

# humanitas

Vol. LV

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



# HUMANITAS

Vol. LV • MMIII



JACQUES BOULOGNE  
 Universidade Charles de Gaulle - Lille 3

L'ÂME ET LE CORPS CHEZ PLUTARQUE À PARTIR DU ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ  
 (FRAGMENTS 173-178 SANDBACH)

Si, après la chute de l'Empire Romain la fortune de l'œuvre de Plutarque varie beaucoup selon qu'on regarde du côté de l'Europe occidentale ou qu'on se tourne vers l'Orient hellénique, car il faut attendre le XIV<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup> pour assister à sa redécouverte en France et en Italie, alors que sa popularité n'a pas faibli dans le monde byzantin, on n'a pas, au cours des deux ou trois siècles qui suivent immédiatement la mort de cet habitant de Chéronée, cessé de le lire, quelle que fût sa profession de foi, païenne ou chrétienne, ainsi qu'en témoignent les fragments rassemblés par F.H. Sandbach<sup>2</sup>. Et, comme ce recueil le montre également, c'est aussi bien au biographe qu'au philosophe qu'on s'intéresse et, notamment au spécialiste des problèmes relatifs à l'âme, un sujet qui retient tout particulièrement l'attention de Plutarque.

Le recueil de F.H. Sandbach comprend 8 fragments consacrés à l'âme; en fait, 6 seulement sont à prendre en considération, les deux premiers, dits fragments de Tyrwhitt et qui traitent l'un la question de savoir si le désir et la tristesse sont une passion du corps ou une passion de l'âme à cause du corps, et le second celle de savoir si le passionnel est une partie ou une faculté de l'âme,

<sup>1</sup> Voir Robert Aulotte, *Amyot et Plutarque. La tradition des Moralia au XVI<sup>e</sup> siècle*, Genève, 1965, p. 21-22.

<sup>2</sup> *Plutarch's Moralia*, XV, The Loeb Classical Library, London/Cambridge (Mass.), 1969.

étant actuellement unanimement jugés apocryphes. Les 6 fragments restants<sup>1</sup>, 173-178 selon la numérotation de F.H. Sandbach, sont tous rangés sous le titre du traité perdu *L'âme*, attesté cependant par le catalogue de Lamprias, qui le signale sous le numéro 209.

Qu'apportent-ils à la connaissance de la pensée de Plutarque sur l'âme et notamment sur le problème de sa relation au corps? Mais, avant de procéder à cette analyse, rappelons-en la teneur.

1) FR. 173 < ORIGÈNE, *CONTRA CELSUM*, 5, 57.

Des faits étranges apparaissent parfois aux hommes. En ont relaté, notamment chez les Grecs, non seulement ceux qu'on pourrait soupçonner d'inventer des fictions, mais encore ceux qui ont largement fait montre d'une philosophie authentique et d'un amour de la vérité dans l'exposé de ce qui est parvenu jusqu'à eux. Or nous avons lu de tels faits chez Plutarque de Chéronée, dans ses livres *Sur l'âme*.

2) FR. 174 < AULU-GELLE, *LES NUITS ATTIQUES*, 1, 3, 31.

Sur ce même Chilon, le philosophe Plutarque, dans le premier livre de son *Sur l'âme*, a écrit (je cite): «Chilon l'Ancien, entendant quelqu'un dire n'avoir aucun ennemi, lui demanda s'il n'avait aucun ami, car, à son avis, les inimitiés nécessairement accompagnent les amitiés et s'entrelacent avec elles».

<sup>1</sup> Je laisse aussi de côté les fragments 203-206, attribués par Stobée au mystérieux traité de Thémistius intitulé, lui aussi, *L'âme*. L'incertitude demeure à leur sujet la plus complète et, dans le doute, je préfère, à l'instar de Sandbach, ne pas les intégrer dans l'œuvre de Plutarque, bien qu'ils offrent des résonances avec celle-ci, et encore moins les rattacher à son *Περὶ ψυχῆς*, vu leur contenu. Il y est en effet successivement question de la nécessaire agressivité du discours philosophique; de la symbiose de l'amour conjugal authentique; du changement de nature que l'âge entraîne pour la perception de la mort, un havre pour les vieillards, mais pour les jeunes un naufrage; et de la satisfaction rétrospective éprouvée sur son lit de mort par le stoïcien Antipater, à la pensée que sa navigation de Cilicie à Athènes s'est bien passée.

<sup>2</sup> Mais faut-il lire dans l'expression ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς le titre d'un ouvrage en plusieurs livres, ou un renvoi à l'ensemble des écrits composés sur le sujet?

3) FR. 175 < AULU-GELLE, *LES NUITS ATTIQUES*, 15, 10.

Plutarque, dans le premier de ses livres intitulés *Sur l'âme*, alors qu'il discours sur les maladies qui tombent sur l'âme humaine, dit que des jeunes filles, qu'il nomme Milesiennes, furent, pour presque toutes celles qui étaient dans cette cité, prises soudain, sans aucune cause évidente, de la volonté de se donner la mort, et que, par suite, la plupart mirent fin à leur vie en se pendant. Comme de jour en jour cet accident devenait plus fréquent et qu'on ne pouvait pas appliquer de médecine à l'âme de celles qui persévéraient dans la volonté de mourir, les Milésiens auraient décrété que les vierges trouvées mortes par pendaison seraient toutes portées en terre nues, avec uniquement le même lacer qu'elles se seraient passé autour du cou. Après ce décret, les vierges n'auraient plus cherché à se suicider, dissuadées par la seule honte de funérailles si déshonorantes.

4) FR. 176 < EUSÈBE, *PRAEP. EVANG.*, 11, 36, 1.

Des relations de la même famille que celles-là sont aussi rapportées par Plutarque, dans le premier livre de son *Sur l'âme*, à peu près de la façon suivante.

Nous étions nous-mêmes aussi présents, avec Sositélès et Héracléon, quand Antyllos, que voici, fit son récit. Récemment il avait été malade et il avait donné aux médecins l'impression qu'il était condamné. Mais, alors qu'il avait un peu récupéré d'un coma léger, il dit, sans par ailleurs aucun acte ou aucune parole qui trahît un esprit dérangé, qu'il avait été mort, qu'il avait été relâché et que sa mort ne résulterait absolument pas de cet affaiblissement, et même que ceux qui l'avaient emmené s'étaient fait réprimander par leur maître; en effet, alors qu'ils avaient été envoyés pour Nikandas, ils étaient revenus avec lui, à la place de celui-ci. Nikandas était cordonnier, mais, par ailleurs, il était du nombre de ceux qui avaient fréquenté les palestres et beaucoup de monde avait des relations familières avec lui et le connaissait. Du coup, les petits jeunes gens, quand ils venaient à lui, le plaisantèrent en le traitant de déserteur et de corrupteur des fonctionnaires de l'au-delà. Mais visiblement, pour ce qui le concerne lui-même, l'effroi s'insinua tout de suite en lui et il le supporta difficilement. Pour finir, une fièvre s'abattit sur lui et, deux jours plus tard, il mourut subitement. Quant à celui-ci, il revint à la vie et, à notre grande satisfaction, il est toujours là, à se montrer pour nous le plus agréable des hôtes.

5) FR. 177 < STOBÉE, 4, 52, 48 (5. p. 1087 HENSE).

Du livre de Thémistius, *Sur l'âme*.

Sur ces mots, Patrocléas prit la parole.

- Ton discours, dit-il, est aussi fort qu'ancien, tout en contenant cependant des difficultés. Car, si la croyance en l'immortalité est on ne peut plus ancienne, comment est-il vraisemblable que la crainte de la mort soit la plus vieille de toutes les peurs, à moins, par Zeus, que cette crainte ne soit pour nous à l'origine de toutes les autres peurs aussi? Pleurer qui est mort et user à son endroit de ces tristes formules de lamentation que sont les termes d'«infortuné» et de «pitoyable» n'est pas une pratique neuve, ni récente.
- Mais en raisonnant ainsi, dit Timon, on croit que même ce qui est immortel se dissout avec ce qui meurt. Que les expressions «le défunt a trepassé», «prend congé» et «s'en est allé» ne suggèrent absolument rien de désagréable, mais un changement de lieu et un déplacement, voilà qui ne fait aucun doute. Mais quelle est la destination de ce déplacement pour «ceux qui trepassent» et si c'est pour connaître un étar pire ou meilleur, voilà ce qu'il faut examiner à partir des autres termes. D'abord, le terme lui-même de mort semble indiquer que «le trepassé» ne s'en va pas sous terre, ni en bas, mais qu'il se porte et court vers le haut. C'est précisément pourquoi il est aussi conforme à la raison que l'âme, à l'instar d'un ressort qui se détend, pour ainsi dire bondisse et court vers le haut, quand elle quitte le corps en train d'expirer, mais qu'elle est elle-même en train d'inspirer et de reprendre haleine. Vois, d'autre part, que le terme opposé à celui de mort, celui de naissance, comme il montre au contraire un penchant vers le bas et une inclination vers la terre de ce qui, lors du décès, court à nouveau vers le haut. C'est ce qui explique qu'on appelle précisément le jour anniversaire «jour natal», parce qu'il marque la naissance de grandes épreuves et de grandes peines. Mais peut-être ferons-nous plus la même observation et plus clairement avec un autre couple de termes. En effet, on dit que le mourant «reçoit son congé» et on appelle le décès «congé», et, si tu poses la question, c'est précisément par rapport au corps. Car ce corps on le nomme «cheville»,

comme si l'âme y était par lui «chevillée» contre nature. Car rien n'est retenu par la violence là où son existence est naturelle et le fait d'«être chevillé» ainsi que cette violence on les a appelés vie, en jouant sur la terminaison, tout comme, je crois, Homère a appelé la soirée soir. D'où la réponse de l'expression «de repos du mourant» au terme «la vie», car il se débarrasse de contraintes grandes et contre nature.

6) FR. 178 < STOBÉE, 4, 52, 49 (5. p. 1089 HENSE).

Dans le même livre.

Ainsi c'est par rapport à un changement intégral et à un changement de monde que nous disons de l'âme qu'elle a péri, puisqu'elle est passée là-bas. Ici-bas, elle est ignorante, sauf quand c'est déjà pour elle le moment de la fin. Alors elle vit une expérience comparable à celle de ceux qui sont initiés à de grands mystères. C'est précisément pourquoi le verbe «être à sa fin» ressemble au verbe «recevoir la finition initiatique», et il en va de même pour les actes correspondants. Tout d'abord ce sont des errances, des courses circulaires éreintantes, des parcours qui inspirent la méfiance et sans fin dans des ténèbres; puis, avant la finition initiatique elle-même, prennent place toutes les terreurs et ce ne sont que frissons, tremblements, suees et stupeur; à la suite de quoi se produisent la rencontre d'une lumière merveilleuse et l'accueil en des lieux et des prairies de pureté, avec des voix, des chœurs de danse et la majesté de la musique sacrée de saintes apparitions. C'est dans ce milieu que celui qui a dès lors reçu une complète finition initiatique et se trouve initié aux mystères connaît la liberté, circule sans contrainte et, la tête couronnée, accomplir les rites orgiaques dans la compagnie d'hommes pieux et purs, surveillant la foule des non initiés et non purifiés d'ici-bas que sont les vivants, lesquels se prétinent et se bousculent dans beaucoup de fange et de brouillard, mais restent, à cause de la peur de la mort, prisonniers de leurs maux, faute d'avoir foi dans les biens de l'au-delà. Car c'est à partir de là qu'on peut prendre conscience du caractère contre nature de l'entrelacement de l'âme et du corps et de l'enfermement de la première dans le second.

- À partir de quoi? dit Patrocléas.

- À partir du fait que le sommeil est des expériences la plus agréable.

D'abord, en effet, il éteint toute sensation de souffrance à cause du plaisir, parce que la souffrance se mélange à une grande quantité de ce qui nous est propre. Puis il prévaut sur les autres désirs, même s'ils sont très véhéments. De fait, ceux qui aiment leur corps éprouvent même à l'égard du plaisir de la difficulté à le retenir quand vient pour eux l'endormissement, et, en dormant, ils desserrent leur étreinte sur les objets de leur passion amoureuse. Et pourquoi faut-il le dire, lorsque le sommeil, en se saisissant de nous, met à la porte le plaisir que donnent l'étude, la conversation et la philosophie, parce que l'âme est emportée comme par un courant onctueux et profond? Assurément, si sans doute tout plaisir a pour essence et nature d'être délivrance de la douleur, c'est totalement le cas de celui-ci. Car, bien que de l'extérieur rien, par exemple un mouvement agréable, ne survienne, nous avons du plaisir à nous endormir. Mais c'est parce qu'il enlève une disposition pénible, éreintante et dure que, semble-t-il, le sommeil est quelque chose de très plaisant. Or cette disposition n'est pas autre chose que celle qui relie l'âme au corps. En effet, dans le fait de dormir, l'âme se sépare du corps, en refluant vite et en se rassemblant en elle-même à partir de son extension dans le corps et de sa dispersion dans les sensations. Pourtant certains prétendent, à tort, que le sommeil entremêle plutôt l'âme au corps. Un contre-témoignage nous vient du corps, qui, par son insensibilité, sa froideur, son poids et sa pâleur, accuse l'âme de l'avoir quitté quand sa fin est arrivée, et d'avoir changé de place quand il dort. Et voilà ce qui produit le plaisir, l'affranchissement de l'âme et son repos, comme si elle déposait un fardeau pour à nouveau le reprendre et s'en revêtir. Elle semble, en effet, complètement fuir le corps quand elle meurt, mais n'être qu'un esclave fugitif quand elle s'endort. C'est pourquoi quelques-uns meurent dans les affres, tandis que tout le monde sans exception s'endort avec plaisir. Là, en effet, le lien est totalement arraché; mais, ici, il donne de l'aisance, se relâche et se ramollit, parce que, à la manière de nœuds qui se défont, les sensations délient et abandonnent la tension qui assujettit l'âme au corps.

- Et après, comment faisons-nous, dit Patrocléas, pour ne pas supporter

mal d'être réveillés?

- Comment, d'autre part, se fait-il, dit Timon, que la tête a une sensation de légèreté et de soulagement, quand on se fait couper les cheveux, alors qu'elle ne procurait pas du tout une sensation de lourdeur quand on avait les cheveux longs? Et que dégagé de liens on éprouve du plaisir, tandis que chargé de liens on n'éprouve pas de douleur? Et qu'une lumière introduite subitement dans une salle de banquet sombre provoque un tonnerre d'applaudissements de plaisir, alors que précédemment l'obscurité ne semblait pas gêner, ni incommoder la vue? Une seule cause, mon ami, à toutes ces impressions: le peu à peu a habitué et accoutumé la sensation contre nature au point qu'elle ne supporte pas difficilement ce qu'elle endure, mais une fois qu'elle en est débarrassée et qu'elle est retournée à sa nature, il est aussitôt manifeste que ce qui lui est étranger pesait sur ce qui lui est propre et ce qui la chagrine sur ce qui lui plaît. C'est précisément ainsi que l'âme ne semble pas être accablée par son commerce avec les passions, les parties et les organes mortels du fait d'une longue familiarisation; mais elle éprouve une sensation de soulagement et de légèreté accompagnée de plaisir, lorsqu'elle est déchargée de ses activités corporelles; celles-ci, en effet, la gênent, demandent des efforts exténuants et exigent des loisirs et des temps de relâche; mais pour les activités qu'elle accomplit spontanément par elle-même de façon naturelle, à savoir ne pas cesser de réfléchir, de raisonner, de se remémorer et de contempler, elle est infatigable et insatiable. De fait, la satiété semble être un coup de fatigue dans les plaisirs parce qu'avec le corps l'âme subit un préjudice, quoiqu'elle ne renonce pas à ses propres plaisirs. Entrelacée, comme on l'a dit, au corps, elle connaît la même expérience qu'Ulysse: de même que ce héros, s'accrochant au figuier sauvage, tenait bon et l'enlaçait, non par désir amoureux ou par affection, mais par peur de Charybde qui était située sous lui, de même l'âme semble se tenir au corps et être entrelacée à lui aucunement par bienveillance ou reconnaissance envers lui, mais par horreur de l'incertitude de la mort. *En effet, les dieux ont pour constante de cacher la vie aux hommes*, d'après le sage Hésiode, sans étendre l'âme contre le corps au moyen de liens de chair, mais en inventant pour elle un lien unique et une garde unique dont ils l'entourent, l'incertitude

et l'incrédulité sur ce qui suit notre fin; car l'âme qui s'est laissé persuader de tout ce qui attend les hommes après leur fin selon Héraclite, rien ne saurait la tenir en détention.

La question de l'union de l'âme et du corps est liée à l'une des problématiques les plus riches qui soient pour qui étudie les imaginaires aussi bien collectifs qu'individuels. Elle touche naturellement à l'anthropologie: qui sommes-nous? Sommes-nous seulement un corps, mais alors comment peut-il se mouvoir de lui-même? Sommes-nous un mixte, corps et âme à la fois, mais alors comment ce composé peut-il produire un pur incorporel comme la pensée? Sommes-nous triadiques, corps-âme-esprit, mais alors comment ces trois composantes s'assemblent-elles? À l'anthropologie s'ajoute l'eschatologie: que se passe-t-il après la mort? Mais, avant tout, nous nous trouvons confrontés au mystère de l'origine de la vie et de son renouvellement: comment s'explique la coexistence d'une matière minérale et d'une matière organique? L'une provient-elle de l'autre et par quelles voies? C'est également le problème du contact entre le matériel dont relève le corps et l'immatériel auquel appartiennent les opérations de l'esprit ou de l'intellect. Le corps n'est-il que le support de l'âme et l'outil de l'esprit? Le cerveau doit-il être considéré comme le trait d'union entre l'organique et l'incorporel? Autant d'interrogations qui animent la spéculation philosophique depuis ses débuts et qui connaissent, dans l'antiquité, une recrudescence avec le premier christianisme et sa conception de la trinité et d'un corps qui ne saurait se réduire à sa seule expression biologique, comme le montrent les dogmes de la résurrection de tous les corps et de l'unité du corps par delà la mort et donc d'une forme de corporalité après la mort<sup>5</sup>. Notons que nous retrouvons partiellement cette problématique dans les recherches

<sup>5</sup> Sur ces sujets, voir les travaux de Michel Fromaget, *Dix essais sur la conception anthropologique «corps, âme, esprit»*, Paris, 2000.

contemporaines sur l'intelligence artificielle<sup>6</sup>.

Autant de questions fondamentales qui font très vite quitter le terrain des certitudes scientifiques pour introduire dans les arcanes du vivant, grâce à l'imagination, et dans l'imaginaire<sup>7</sup> de Plutarque elles occupent une place particulièrement importante. On le constate dans l'ensemble de ses écrits intégralement conservés, mais également dans plusieurs de ses fragments, en particulier ceux qui proviennent d'un traité entièrement consacré à l'âme et malheureusement perdu pour nous. Une perte d'autant plus regrettable qu'elle nous prive peut-être de solutions élaborées par Plutarque pour articuler les conceptions mythiques du cycle de la vie et les théories de la reproduction sexuée, un problème que laissent pendant toutes les spéculations psychologiques de l'Antiquité. Les fragments 173-178 (édition Sandbach) du *Περὶ τῆς ψυχῆς* contiennent-ils quelques éléments de réponse? Mais voyons d'abord ce que nous apprend le reste de son œuvre.

Dans le prolongement du *Timée* (69 c – 70 e), où Platon distingue deux âmes, l'une immortelle logée dans la tête, l'autre mortelle et divisée en deux éléments, dont le premier, principe du courage, est localisé dans le thorax, alors que le second, situé sous le diaphragme, est le siège des désirs corporels. Plutarque propose une tripartition de l'homme, qu'il décompose en un corps, une âme et un intellect<sup>8</sup>.

Dès lors, il lui faut supposer deux morts: une mort terrestre, la séparation de l'ensemble intellect-âme et du corps; puis, une mort dans l'au-delà, la séparation de l'intellect et de l'âme. Inversement, la génération implique deux unions: celle de l'intellect et de l'âme, et ensuite celle de l'ensemble intellect-âme et du corps. Et, ici, Plutarque diffère quelque peu

<sup>6</sup> Voir les investigations de Douglas Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach. Les brins d'une guirlande éternelle*, Paris, 1985 (N.Y., 1979) et, avec Daniel Dennett, *Vues de l'esprit. Fantaisies et réflexions sur l'être et l'âme*, Paris, 1987 (N.Y., 1981).

<sup>7</sup> Sur ce qu'il est possible d'entendre par là, voir J. Boulgone, *L'imaginaire de Plutarque*, Entretiens sur l'Antiquité gréco-romaine, Université de Liège, Faculté Ouveette, 2002.

<sup>8</sup> Voir le mythe de Sylla dans le *De facie*, où Plutarque précise davantage ce qu'il expose dans son *De virtute moralis* (442 A), en opposant l'âme rationnelle à l'âme irrationnelle et en subdivisant celle-ci en désir et affectivité.

de Platon. Pour ce dernier (*Timée*, 42 a), les âmes sont implantées (ἐμφυτεύθειεν) dans des corps; mais il ne dit pas comment. Tout au plus parle-t-il de semailles; les âmes créées par le Demiurge sont semées sur la terre, sur la lune et dans les instruments du temps (*Timée*, 41 e et 42 d); les premières âmes, comme des semences, donnent naissance à des corps de la même façon que les graines se transforment en plantes. Le verbe ἐμφυτεύειν semble donc prendre le sens de pousser à l'intérieur, ce qui constitue une rupture par rapport au mythe de Pandore, où les dieux créent d'abord un corps, avant d'y introduire la vie. Chez Platon, la vie précède le corps et le produit, sur le modèle de la végétation, après avoir été semée dans une substance terreuse. Le corps dépend tellement, à ses yeux, du principe vital que la dégradation de celui-ci entraîne la différenciation du vivant et l'apparition, à partir de l'être humain masculin, de la femme (et c'est alors que commence la génération sexuée), des oiseaux, des quadrupèdes, des reptiles et des poissons, à mesure que l'imbécillité et l'ignorance grandissent (*Timée*, 91 a - 92 c). Mais rien n'est dit sur la manière dont s'effectue la carnification. Afin de combler le vide, Plutarque imagine que le principe vital du soleil féconde la lune en semant en elle l'intellect (*De facie*, 945 C: εἶτα τοῦ νοῦ ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἐπισπείραντό τοῦ ἡλίου τῷ ζωτικῷ δεχομένῃ) et qu'alors elle crée de nouvelles âmes (νέα ποιῶν ψυχά), tandis que la terre fournit, en troisième lieu, un corps (ἡ δὲ γῆ τρίτον σωμα παρέσχευ). À y regarder de plus près, il ne s'agit pas d'une production. Le νοῦ procréé l'âme et celle-ci, sans l'absorber et encore moins se confondre avec lui, en est le prolongement; plus précisément, le νοῦ ne se transforme pas en ψυχή; sa réception sur le sol lunaire provoque la conception d'une ψυχή, à laquelle il se trouve temporairement attaché. La terre, pour sa part, procure un corps, mais elle ne le fabrique pas. Pourquoi? De fait, il n'est pas question, à son sujet, d'une union sexuelle, comme pour la naissance de l'âme. Pourquoi?

L'explication se trouve peut-être dans un autre mythe eschatologique, celui de Thespésios, à la fin du *De sera* (566 A), où l'on apprend que les effluves enivrants exhalés par une zone bachique du ciel liquéfie ce qui pense, irrigue l'irrationnel et le corporel au point de leur faire prendre chair (σαρκούμενον), provoquant le souvenir du corps et entraînant une aspiration à naître; la naissance, dans ces conditions, n'est rien d'autre qu'une chute sur la terre d'une âme

alourdie par l'humidité. En d'autres termes, l'incarnation ne résulte pas de la chute d'une âme dans un corps terrestre, mais de la chute sur la terre d'une âme qui a commencé à s'entourer d'une enveloppe charnelle secrétée par elle-même. La terre n'est pas à l'origine de cette transformation. À présent, il est possible de parler de transformation, car il apparaît que la substance de l'âme est imaginée grosse d'une dimension corporelle en puissance. L'action de la terre, le lieu de la plus grande concentration de l'élément humide dans le monde, se borne à favoriser le parachèvement d'une évolution déclenchée, dans des espaces ouraniens, par une humidité dionysiaque. Et c'est ainsi qu'entraîné par l'âme à laquelle il est relié l'intellect se trouve enfermé dans le corps dont l'âme s'est enveloppée. Le paradigme mobilisé dans une telle représentation paraît emprunté aux spéculations médicales sur l'embryon<sup>9</sup>. Sauf que Plutarque se tait sur la façon dont il faut relier la phase ouranienne et la phase humaine de la génération. Comment articuler son schéma cosmique et la reproduction sexuelle?

Platon, semble-t-il, imagine une alternance entre deux modes de génération: une génération spontanée, en tout cas non sexuée, et une génération par conjonction de sexes opposés. La première se produit tous les dix mille ans, après un cycle de dix réincarnations<sup>10</sup>, comme si le temps, après s'être déroulé selon un mouvement entropique jusqu'à son épuisement, était remonté, tel un ressort, pour un nouveau départ<sup>11</sup>. La seconde lui succède, dès l'apparition de la nouvelle série d'êtres vivants. Mais, lui non plus, n'explique pas comment, au cours d'un même cycle, la métensomatose peut se combiner avec la reproduction sexuelle<sup>12</sup>. Plutarque, apparemment, ne reprend pas à son compte la croyance en une Grande Année ou en un vaste cycle temporel qui ramène tout à son point de départ en vue d'un recommencement à l'identique<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Voir, en particulier, le traité hippocratique *Du régime*, où l'âme est assimilée à une semence (I, 28: et I, 29, 2). Cf. Galien, *La formation des fœtus*, 6.

<sup>10</sup> Voir *Le Phèdre*, 248 c - 249 b; cf. *Politeia*, 10, 615 a.

<sup>11</sup> Voir *Le politique*, 269 c - 270 a; 270 d - 271 c; 273 et 274 d.

<sup>12</sup> Voir la *Politeia*, 10, 620 d - 621 b, cf. le *Phèdre*, 248 e - 249 b.

<sup>13</sup> Dans *L'E de Delphes* (9, 388 E - 389 D), il évoque les théories héractéenne et stoïcienne de conflagrations cosmiques périodiques, qui font alterner, pour l'univers, des périodes de différenciation et de réunion. Toutefois, il ne les adopte pas pour autant.



Néanmoins, comme tous les Anciens, il pense que les éléments constitutifs de l'univers sont constants et qu'il existe donc un même nombre d'âmes de tout temps. Sa vision est celle d'une circulation permanente de la vie, laquelle se traduit en permanence par un double processus croisé de génération et de corruption, selon deux des quatre principes qui régissent tout avec la Vie et le Mouvement (*De genio Socratis*, 591 B). La quantité de  $\nu\omicron\upsilon$  et de  $\psi\upsilon\chi\eta$  ne varie pas, le Soleil et la Lune récupérant continuellement ce qu'ils ne cessent de donner (*De facie*, 945 C), et l'on a affaire, par les deux sortes de naissance et de mort, à un recyclage incessant des composantes du vivant. Puisque, dans un tel schéma, la reproduction sexuée ne succède pas à une forme de résurrection générale, comment concilier cette théorie d'une génération héliolunaire et l'acte sexuel, dont on savait bien qu'il est la condition de la reproduction des espèces vivantes? Il n'y a pas d'autre moyen que d'imaginer que ces âmes déjà en cours d'incarnation, mais trop petites pour être vues comme le dit Platon (*Timée*, 91 d, cf. 46 d), se retrouvent dans la semence des hommes et des femmes avant qu'ils s'unissent. Mais alors par quel cheminement? Les fragments du *Περὶ ψυχῆς* nous renseignent-ils sur ce point?

Des six fragments du traité perdu de Plutarque sur l'âme, quatre ne font aucun doute: deux soulèvent un problème d'authenticité, déjà souligné par Wyttenbach. Parmi les quatre dont l'authenticité n'est pas douteuse, et ce d'autant moins qu'ils contiennent la mention de leur provenance, deux sont d'origine païenne et deux d'origine chrétienne.

Du côté du paganisme, la source est unique: il s'agit de deux passages des *Nuits Attiques* d'Aulu-Gelle, qui, pour l'un, cite un apophtegme de l'éphore Chilon, un des Sept Sages, un Spartiate de la fin du VI<sup>e</sup> siècle: et qui, pour l'autre, raconte un fait divers milésien raconté aussi dans le recueil d'histoires *Conduites méritoires de femmes* (249 B-C). Par conséquent, deux anecdotes relatives à la psychologie humaine et à sa complexité, mais qui ne nous apprennent pas grand chose sur la nature et l'objectif des développements où elles étaient intégrées. L'une sert à louer la sagesse de Chilon conscient de la solidarité de l'amitié et de l'inimitié, l'autre à rapporter un trait étonnant de la psychologie féminine et qui permet de mettre en valeur l'excellence morale dont les femmes sont capables.

Du côté du christianisme, nous avons deux sources, Origène et Eusèbe. Origène s'insurge contre la différence de traitement réservé aux chrétiens et aux païens sur la relation d'actions qui défient la raison. Lorsque les chrétiens parlent de résurrection à propos de Jésus, on se moque d'eux, alors qu'on ne le fait pas pour des philosophes, tel Plutarque, quand ils procèdent à des récits analogues. Comme Plutarque figure aux côtés de Pythagore et de Chrysippe, on peut se dire que l'allusion porte sur la croyance en la métémsomatose. Quant à Origène, il retient du *Περὶ ψυχῆς* une histoire jugée comparable à celle que raconte Platon, à la fin de la *Politeia*, avec le coma d'Er le Pamphylien. On est donc, comme pour Origène, en présence de considérations eschatologiques, et plus précisément d'une argumentation qui s'appuie sur un fait divers de mort apparente<sup>14</sup>, appelé aujourd'hui expérience de la mort imminente<sup>15</sup>, pour justifier une anthropologie tripartite. Seul le  $\nu\omicron\upsilon$  quitte le corps et s'éloigne ainsi de l'âme restée dans le corps et à laquelle il demeure rattaché par une sorte de cordon susceptible de s'étirer indéfiniment, assez en tout cas pour que l'intellect gagne les espaces de l'Au-delà ouranien.

Avec les fragments 177 et 178, rien de tel. D'abord, même si l'on peut reconnaître en Timon et Patrocléas respectivement le frère et un parent de Plutarque et tous deux interlocuteurs du dialogue *Délais de la justice divine*, le nom de celui-ci n'apparaît pas. Ensuite, il s'agit plus d'un fragment du *Περὶ ψυχῆς* du péripatéticien Thémistius que de notre auteur. Enfin et surtout, le contenu se révèle peu conforme à celui des textes authentiques de Plutarque. Certes, dans le fragment 177, nous rencontrons une thématique commune aux *Moralia*: la peur de l'Au-delà qui provoque la création d'euphémismes pour désigner la mort (cf. *Non posse*, 1104 C); la montée, après le décès, dans un Hadès céleste (cf. *De sera*, 563 E - F et 568 A; *De genio Socratis*, 590 B - 592 E); le jeu de mots sur l'étymologie du mot  $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  interprété comme signifiant  $\nu\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$  ἐπὶ γῆν (cf. *De sera*, 566 A). Mais le fragment 178, présenté par Stobée comme tiré du même livre, évoque un Au-delà<sup>16</sup> plus traditionnel

<sup>14</sup> Cf. le mythe de Thespésios dans le *De sera*, 563 D - 568 A, et celui de Timarque dans le *De genio Socratis*, 589 F - 592 F.

<sup>15</sup> Voir, par exemple, Raymond Moody, *La vie après la vie*, Paris, 1978.

<sup>16</sup> Sur la représentation plutarquienne de l'Au-delà, voir J. Boulogne, «Les couleurs du ciel, ou la réécriture par Plutarque des mythes eschatologiques de Platon», *Euphrosune*, 27, 1999, 19-29.

et conventionnel, conforme à celui qu'Aristophane met en scène dans ses *Nuées*, et il analyse le sommeil en des termes plus aristotéliens<sup>17</sup> que plutarquiens. En effet, l'union de l'âme et du corps y est conçue comme une συμπλοκή, et non comme une σύμμιξι (cf. *De facie*, 945 C-D), donc au moyen d'un mot qui rappelle plutôt le vocabulaire de l'atomisme (cf. *Amatorius*, 769 F); et, d'autre part, la sortie de l'état de veille y est expliquée par l'arrêt de la sensation et un retrait de l'âme, qui quitte momentanément le corps, alors que, d'après Plutarque, nous venons de le voir, seul le νοῦ a la possibilité de s'éloigner du corps vivant. Par ailleurs, dans le *De facie* (945 A), il est clairement dit que le νοῦ façonne la ψυχή, laquelle donne, à son tour, au corps une forme, en le modelant comme une statue, mais de l'intérieur, et en enveloppant de partout dans ses plis (περιπτύσσουσα πανταχόθεν) sa substance, si bien qu'elle ne saurait être rétractile et qu'après la mort elle garde l'empreinte du corps dont elle a été le moule, d'où l'idée de fantôme (εἶδωλον). Voilà pourquoi, nonobstant des citations d'autorités culturelles fréquemment citées par Plutarque (Homère, Hésiode, Héraclite)<sup>18</sup>, j'incline à m'écarter de Wyttenbach et de Sandbach.

Quoi qu'il en soit, aucun des fragments recensés pour le *Περὶ ψυχῆς*, authentique ou non, n'apporte de précision sur le problème rencontré de l'articulation de l'incarnation séléno-terrestre et de la reproduction sexuelle. Au total, il est même difficile, à partir de ces fragments, de se faire la moindre idée du contenu de ce traité d'une étendue relativement importante, puisqu'il comprenait au moins deux livres.

Les fragments examinés éclairant moins la partie de l'œuvre de Plutarque conservée en intégralité qu'ils ne sont éclairés par elle, nous sommes donc condamnés à retourner à ces textes-là pour essayer d'y déceler des indices constitutifs d'éléments de réponse, si tant est que notre question soit pertinente, c'est-à-dire qu'elle ait pu effleurer l'esprit des Anciens. Mais,

<sup>17</sup> Voir le traité *Du sommeil et de la veille*.

<sup>18</sup> Voir l'index de W.C. Helmbold, N. O'Neil, *Plutarch's Quotations*, Baltimore/New York, 1959.

si les mythes philosophiques forgés par Plutarque n'ont pas été conçus pour être mis bout à bout et constituer un récit unique et complet, il n'empêche qu'ils procèdent d'une même vision de l'univers, et leur discontinuité, de même que leurs variations liées à la spécificité d'un dessein chaque fois différent, ne doivent pas occulter la cohérence de cette vision. Aussi nous appuierons-nous sur cette hypothèse de travail, afin de suggérer, en guise de conclusion programmatique, une esquisse de solution.

En effet, il ressort de l'ensemble des considérations cosmologiques et psychologiques de Plutarque que la circulation de la vie est permanente, sur la base du postulat d'un stock d'âmes constant (*De facie*, 945 B-C), sans retour périodique au point de départ pour le démarrage d'un nouveau cycle avec une génération d'abord spontanée, nécessaire à la mise en place de la génération sexuée qui lui succède ensuite pour tout le reste de la durée du cycle ainsi entamé<sup>19</sup>; et que, d'autre part, les processus antinomiques de dispersion par différenciation et de concentration par unification coexistent et se compensent mutuellement par leurs effets croisés et simultanés, sur le modèle de la *cosmésis* continue du monde (*De Iside*, 373 C-D), où les forces du Bien doivent continuellement s'imposer aux forces du Mal, impossibles à éradiquer. Du coup, il convient d'imaginer que les âmes-intellects en cours d'unification, quand elles sont attirées par l'humidité terrestre sous l'effet de la pesanteur<sup>20</sup>, se retrouvent dans la semence des hommes et des femmes, à partir principalement de l'air respiré.

Ici, les théories médicales ont à prendre le relais sur la formation du sperme et sur la génération. Or, selon les médecins du corpus hippocratique, l'âme et le sperme sont vite assimilés l'une à l'autre<sup>21</sup>, celle-là étant volontiers définie par un mélange de feu et d'eau<sup>22</sup>. Et Platon (*Timée*, 31 b - 32 b), à propos de l'air qui assure la médiation entre les contraires absolument incompatibles que sont le feu et la terre, explique que cet élément sert de

<sup>19</sup> Sur la question de la Grande Année, Plutarque semblerait donc se démarquer de Platon (voir *Timée*, 39 d, cf. *Le politique*, 271 a-b, 272 e - 273 e, 272 a, 273 d).

<sup>20</sup> Cf. Platon, *Timée*, 63 e.

<sup>21</sup> Voir, par exemple, le traité *Du Régime*, 1, 28 et 1, 29, 2.

<sup>22</sup> C'est le cas, dans le traité *Du Régime*, 1, 25 et 7, 1; cf. le traité *Des chairs* (2, 1 et 3, 1), où le chaud est présenté comme le principe de la connaissance et de la vie.

médiété entre le feu et l'eau, en d'autres termes que sa substance comprend une part ignée et une part aqueuse. De ce point de vue, Plutarque, dans le prolongement des conceptions platoniciennes, a pu penser que l'air ambiant serait rempli d'âmes, qui lui sont consubstantielles, mais demeurent trop petites pour être vues<sup>23</sup>, ce qui cependant n'est pas le cas de l'air<sup>24</sup>, jusqu'à leur développement en semence une fois entrées dans un corps d'homme ou de femme<sup>25</sup>. Platon se représente l'union sexuelle, sur le modèle de l'agriculture, comme des semailles d'êtres vivants que leur petitesse rend invisibles (*Timée*, 91 d) et dont l'origine est l'encéphale, qui possède une substance animée (*op. cit.* 91 b), composée de feu, d'eau, d'air et de terre (*op. cit.* 73 c), alors que la chair ne contient pas d'air (*op. cit.* 73 c-d), mais, s'il ne fait pas la jonction, une fois installé le cycle des réincarnations, entre le retour des âmes sur terre et les embryons issus de l'encéphale de leurs procréateurs, il en suggère la possibilité par l'intermédiaire de l'air, auquel il accorde une importance toute particulière dans la production du sperme.

De même, sans doute, convient-il de placer encore Platon à la source d'un autre courant d'inspiration. Aux théories médicales se mêlent des schèmes explicatifs dont la provenance est à chercher dans l'hermétisme et les thèses alchimiques. Le paradigme étiologique, en biologie, n'est pas seulement fourni par les pratiques agricoles. Il l'est également par la métallurgie. À propos de la fabrication des os autour du cerveau et de la moelle, le *Timée* (73 d-e) fait état d'un mélange passé au feu, puis plongé dans l'eau, une opération répétée plusieurs fois de suite jusqu'à produire une substance qui, à la différence de la chair, ne se liquéfie pas. À partir des techniques de la cuisson des poteries et de la trempe des métaux, nous avons affaire à une spéculation sur les transformations de la matière, qui relève ni plus ni moins de l'alchimie. Or il s'agit là d'un domaine auquel apparemment s'intéresse beaucoup Plutarque dans la mesure où il lui

<sup>23</sup> Pour la petitesse cause d'invisibilité, voir Platon, *Timée*, 83 c à propos de la formation de la pituite blanche.

<sup>24</sup> Voir *Timée*, 46 d.

<sup>25</sup> Platon (*Timée*, 73 b-c) rend compte de la fécondité des premiers vivants en imaginant une implantation, par le Demiurge, de l'âme divine et de l'âme mortelle respectivement dans leur encéphale et leur moelle.

apporte de l'intelligibilité dans sa tentative d'élucider les mystères de l'âme. Il faudrait, d'ailleurs, ajouter à cette influence celle de la gnose dont les préoccupations recoupent celles des alchimistes, comme le montre le texte de Zosime de Panopolis sur la lettre oméga. Plutarque semble bien connaître le corpus hermétique, auquel il renvoie le lecteur de son traité *Isis et Osiris* (375 F) et il ne cesse de répéter, tel Zosime (*op. cit.* 10-11), que l'intellect est lumière<sup>26</sup>. Par ailleurs, il évoque les lumières du ciel et la purification qu'y subissent les âmes au cours de leur recyclage en des termes empruntés aux techniques tinctoriales et métallurgiques utilisées aussi en alchimie<sup>27</sup>. Comme science des transmutations capables de régénérer les substances, cette dernière devient centrale, car elle ne fait rien d'autre que tenter de décrypter le travail de la Φύσις, qui unit d'une manière étroitement solidaire génération et corruption<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Voir, entre autres, *De latenter vivendo*, 1130 A-B.

<sup>27</sup> Voir, par exemple, *De sera*, 567 C et, sur ce passage, J. Boulogne, «L'enfer ouranien de Plutarque», *L'imaginaire religieux gréco-romain*, (J. Thomas), Presses Universitaires de Perpignan, 1994, 217-234.

<sup>28</sup> Voir *De genio Socratis*, 591 B.