtit avec lui¹³⁷ – le corps étant la matière dotée de formes¹³⁸. Il est remarquable de la même façon que, dans le *De Iside*, Plutarque signale qu'Horus, le monde sensible image de l'intelligible, a pu être considéré comme abâtardi par la matière (sa mère) à cause du corporel en lui¹³⁹. Si ce jugement prêté à Typhon est immédiatement remis en question par Hermès qui prend la défense d'Horus et incarne la raison, il n'est toutefois pas complètement invalidé¹⁴⁰. Le discours sur l'origine du mal psychique, dans le *De an. procr.*, délivre du moins un enseignement sans équivoque: c'est le contact avec la matière qui fournit l'explication des erreurs de l'âme en soi dans ses opinions¹⁴¹.

Cette âme n'est donc cause du mal qu'à travers sa relation à la matière et ce n'est qu'ainsi, entité complexe et non simple, qu'elle s'oppose au divin. Autrement dit: nous sommes ici encore logiquement confrontés à l'existence de trois principes pour comprendre le désordre tout comme l'ordre.

134. Elle rappelle du moins l'ἀμετρία à laquelle cette âme est identifiée en 6, 1014 E. Quoi qu'il en soit, la cause du mouvement désordonné dans ce paragraphe est bien désignée comme l'âme en soi (9, 1016 C).

135. *De an. procr.* 7, 1015 E 1 (αἰτίαν δὲ κακοῦ τὴν κινητικὴν τῆς ὕλης).

136. De la même façon, sans la matière, elle ne peut exercer sa faculté de perception et d'opinion (*De an. procr.* 23, 1023 E-1024 B).

137. *De an. procr.* 28, 1026 E (τὸ δὲ σώματι σύνηθες ἐξ ἀρχῆς καὶ συμπαθές).

138. Dans le *De an. procr.*, Plutarque envisage essentiellement l'aspect corporel de la matière, voir par ex. H. Cherniss *Plutarch, Moralia*, XIII, 1, *op. cit.*, p. 184-185, n. c.; G. Reydam-Schils, *Demiurge and Providence*, *op. cit.*, p. 193-196 et G. Reydam-Schils et F. Ferrari, «Middle Platonism and its relation to stoicism», art. cit., p. 48-49.

139. *De Is.* 54, 373 B – Isis étant identifiée à la matière, c'est seulement l'aspect corporel qui est dénoncé.

140. Horus emporte son procès parce qu'Hermès affirme qu'il est le produit de l'imitation de l'intelligible par la nature, ce qui n'empêche pas ses imperfections et la validité de la définition de leurs causes.

141. 23, 1024 A. Cf. *De virt. mor.* 11, 450 E-451 B.

b. Définition de l'âme en soi comme «matière par homonymie»

L'association entre âme en soi et matière se retrouve dans la définition de cette âme. D'une part, la relation au corps (considéré, au niveau cosmique, comme la matière ayant reçu forme) est un élément essentiel à l'être propre de l'âme en soi et, d'autre part, celle-ci se caractérise par une propriété qui définit également la matière, même si Plutarque, contrairement à ses adversaires, n'introduit ni le corporel ni la matière dans l'âme.

Parmi les éléments constitutifs de l'âme du monde, l'âme en soi, avons-nous vu, est en effet identifiée à l'essence divisible. Or cette essence n'est pas seulement «divisible». Elle «devient divisible dans le domaine des corps». Cela signifie entre autres¹⁴², d'après Plutarque, qu'en tant que faculté de sensation et de représentation, elle se dirige vers les objets sensibles et représentables et se divise ou est divisée par eux pour les saisir puisqu'ils sont eux-mêmes divisés¹⁴³. Par suite, l'être que Plutarque attribue à cette âme en soi est par lui-même dépendant des corps, c'est-à-dire que sa propre définition n'est pleinement actualisée que par la rencontre avec le corporel qui, d'une certaine façon, la fait elle aussi «apparaître» ou «devenir».

Cette relation a un correspondant dans la terminologie utilisée. Plutarque accorde à ses adversaires l'identification de l'essence divisible avec la matière à la condition de prendre le terme *matière* (ὕλη) au sens de «substrat» ou de «réceptacle» et de considérer l'essence divisible comme réceptrice et réceptacle de l'essence indivisible¹⁴⁴. Autrement dit, selon lui, l'essence divisible peut être nommée *matière* par homonymie¹⁴⁵. Le terme *homonymie*, en effet, ne renvoie pas seulement à une équivoque ou à la relation entre deux mots qui se

142. Cette dispersion correspond aussi à celle des traces, images et formes venues de l'intelligible (24, 1024 C 6 διαδιδούσαν ἐνταῦθα τὰς ἐκεῖθεν εἰκόνας).

143. *De an. procr.* 24, 1024 C 6-9.

144. *De an. procr.* 21, 1022 F 3-6: τὴν δὲ περὶ τὰ σώματα γιγνομένην μεριστὴν εἰ μὲν τις ἐθέλοι καλεῖν ὕλην, ὡς καὶ ὑποκειμένην ἐκείνη καὶ μεταληπτικὴν ἐκείνης φύσιν, ὁμωνυμῖα χρώμενος, οὐ διαφέρει πρὸς τὸν λόγον. «Quant à l'essence qui devient divisible dans le domaine des corps, si l'on veut l'appeler "matière" en tant que nature qui reçoit l'essence supérieure et peut y participer, en usant ainsi du terme par homonymie, cela n'a aucune importance pour mon argumentation.» Nous considérons que ὑποκειμένην se rapporte à μεριστὴν et qu'ἐκείνη renvoie à l'essence indivisible, ce pronom et les mots de la même famille étant d'une part habituellement utilisés par Plutarque pour désigner ce qui se rapporte à elle (23, 1024 A et 24, 1024 C) et d'autre part grammaticalement les plus adaptés pour évoquer la plus éloignée de deux entités évoquées (pour semblable traduction, voir H. Cherniss et P. Thévenaz *ad hoc contra* F. Ferrari et L. Baldi, *La Generazione dell'anima nel Timeo*, *op. cit.*, avec la n. 142, p. 275). Plutarque fait semblable usage du terme ὕλη en *De Is.* 374 E où il parle de la «matière» de la connaissance et de la vertu.

145. De même, dans le *De virt. mor.* (3, 441 D) la partie irrationnelle de l'âme humaine est comparée à un second corps.

ressemblent d'un point de vue sonore. Il s'applique à des objets et non à des mots, et entre autres à des objets qui présentent des ressemblances ou ont une origine ou un but communs¹⁴⁶. En ce sens, l'âme en soi peut être nommée *matière* parce que, comme la matière, elle joue le rôle de réceptacle.

Par suite, le concept même d'âme en soi suppose une relation ontologique de celle-ci à la fois à la matière proprement dite et au concept de matière.

Cette relation essentielle de l'âme en soi à la matière montre d'une part qu'il serait erroné de séparer les deux entités pour les opposer entre elles et envisager un dualisme créé par une telle opposition, et d'autre part que l'âme en soi ne s'oppose pas en tant que telle au dieu lorsqu'elle est cause du mal, mais qu'elle n'est cause du mal qu'unie à la matière, à la fois concrètement et conceptuellement. On ne peut donc pas non plus envisager de dualisme qui l'opposerait par elle-même au dieu puisque cette opposition n'a concrètement lieu que lorsqu'elle est unie à la matière.

Nous avons vu en outre qu'il n'est pas chez Plutarque d'opposition réelle entre deux âmes puisque l'âme en soi ou âme irrationnelle est transformée de façon à devenir ingrédient de l'âme, bonne, du monde – ce qui, en l'homme, comme l'indique le *De virtute*, correspond à la domestication des passions, entre autres grâce à l'intervention de la partie «irascible». Faudrait-il encore envisager l'ensemble formé par l'âme en soi et la matière comme une entité en elle-même opposée au divin? Cela est impossible justement parce que Plutarque s'efforce de les séparer logiquement pour préserver, dans le *De an. procr.*, la neutralité de la matière et que, dans la phase cosmique, il les considère comme un ensemble finalement tourné, malgré ses errements, vers le bien.

L'âme en soi n'est donc jamais en elle-même en conflit avec le divin. Ce sont finalement toujours trois principes qui interagissent.

B. *Le rôle essentiel du troisième principe*

Le fait de poser trois principes et d'insister sur la médiation est caractéristique du platonisme de l'époque¹⁴⁷. Toutefois, les trois principes habituellement nommés sont les idées conçues comme paradigme du monde, la matière et

146. Voir Aristote, *Éth. Nic.* V 2, 1129 a 30 (cf. I 4, 1096 b 28-29), *Cat.* 1 a 1-2. Voir aussi la reprise de cet enseignement par Clément d'Alexandrie, *Strom.* VIII 8, 24, dont l'origine pourrait remonter à Antiochus d'Ascalon ou au péripatéticien Aristoclès de Messine (voir J. Pépin; «Clément d'Alexandrie, les *Catégories* d'Aristote et le fragment 60 d'Héraclite», dans P. Aubenque, *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, Vrin, 1980, p. 271, n. 1). L'affirmation de Plutarque est permise par le concept de matière tel qu'il est utilisé par Aristote et désigne une entité relative dont l'être dépend de l'objet ou de la personne qui l'utilise comme substrat.

147. Sur ce sujet, voir par ex. les textes rassemblés et commentés par M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus*, op. cit., Bausteine 113-114 et F. Ferrari, *Dio, idee e materia*, op. cit., p. 71 et 72.

le dieu associé au démiurge. Ce schéma, fondé sur une interprétation courante du *Timée*, ne comporte jamais l'âme: celle-ci étant par Platon présentée comme engendrée, elle ne peut tenir le rang de principe. Pour la même raison, la matière animée n'est pas non plus considérée comme tel. L'innovation de Plutarque consiste, après avoir réuni l'intellect et l'intelligible ou l'être en une même sphère principielle¹⁴⁸, à confier le rôle de troisième principe à l'une et à l'autre, après avoir toutefois précisé que la première a un aspect inengendré qu'il appelle l'«âme en soi».

Nous ne pourrions examiner ici en détail pourquoi et comment Plutarque élabore cette conception triadique. Nous nous contenterons de résumer le rôle qu'il confie à ce troisième principe qu'il estime essentiel à l'être et au fonctionnement du monde sensible.

Le principe considéré comme troisième n'est pas toujours représenté par la même entité. Dans un cas il s'agit d'une âme (ou aspect de l'âme) considérée comme principe du mal, dans l'autre d'une matière tournée vers le bien¹⁴⁹. Aucune des deux n'est associée au même des trois genres platoniciens, la première l'étant à la γένεσις, la seconde à la χώρα. Toutefois, Isis n'est pas sans lien à la γένεσις entendue comme «génération» puisqu'elle en est le siège, qu'elle est considérée comme principe générateur et enfin qu'elle la permet en répandant les semences génératrices d'Osiris¹⁵⁰. Or c'est là que réside la fonction commune à ces différentes entités représentant le troisième principe: être le réceptacle qui assure la médiation entre l'intelligible et le sensible, en assurant entre autres la diffusion des traces et images de l'intelligible¹⁵¹.

Ainsi conçue comme réceptacle, l'âme en soi devient susceptible d'être définie comme une matière. Plutarque l'admet à condition que le terme soit employé par *homonymie*. On pourrait ajouter qu'il la nomme peut-être lui-même «âme» par homonymie au sens où elle est tout aussi essentiellement une matière qu'il nomme «âme» à la fois, d'un point de vue polémique, pour s'opposer à ceux qui introduisent un élément (littéralement) matériel ou corporel dans l'âme du monde et, d'un point de vue doctrinal, parce qu'elle remplit la fonction de cause de mouvement; quant à Isis, qui est intrinsèquement liée au mouvement¹⁵², elle pourrait elle aussi, tout autant que matière,

148. Voir la note 154.

149. Définition qui s'apparente à celle d'Aristote, *Phys.* I 192 a 18-19 (cf. *De Is.* 53, 372 F).

150. *De Is.* 56, 373 E; 60, 375 C (cf. *De Is.* 43, 368 C) et 64, 377 B.

151. Même le mélange entre essence divisible et essence indivisible assure ce rôle d'intermédiaire en permettant la rencontre, sans lui impossible, du Même et de l'Autre au niveau cosmique.

152. *De Is.* 60, 375 B-C (il n'est certes pas dit qu'elle est principe de mouvement, mais l'interprétation du mythe où elle confère le mouvement à l'intellect, en 62, 376 C, pourrait laisser penser que l'idée n'est pas étrangère à Plutarque).

éventuellement être nommée âme – dénomination que Plutarque évite peut-être entre autres pour ne pas la voir associée au principe du mal qu'il veut résolument psychique.

Pourquoi les deux traités ne désignent-ils pas la même entité comme troisième principe? Sans doute parce qu'ils n'envisagent pas le monde dans la même perspective, l'un cherchant à expliquer la formation de l'âme du monde et tentant de séparer logiquement les éléments propres à la phase précosmique, l'autre visant à décrire la complexité du monde lui-même, un monde déjà formé où la matière est nécessairement animée, et ce par une âme bonne, et où il faut malgré tout envisager la possibilité de l'existence du mal, bien que de manière seulement résiduelle. Or l'âme en soi est indissolublement liée à la matière et elle est destinée à devenir l'âme bonne par l'œuvre démiurgique de la cosmogonie: d'elle ainsi transformée (c'est-à-dire, en termes plutarquéens, «engendrée»), à une matière animée tournée vers le bien et capable de dompter le mal sans toutefois permettre son élimination, le pas n'est peut-être pas si difficile à franchir¹⁵³. Plutarque ne propose aucunement une telle systématisation. Il est sans doute illégitime de la lui prêter, mais il le serait tout autant de le soupçonner d'incohérence ou de changement brutal de doctrine. L'essentiel est sans doute pour lui de déterminer, pour expliquer le mélange effectif entre les contraires que constitue notre monde, un principe troisième et intermédiaire qui remplisse toujours la même fonction et puisse en cela répondre à la même définition, quel que soit le nom qui lui est donné¹⁵⁴.

153. Toutefois en aucun cas il ne s'agit d'identifier Isis à l'âme en soi du *De an. procr.*

154. Même si présentée comme platonicienne, cette conception de trois principes ainsi définis peut remonter, bien qu'indirectement sans doute, à Aristote. Ce dernier nomme trois principes constitutifs de l'univers: la forme, la matière et la privation, alors mises en œuvre par un quatrième, la cause efficiente ou le moteur qu'Aristote identifie parfois à la forme (*Mét.* A 1070 B 30-35). Or Plutarque associe forme et démiurge (qui correspondrait au moteur aristotélicien, Aristote excluant la figure du démiurge) en un même groupe principal et sa définition de la matière emprunte à Aristote: substrat des contraires, elle est d'un côté par soi dépourvue de qualités (*De caelo*, III 8, 306 b 17-19 comme la *χώρα* platonicienne qu'Aristote donne parfois comme correspondant à son concept de matière et qui, conçue ainsi, correspond également à la matière stoïcienne, voir D.E. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio, Ohio State University Press, 1977, p. 39-40 et D. Sedley, «Matter in Hellenistic Philosophy», dans D. Giovannozzi et M. Veneziani (dir.), *Materia. XIII Colloquio internazionale, Roma, 7-9 gennaio 2010*, Firenze, L.S. Olschki, 2011, p. 55); de l'autre tournée vers la forme, c'est-à-dire vers le bien (cf. *Phys.* I 192 a 18-19). On serait alors tenté de penser que le principe négatif de Plutarque, même s'il n'est jamais ainsi nommé, correspond à la privation. Aristote ne fait certes pas d'elle un principe du mal, mais Plutarque lui prête une telle pensée (voir les notes 22 et 36) qui a pu l'influencer lui-même. On sera du moins frappé par le fait qu'il pose un principe négatif distinct de la matière, ce que ne font pas les Platoniciens de son

Le but de Plutarque, dans les traités que nous avons évoqués, est essentiellement d'expliquer les fondements du monde dans lequel nous vivons. Ce dernier se révèle un mélange de biens et de maux. Ils doivent respectivement avoir, selon Plutarque, leur propre cause. Toutefois, le mélange n'est effectif que s'il est un réceptacle pour les recevoir. Ce réceptacle se révèle le troisième principe contribuant à expliquer l'origine et l'état de ce monde. C'est ainsi que nous pourrions résumer la manière dont Plutarque part d'un constat dualiste pour en venir à poser l'existence d'un troisième principe nécessaire à l'existence de l'univers sensible. Quant au niveau métaphysique, son propos est trop allusif pour que nous puissions conclure à l'existence effective d'une conception ultimement dualiste dans le *De an. procr.*, conception d'emblée éliminée du *De Iside*.

Le troisième principe permet non seulement la manifestation concrète des deux autres au niveau sensible¹⁵⁵ et par suite la réalisation de leur fonction¹⁵⁶, mais, comme il leur fournit un lieu premier de rencontre, il assure aussi la possibilité de leur opposition. On pourrait penser alors qu'il ne sert qu'à garantir la réalité effective du dualisme. Archytas, par exemple, pose le démiurge comme intermédiaire entre l'intelligible et la matière pour permettre leur rencontre sinon impossible¹⁵⁷. Mais, ce faisant, il cesse lui-même de

temps. C'est pourquoi une influence, vraisemblablement indirecte, de la pensée aristotélicienne sur ce point nous semble envisageable. Sur la relation entre Plutarque et Aristote, depuis le débat réouvert par l'article de F.H. Sandbach, «Plutarch and Aristotle», *Illinois Classical Studies*, n° 7, 1982, p. 207-232, voir par ex. D. Babut, «Plutarque, Aristote et l'Aristotélisme», art. cit.; P.L. Donini, «Plutarco e Aristotele», art. cit.; G. E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford, Clarendon Press, 2006, p. 85-126; R. Chiaradonna, «Interpretazione filosofica e ricezione del corpus: Il caso di Aristotele (100 a. C.-250 d. C.)», dans *Quaestio*, n° 11, 2011, p. 93-95 et «Medioplatonismo e aristotelismo», *Rivista di Storia della filosofia*, sous presse (2015); F. Becchi, «Plutarch, Aristotle and the Peripatetics», dans M. Beck (dir.), *A Companion to Plutarch*, op. cit., p. 73-87.

155. C'est aussi pourquoi, dans les deux traités, il est associé à la γένεσις (dans le *De Iside*, voir la note 150).

156. Un mythe égyptien rapporte comment Isis sépare les deux jambes unies de Zeus et lui permet ainsi de marcher (62, 376 C). Selon Plutarque, ce mythe montre que l'intellect divin demeure caché et ne se manifeste dans notre monde que grâce au mouvement, c'est-à-dire en l'occurrence grâce à l'intervention indispensable du troisième principe (pour une autre interprétation du passage, voir par ex. F. Ferrari, *Dio, idee e materia*, op. cit., p. 99-100).

157. Sur les principes, voir Stobée I 41, 2, p. 279. 17-280. 2 Wachsmuth = dans l'édition de H. Thesleff, *The Pythagorean texts of the Hellenistic period*, Abo, Abo Akademi, coll. «Acta Academiae Aboensis», Series A, Humaniora, n° 30/1, p. 19-20.

parler de deux principes pour passer à trois¹⁵⁸. Chez Plutarque non plus, les fondements de l'univers ne se réduisent plus à deux. Ils sont effectivement trois, ce que Plutarque affirme en identifiant toujours le troisième à l'un des trois « genres » du *Timée*.

Plutôt que de poursuivre une controverse définitionnelle, il semble plus sage de constater avec P. F. M. Fontaine que le dualisme est avant tout un point de vue personnel sur le monde. L'expérience éthique de Plutarque le conduit certes à se représenter l'homme aux prises avec des tendances contraires qu'il estime se refléter dans la cosmologie. Pour chacune d'elles, il veut nommer une cause, se refusant à les considérer comme le simple changement d'état d'une unité première. Une telle conception est alors renforcée d'un côté par la polémique contre les Stoïciens et, de l'autre, par l'existence d'une tradition scolaire qui prête un dualisme teinté de pythagorisme à Platon lui-même et dont, en fidèle interprète de ce dernier, il doit rendre compte. Mais ce n'est pas là son dernier mot. Le cœur de l'homme comme le monde ne sont pas chez lui uniquement les lieux d'un combat. S'il est une vie possible, c'est parce que les contraires sont effectivement unis, et ce non pas comme un cheval à deux têtes¹⁵⁹, mais en un mélange réussi grâce à un matériau (psychique ou animé) qui en est le substrat et qui, dans une perspective cosmogonique, est lui-même transformé¹⁶⁰ pour donner naissance au monde et à son âme: un monde qui est un dieu, une âme qui est divine. Le constat dualiste initial, correspondant vraisemblablement à l'expérience éthique et à l'observation du monde, mais aussi utile à la polémique comme à l'exégèse, est dépassé dans l'établissement de ce troisième principe, ce qui permet de conclure à tout le moins que Plutarque ne souhaitait pas en rester à une vision binaire de la réalité.

158. ὥστε τρεῖς ἀρχὰς εἶμεν ἤδη, l. 25-26 Thesleff.

159. Si l'on reprend l'image du char platonicien dans le *Phèdre*, 246 a, on ne peut s'empêcher de noter que Platon non plus ne se limite pas à décrire un couple de chevaux aux tendances contraires. Il compte sur le rôle indispensable du cocher.

160. C'est évidemment le cas de l'âme en soi, mais peut-être aussi, en un certain sens, d'Isis qui est grosse de la semence d'Osiris vers lequel elle tend.