

Arabatzis, George

Le "montage" par Michel Psellos du commentaire d'Hermias sur le Phèdre de Platon

Peitho 1, 111-120

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Le «montage» par Michel Psellos du commentaire d'Hermias sur le *Phèdre* de Platon

GEORGES ARABATZIS / Athènes /

Michel Psellos, le célèbre savant et philosophe byzantin a rédigé un petit traité sur les deux mythes centraux du *Phèdre* de Platon sous le titre: «*Explication de la conduite de char des âmes et de l'armée des dieux selon Platon dans le Phèdre*» (ed. D.J. O'Meara). Ce petit traité (deux et demi pages dans l'édition Teubner) ne manque pas d'intérêt pour plusieurs raisons: il s'inscrit, bien sûr, dans la tradition de commentaires des dialogues platoniques; il fait également partie de la longue et, sur plusieurs points, encore inconnue histoire du platonisme byzantin; et, évidemment, il contribue à la connaissance de la philosophie propre de Psellos presque un siècle après l'édition du livre de Christian Zervos qui joint au nom du Byzantin le titre du philosophe néo-platonicien. Or, comme il arrive souvent avec les philosophes et d'autres lettrés byzantins, dès qu'on penche sur ce traité, celui-ci ne tarde pas à provoquer de sentiments mixtes: en effet, il ne s'agit que d'un collage de morceaux tirés du commentaire d'Hermias (ed. Paul Couvreur). Voici que la vieille hantise du byzantinisme en tant que plagiat fait de nouveau surface. Un ouvrage détaillé sur ce qui constituait l'originalité à Byzance fait encore défaut mais, en ce qui concerne une grande partie de la littérature byzantine, qui pourrait attendre plus de ce que les éditions scolaires, par exemple, laissent à espérer? La question est à savoir si le traité de Psellos contient davantage que des informations scolaires sur un thème central du *Phèdre*, cherchées précisément parmi les textes que la science hellénistique a relégués à un savant et homme de cour tel Psellos, pressé à rejoindre les affaires du palais constantinopolitain après avoir terminé avec ses obligations d'enseignant. L'atten-

tion et la patience sont ici de l'ordre devant l'asymétrie entre l'importance et le contenu manifeste du traité.

Comme il arrive avec d'autres traités de Psellos, celui-ci est un «montage» d'extraits du commentaire d'Hermias sur le *Phèdre*. Le terme «montage» apparaît ici pour supplanter la notion de plagiat et renvoie à un découpage signifiant de textes ou, autrement, à une forme d'opération herméneutique. J'ai indiqué ailleurs la manière dont Psellos fait usage d'un pareil montage pour sa lecture de la théorie des idées en sélectionnant des passages de Plotin, V 9 (voir Arabatzis 2000b et Arabatzis 2009). Dans le présent texte, Psellos, au contraire de son «montage» de Plotin, indique qu'il s'agit d'une interprétation de «théologiens grecs» sans pourtant nommer Hermias, Syrianus, ou même Jamblique qui se trouve, ce dernier, de toute probabilité, à l'origine de la tradition commentaire du *Phèdre*. Il est généralement considéré que le commentaire d'Hermias sur le *Phèdre* n'est que la transcription des notes qu'il a prises des cours donnés à Athènes par Syrianus sur ce même dialogue (voir Bielmeier 1930: 29—39; Praechter 1913: 733—734). Pourtant, A. Bielmeier pense qu'Hermias est celui qui'a introduit du matériel de Jamblique dans ces commentaires (Bielmeier 1930: 29); cette position n'a pas fait le consensus chez les spécialistes car il est très peu plausible que Syrianus n'a pas inclus Jamblique dans ses cours sur le *Phèdre*, vu que c'est ce dernier, comme on l'a dit, qui a inauguré la tradition de commentaires du dialogue. Sur le fait que Syrianus a donné des cours sur le *Phèdre*, on a les témoignages de Hermias lui-même (*In Phaedr.* 92.6—8) et de Proclus (*In Parm.* 944 Cousin). La thèse que Hermias n'est finalement qu'un transcritteur est renforcée par le témoignage de Damascius disant qu'il n'était pas un penseur original ni un chercheur de la vérité et qu'il dépendait du souvenir des cours de son maître (cf. *Vit. Isid. Epit. Phot.* 74). Selon Bernard, la position courante qui consiste à dire que le commentaire de Hermias n'est que la description du commentaire de Syrianus ou qu'il est essentiellement basé sur celui-ci n'est pas entièrement vraie; malgré le fait que Hermias reprend l'interprétation de l'école de Syrianus, l'influence de Jamblique se fait ressentir de même que le travail personnel de Hermias lui-même (voir Bernard 1997: 4—23).

Psellos semble être au courant de l'origine multiple de ses commentaires quand il parle des «théologiens grecs»; plus précisément, il dit qu'il «interprète à travers» pour parler des opinions des théologiens grecs. Psellos utilise de différentes manières pour désigner son travail «herméneutique». Ainsi, dans le cas de l'explication de la théorie des idées de Platon, il dit qu'il «devine à fond» (tandis qu'en réalité il cite de longs passages de *l'Ennéade*, V 9 comme on a dit plus haut; voir Arabatzis 2000b et Arabatzis 2009). Au lieu de parler du plagiat, je pense qu'il faudrait y voir un travail de «montage», dont les traces duquel je me forcerai de repérer dans le présent article. À la différence de la «divination à fond» qui probablement fait appel à une opération intuitive présente déjà chez Platon (voir Collin 1952), le philosophe byzantin dit ici clairement qu'il interprète des opinions d'autres. Par ailleurs, il dit la vérité en parlant d'interprétation des théologiens grecs vu que dans ce contexte d'interprétation néo-platonicienne inaugurée par Jamblique, le *Phèdre* est spécialement centré sur la question de la théologie. La différence

est due au fait que les doctrines théologiques mentionnées sont caractérisées comme «absurdes» par Psellos dans sa conclusion sur les passages du *Phèdre* commentés.

Suivant Festugière (1971), l'ordre de lecture des dialogues est un vieux problème dont les traces se trouvent chez Diogène Laërce (III 62) qui énumère les différentes approches interprétatives de l'œuvre de Platon. Remarquons que chez Laërce, le *Phèdre* est considéré chronologiquement comme le premier ouvrage de Platon; telle ne sera pas l'opinion des néo-platoniciens qui, comme on va voir par la suite, ont perçu dans ce dialogue l'avant-dernier couronnement de la pensée platonique car, selon l'approche néoplatonicienne, l'ordre des dialogues reflète l'esprit du platonisme. Dans les *Prolégomènes à la philosophie platonique*, ouvrage contemporain d'Olympiodore, le programme de lecture établi par Jamblique est clairement indiqué (26, 12 ff. Westerink); dans l'ordre des douze dialogues jugés authentiques, introduits par l'*Alcibiade*, le *Phèdre* et le *Banquet* tiennent la place éminente des œuvres théologiques, juste avant les deux dialogues dits parfaits, c'est-à-dire le *Timée* et le *Parménide*. Hermias suit fidèlement ce programme de Jamblique en soulignant que le but du dialogue commenté, dans ce cas le *Phèdre*, doit être un seul et le même; Hermias dit qu'on doit rejeter les faux sujets d'amour ou de rhétorique qui constituent les thèmes respectifs des deux parties du dialogue et choisir plutôt le «Bien Parfait» comme sujet du dialogue, toujours suivant l'opinion de Jamblique qui est explicitement nommé par Hermias (*In Phaedr.* 9,9). La théologie du *Phèdre* est assimilé au mouvement ascendant du *Banquet* en imposant ainsi à ce premier dialogue le cadre conceptuel du dernier. Cependant, l'appréhension du contenu théologique du *Phèdre* doit être nuancée: dans le passage 8,30—9,4, Hermias, commentant le texte platonique de la page 247 c («ce lieu qui se trouve au dessus du ciel, aucun poète, parmi ceux d'ici-bas, n'a encore chanté d'hymne à son honneur» et encore «l'être qui est sans couleur, sans figure, intangible, qui est réellement l'être, ne peut être contemplé que par le pilote de l'âme», trad. L. Brisson), remarque que c'est pour cette raison qu'on a nommé le dialogue théologique. Or, dans la reprise de l'argument (dans 11,7—11), Hermias écrit que d'autres ont appelé [=le dialogue] théologique pour ce qui est dit au milieu du dialogue; d'autres [l'ont appelé théologique] car celui-ci traite du Bien vu qu'on peut y lire: «ce lieu qui se trouve au dessus du ciel, aucun poète n'a encore chanté d'hymne à son honneur» et «l'être qui est sans couleur, sans figure»; et d'autres [l'ont appelé théologique] car [il traite] du Bien premier. La diversité des raisons pour attribuer le titre de dialogue théologique au *Phèdre* dans ce passage (et à la différence du 8,30—9,4) conduit Festugière à écrire: «on peut se demander si Hermias reproduit exactement les notes qu'il a prises au cours de Syrianus». Festugière pense encore que toutes les raisons mentionnées dans le 11, 7—11 ne peuvent qu'amener à une seule, le Bien premier, effaçant la différence entre le *Phèdre* et le *Banquet*. La première des trois raisons mentionnées, pense-t-il, se réfère à la section de la palinodie dans le dialogue (244—257) qui est précisément la partie médiane de l'œuvre; là il est question des dieux et de la vision des intelligibles qui sont, tous les deux, des thèmes théologiques. Psellos va jouer, dans son approche, comme on le verra, sur cette différence des opinions à propos du caractère théologique du *Phèdre*.

Pour montrer la signification du montage entrepris par Psellos, on doit maintenant signaler l'ordre et le contenu des passages choisis par lui. Les références de Psellos au texte de Hermias sont les suivantes: 135, 26 || 135, 27—136, 1 || 136, 10 et 15 (et non pas 135, 26 comme il est indiqué par erreur dans l'*apparatus fontium* de l'édition Teubner) || 136, 19 || 136, 25—27 || 136, 29—32 || 137, 3 || 137, 7 || 137, 13—14 || 137, 15—16 || 140, 1—8 || 140, 22—32 || 141, 24—27 || 121, 5—6 || 121, 7—8 || 121, 9 || 121, 12—13 || 122, 13—14 || 123, 16—23 || 130, 11—15. Ce qui est caractéristique quant au montage de Psellos c'est le fait que le philosophe byzantin inverse l'ordre du texte commenté: les lignes sur le mythe de l'attelage ailé suivent et ne précèdent pas, comme on pourrait l'attendre, celles sur la procession des douze dieux. La raison de cette inversion est que les passages choisis du mythe de l'attelage sont mis par Psellos à la deuxième partie du traité, dans le but de faire comprendre les apories philosophiques produites par le mythe de la procession de la première partie; des apories qui, on doit remarquer, ont à voir avec la nature de l'âme. Avant de procéder à l'analyse des intentions de Psellos, il est besoin qu'on s'attarde sur la structure du raisonnement soutenu par le montage effectué. Cette structure se désigne de la manière suivante:

Première partie:

A. Exposition du problème :

135, 26 || 135, 27—136, 1 || 136, 10 et 15 || 136, 19 || 136, 25—27 || 136, 29—32 || 137, 3 || 137, 7 || 137, 13—14 || 137, 15—16.

B. Conclusion de la première partie :

140, 1—8 || 140, 22—32 || 141, 24—27.

Deuxième partie:

A₁. Exposition du problème :

121, 5—6 || 121, 7—8 || 121, 9 || 121, 12—13 || 122, 13—14 || 123, 16—23.

B₁. Conclusion de la deuxième partie :

130, 11—15.

Le raisonnement propre de Psellos, sur la base de son «montage», peut être résumé, pour les deux parties, de la manière suivante:

Première partie:

A: Le problème de la signification de la procession divine ne peut être résolue que par le couple Zeus-Hestia.

B: (A) veut dire que la signification de la procession est le triple mouvement vers l'Un et de l'Un analysé en trois moments: repos, ascendance, retour.

Deuxième partie:

A₁: La signification du mythe de l'attelage ailé est celle de la dualité des facultés de l'âme à laquelle se réduit le paradigme tripartite du cocher et des deux chevaux (à l'image des trois moments du mouvement de l'âme).

B₁: La dualité de l'âme conduit à l'idée de l'âme cosmique.

Conclusion générale: tout cela est platonique et absurde; Psellos écrit: «On dit platoniquement, les choses platoniques comme on dit de manière absurde, les choses absurdes» (14, 19—20, passage final du traité).

Le problème spécifique serait de savoir si, en écrivant «absurde», Psellos parle (a) du raisonnement, (b) de la mythographie ou (c) de la conclusion qui lie l'âme à l'âme cosmique. La structure de son montage peut nous aider à comprendre la position de Psellos. D'abord, la structure laisse à voir les deux grands passages manquants que Psellos n'a pas cru nécessaires pour monter son raisonnement: ce sont (a) les pages 137,17—140,1 et (b) 123, 24—130, 11. Or, pour ce qui est de l'(a), le passage le moins long par rapport au (b), celui-ci contient une analyse numérolgique allégorique de la procession des douze dieux. Pour ce qui est du (b), il s'agit d'une analyse allégorique des facultés de l'âme chez Hermias. Le fait que Psellos a laissé ces deux longs passages en dehors de son exposition montre qu'il ne voulait pas s'attarder au contenu proprement mythographique des allégories commentées. Luc Brisson dit que Psellos tenait une double attitude par rapport à l'explication allégorique car il était à la fois fasciné par elle mais sans se laisser aller trop loin car cela contredirait le/son christianisme (Brisson 2005: 169—174). En fait, le texte même de Platon déplace la problématique de la question mythographique vers celle de l'épistème; dans le champ épistémique, se pose le problème de ce que Zeus représente par rapport à la philosophie (voir Dysson 1982). Psellos, via Hermias, le résout à travers le personnage d'Hestia symbolisant la solidité du repos, en indiquant un mouvement de l'âme qui ressemble fort au mouvement de *monè* et *epistrophè* plotiniennes; le texte platonique original, dès le commencement du dialogue, renvoie aussi à une double posture faite de condensation et de procession (voir Arabatzis 2000a). Malgré les déclarations d'allégeance à son maître-penseur Proclus (voir Psellos, *Chronographie*, 6. 38), Michel Psellos s'inscrit, comme cela fut le cas de son traité sur la théorie des idées, dans la filiation plotinienne.

Or, vu que la mythographie n'est pas le véritable objet du montage de Psellos, serait-elle qui est dite absurde ou pareille appellation rendrait obsolète le fond même de son raisonnement? Rappelons que celui-ci consiste au déplacement d'un modèle tripartite vers un dualisme de l'âme. Il y a, pourtant, un moment de l'exposition où mythographie et raisonnement se joignent et peuvent ainsi s'avérer des objets potentiels de la critique psellien: c'est la conclusion du traité qui relie l'âme avec l'âme cosmique en commentant ces lignes de Platon: « l'âme circule à travers la totalité du ciel, venant à y revêtir tantôt une forme tantôt une autre » (246 b, trad. Brisson). L'âme renvoie à 'toute l'âme' dans un sens soit collectif (la toute âme) soit distributif (chaque âme). La confusion à propos de la signification propre à l'âme, qu'elle soit collective ou distributive, est liée à la question de la création du monde selon Platon dans le *Timée* qui est, selon les commentateurs néo-platoniciens et comme on l'a dit auparavant, un dialogue parfait. Hermias, dans son commentaire du *Phèdre*, mentionne Posidonius parmi les philosophes qui optent pour l'âme collective et Harpocraton pour ceux qui penchent plutôt du côté de l'âme distributive (102, 10 ff.). Plutarque dans son *De animae procreatione in Timaeo* parle d'une âme cosmique originaire et irraisonnable (1014 b) et pour soutenir cette hypothèse, il fait appel à *Phèdre*: incréée est l'âme du *Phèdre*, l'originaire et cosmique, et crée l'âme du *Timée* et donc l'Intellect; l'interprétation de Plutarque est dualiste. L'interprétation d'Atticus de sa part est fortement anti-aristotélicienne: celui-ci insiste sur l'immortalité de l'âme en se référant précisément au *Phèdre*, 246 c. Comme pour Atticus, chez Alcinoüs aussi, l'immortalité de l'âme est le fondement de toute connaissance. La *noésis* est double: soit elle arrive au corps pour contempler les intelligibles (selon *Phèdre*, 247 d—e) soit elle fait partie du corps et se dit *physikè ennoia* = notion naturelle (voir Moreschini 1992: 203—204).

L'effort de Psellos à ramener la division tripartite à la dualité peut bien être d'origine aristotélicienne plutôt que platonicienne; cette réduction à la dualité est née d'une confusion à propos de la division des sciences chez le Stagirite. La connaissance théorique est divisée par Aristote en physique, mathématique et philosophie première ou théologie (*Mét.* 1026 a 18—19; 1064 b 1—3; *De l'âme*, 403 b 11—16). L'importance à accorder à cette division et à ses partisans a été vivement critiquée par Philip Merlan. Selon lui, la dite division n'a pas de sens dans les limites d'une philosophie véritablement aristotélicienne, c'est-à-dire anti-platonicienne, où les mathématiques doivent être pensées de manière purement réaliste. Merlan se réfère à une autre division, cette fois en théologie, astronomie et physique (*Phys.* 198 a 29—31) et sur la base de celle-ci, Alexandre d'Aphrodisias va interpréter la division de la *Métaphysique* à la lumière de la division physique afin de lui soustraire toute référence platonique (*In Mét.*, 250 ff. Hauduck). Thomas d'Aquin, de sa part, a re-interprété la division métaphysique afin de ne pas être obligé de se référer à la physique (*In Boeth. de Trin.*, 2.5.3). Selon la *Métaphysique*, les êtres physiques existent et se meuvent; les êtres mathématiques sont immobiles et n'existent pas; seules les êtres théologiques sont immobiles et existent. Merlan nous rappelle que, si Aristote a essayé d'avancer une science physique du monde sensible de caractère anti-platonique, la question était déjà sujet de discussion dans l'Académie où Speusippe proposait la notion de

«sensation scientifique» (Merlan 1968: 64) et nous rappelle le principe aristotélicien qui dit que la science est de l'universel tandis que la sensation est du particulier (*Anal. Post.*, 87 b 28—39; 100 a 17; *Mét.*, 1087 a 18—25); or, l'universel de la science n'est pas dans la physique une abstraction intuitive comme c'est le cas pour les mathématiques (voir *Parties des animaux*, 641 b 10). D'après Thomas d'Aquin, on ne peut pas comprendre les formes incorporelles — les essences immatérielles qui se trouvent au-dessus de l'âme (Dieu ou les anges) — en tant qu'abstractions (*Sum. Theol.*, I 88.2); les incorporels ne sont ni formes ni universaux. L'abstraction dans la métaphysique est possible seulement quand elle traite des formes communes aux essences matérielles et immatérielles. Merlan parle de la distinction scholastique entre *Metaphysica specialis* qui traite de Dieu et des anges et *Metaphysica generalis* qui parle de l'un, de l'être, etc.; l'abstraction est inapplicable au premier type de métaphysique (Merlan 1968: 71). On ne peut pas regarder les êtres physiques et les êtres métaphysiques comme séparés, en dehors du fait que les êtres physiques sont des choses individuelles. Aristote n'accepte pas d'êtres immatériels, seulement des formes corporelles, et il n'y a pas chez lui, Merlan pense, de degrés d'abstraction en tant que différences entre êtres métaphysiques et êtres physiques. La tripartition des sciences n'a de sens pour Merlan que dans le cadre platonicien tandis que les distinctions «mue — immobile» et «séparé — non-séparé» mènent à l'impasse; donc, les commentateurs d'Aristote ont travaillé pour réduire la tripartition en dualité.

Ainsi, Ammonius a refusé aux mathématiques un régime ontologique quelconque (*In Porph. Isag.*, 10,15—11,5 Busse; voir aussi 11,30—12,8). La même chose vaut pour pseudo-Galien ou David qui soulignent que la dualité des principes sous-entend la tripartition épistémique. David insiste que les êtres intelligibles existent et sont pensés comme des immatériels, les êtres géométriques existent matériellement et sont pensés comme des immatériels et les êtres matériels existent et sont pensés matériellement; mais, chez lui le dualisme est attribué au Platon (*In Part. Phil.*, 6, 11—16 Wellmann). Plus spécialement, David divise très clairement la philosophie en deux parties, le théorique et le pratique (*Proleg.*, 35,17—19 Busse). Un retentissement de cette conception dualiste de la science de la philosophie se trouve dans une encyclopédie comme la *Souda* (4.733), où elle se dit d'origine aussi bien judaïque que grecque. Chez Jean Damascène, dans les chapitres dialectiques de sa *Source de connaissance* (3.28—49), on retrouve la même dualité du théorique et du pratique; seulement, le domaine théorique contient la tripartition scientifique en théologie, physique, mathématique; les critères de la division sont l'immatériel et l'incorporel pour la théologie; la matérialité et la proximité pour la physique; les incorporels en soi mais étudiés en tant que corps pour les mathématiques (vu que le nombre est incorporel en soi mais connu matériellement comme dans une quantité quelconque).

Selon Alexandre d'Aphrodisias, l'intellect est double, pratique et théorique. L'intellect pratique prend comme objets les choses qui peuvent être autrement, le théorique les choses immobiles et éternelles. La puissance de l'intellect pratique est de l'ordre de l'opinion et du calcul; celle de l'intellect théorique est de l'ordre intelligible et scientifique (*In Anal. Post.*, 80, 24—81, 1; 81, 5—12; cf. 66. 16—19). La puissance de l'intellect pratique

n'est pas toujours dans le vrai tandis que celle de l'intellect théorique y est (*ibid.*, 67, 10). La vérité de l'intellect pratique est la vérité de l'opinion tantôt vraie tantôt fausse (*ibid.*, 67, 15).

Pour Michel Psellos, la réduction dualiste est plutôt de l'ordre épistémique que de la psychologie cosmique; cette dernière est l'objet de sa critique. Le dualisme épistémique est affirmé par lui par des termes suivants : «en ce qui concerne l'âme, d'un côté il y a les choses principales et premières, voire l'intelligible et scientifique, et d'autre côté, les choses d'assistance comme les sensations et le mouvement selon l'impulsion» (*Opusc. Theol.*, 26, 19—21). Or, ce dualisme de principe épistémique revêt chez Psellos des couleurs subjectives et intellectualistes quand par exemple il écrit : «je suis un homme, une âme liée au corps; ainsi, je prends plaisir aussi bien des idées et des sensations. Si quelqu'un place son âme au dessus du corps alors il est heureux et béat mais, moi, je serai content si je vivrais avec la moitié de mon corps» (*Lettre* 160, 187.12—16 Kurtz et Drexl). Et ailleurs : «je ne suis ni complètement séparé de la matière ni immergé dans elle car je suis en partie divine tout en vivant avec un corps; et donc je ne suis ni complètement lié à la terre ni convaincu par ceux qui nous forcent à voler avec des ailes au-delà de la nature; et je suis de disposition à me tenir ou me mouvoir entre les extrêmes. J'aime le proverbe qui dit 'évite les extrêmes'. J'y souscris et je le conseille car je suis à mi-chemin entre deux extrêmes, le pire et le meilleur» (*Lettre* 35, 57.20—27 Kurtz et Drexl; voir Jenkins 2006: 143—144). La phrase «voler avec des ailes» est une critique directe du *Phèdre* de Platon d'où, pourtant, Psellos emprunte, via le commentaire d'Her-mias, la division entre intellect et nature (platonisme) ou entre épistème et sensation (aristotélisme) par la réduction du mouvement triple de l'âme, tout en récusant le cadre métaphysique plus général en le qualifiant d'absurde.

Le parti subjectif ou individualiste de la position de Psellos est manifeste dans le refus de Psellos à identifier l'intellect individuel avec la piété particulière comme c'est le cas avec la lecture chrétienne du *Phèdre* (voir Arabatzis 2006). Le dualisme de Psellos est un dualisme doux, plus éclectique qu'hérétique, venant d'un intellectualisme individualiste qui est alimenté de plusieurs sources. Psellos s'inscrit dans une longue tradition de 'douceur' intellectuelle (voir Romilly 1979). Cette tradition qui se remarque aussi dans la culture byzantine, à la suite de la culture hellénistique, correspond à un dualisme profond entre âme et corps; celui-ci a sa source aussi bien au platonisme qu'au christianisme; à ce dualisme qui a évité surtout les extrêmes du mépris pour le corps peut être accordé le titre de «dualisme doux ou restreint». Par la même, le traité de Psellos fait partie d'une idéologie bien enracinée chez un Byzantin: son traité est, donc, un «montage signifiant» qui adapte le paradigme cosmologique d'antan à une anthropologie pieuse au sens byzantin du terme, c'est-à-dire une attitude sociale et une posture intellectuelle construites sur la conscience des limites.

BIBLIOGRAPHIE

- ARABATZIS, G., 2000a, "Condensation and Process in the Prologue of Plato's *Phaedrus* (229 c - 230 a)", *Philosophical Inquiry* 22/3, pp. 65—70.
- ARABATZIS, G., 2000b, "Qu'entend Michel Psellos par καταμαντευόμενος?", *Philosophia* 30, pp. 114—117.
- ARABATZIS, G., 2003, "Enkalypsamenos. La piété socratique dans le *Phèdre* de Platon", *Kernos* 16, pp. 119—123.
- ARABATZIS, G., 2006, "Gymnè Kephale. Jean Damascène et le *Phèdre* de Platon", in: E. Moutsopoulos et G. Lekkas (eds.), *La transcendance dans la philosophie grecque tardive et dans la pensée chrétienne*, Paris, pp. 60—271.
- ARABATZIS, G., 2009, "La noblesse des astres dans la philosophie byzantine", in: G. Arabatzis (ed.), *Studies on Supernaturalism*, Berlin, pp. 137—156.
- BERNARD, H., 1997, *Hermias von Alexandrien, Kommentar zu Platons Phaidros*, Tübingen.
- BIELMEIER, A., 1930, *Die neuplatonische Phaidrosinterpretation: ihr Werdegang und ihre Eigenart*, Paderborn.
- BRISSON, L., 2005, *Introduction à la philosophie du mythe. 1. Saver les mythes*, Paris.
- COLLIN, R. J., 1952, "Plato's Use of the Word *manteuomai*", *CQ* 2, pp. 93—96.
- DYSON, M., 1982, "Zeus and Philosophy in the Myth of Plato's *Phaedrus*", *CQ* 32/2, pp. 307—311.
- FESTUGIÈRE, A. J., 1971, "L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V^e/VI^e siècles", in: Du même, *Études de philosophie grecque*, Paris, pp. 535—550.
- JENKINS, D., 2006, "Psellos' Conceptual Precision", in: Ch. Barber et D. Jenkins (eds.), *Reading Michael Psellos*, Leiden-Boston, pp. 131—151.
- MERLAN, P., 1968, *From Platonism to Neoplatonism*, Hague.
- MORESCHINI, C., 1992, "Elementi dell'esegesi del Fedro nella tarda antichità", in: L. Rosetti (ed.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, St. Augustin, pp. 191—205.
- PRAECHTER, K., 1913, "Hermeias aus Alexandria", *RE* 8.1, pp. 733—734.
- ROMILLY, J. DE, 1979, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris.
- ZERVOS, C., 1920, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle: Michel Psellos*, Paris.

GEORGE ARABATZIS
/ Athènes /

Michael Psellos' 'Arrangement' of Hermias' Commentary on Plato's *Phaedrus*

ABSTRACT

The Byzantine philosopher Michael Psellos (11th century) wrote a brief treatise entitled *An Explanation of the Drive of the Soul Chariot and the Army of Gods According to Plato in the Phaedrus*. The treatise consists of a compilation of excerpts from Hermias' commentary on the *Phaedrus*. Psellos does not mention Hermias' name but rather traces the origins of the treatise back to some "Greek theologians". Psellos' text presents a great interpretative challenge: the order of the myths about the charioteer and the parade of gods is reversed so that the former explicates the latter in such a way that the whole Platonic argument

is dismissed as “absurd”. The *Phaedrus* in the Neo-Platonic tradition (in Iamblichus in particular) is considered to be a strictly theological dialogue. Yet, Psellos’ arrangement shows that he was not interested in the mythographical or allegorical dimension of the excerpts. He rather focused on the epistemic problem, i.e., a reduction of the trichotomy of the soul into a duality of principles. Thus, he followed certain Aristotelian commentators. Psellos suggests a reduction that is subjectivist or individualist in its nature and he refuses to identify individual intellect with any particular piety.

KEY WORDS

Psellos, Hermias, Plato, *Phaedrus*, Byzantine philosophy