

L'origine de l'âme chez Némésius d'Émèse

Eric Joly

QUEEN'S UNIVERSITY, KINGSTON

Compte tenu de l'importance de l'âme dans la réflexion philosophique, la question de son origine n'a cessé d'être débattue tout au long de l'antiquité, tant par les penseurs grecs que les auteurs chrétiens. De Justin à saint Augustin, en passant par Origène ou saint Jérôme, cette question a toujours retenu l'attention des philosophes. Durant l'antiquité tardive, les trois solutions les plus fréquemment avancées pour expliquer l'origine de l'âme sont la préexistence, le créationnisme et le traducianisme. La préexistence implique que Dieu a créé toutes les âmes au début du monde et que celles-ci sont envoyées dans des corps, soit par ordre de Dieu, soit de par leur propre volonté. Le créationnisme suppose que Dieu crée chaque jour de nouvelles âmes, en d'autres termes que l'origine de l'âme est à chercher dans une création continue. Quant au traducianisme, il enseigne que l'âme est engendrée par une autre âme, de la même manière que le corps est engendré par un autre corps. Dans cette optique, l'enfant "provient" de la semence paternelle. Le plus célèbre représentant de la préexistence est sans nul doute Origène; le créationnisme recueille les faveurs de saint Jérôme qui refuse que l'âme soit faite *ex traduce*, en d'autres termes "par transmission";¹ quant au traducianisme, il est notamment professé par Tertullien.²

L'unique ouvrage de Némésius d'Émèse que nous possédons est intitulé *De natura hominis (peri phuseos anthropou)*. Certains éléments du texte permettent

1. Cf. Jérôme, *Contra Ioannem Hierosolymitanum ad Pammachium*, Patrologiae Latinae, 23, col 389, 427 B: "Omne deinceps humanum genus, quibus animarum censetur exordiis? Utrum ex traduce, iuxta bruta animalia: ut quommodo corpus ex corpore, sic anima generetur ex anima? an rationabiles creaturae desiderio corporum paulatim ad terram delapsae, novissime etiam humanis illigatae corporibus sint? An certe (quod Ecclesiasticum est secundum eloquia Salvatoris) Pater meus usque modo operatur, et ego operor (Joan. v, 17); et illud Isaiae: *Qui format spiritum hominis in ipso*: et in psalmis: *Qui fingit per singulos corda eorum* (Psal. XXXII, 15), quotidie Deus fabricatur animas: cujus velle fecisse est, et conditor esse non cessat?"

2. Cf. Tertullien, *De anima*, edited with introduction and commentary by J.H. Waszink (Amsterdam: Meulenhoff, 1947) 27, 1–3 et 9: "Quomodo igitur animal conceptum? Simulne conflata utriusque substantia corporis animaeque an altera earum praecedente? Immo simul ambas et concipi et confici, perfici dicimus, sicut et promi, nec ullum intervenire momentum in conceptu quo locus ordinetur . . . Igitur ex uno homine tota haec animarum redundantia, observante scilicet natura dei edictum: crescite et in multitudine proficite."

de dater la rédaction de l'ouvrage dans la dernière décennie du IV^e siècle. Tout d'abord, Némésius ne connaît pas les condamnations prononcées contre Origène, ni celle de 399 à Alexandrie ni celle de 400 à Rome. De surcroît, les controverses autour d'Apollinaire de Laodicée et d'Eunomius sont traitées comme contemporaines. Enfin, Némésius connaît Théodore qui fut élu évêque de Mopsueste en 392. Par conséquent, dater la rédaction du texte de Némésius aux alentours de 395 paraît plus que plausible.³

Dans ce texte d'anthropologie philosophique, Némésius s'intéresse tout particulièrement à l'âme et, pour en expliquer l'origine, opte nettement pour la préexistence. Nous voudrions ici expliquer pourquoi Némésius adopte une telle conception et ce qui le distingue d'autres penseurs ayant souscrit à la préexistence.

Le texte de Némésius s'inscrit dans une polémique contre deux penseurs quasi contemporains. Ainsi, en réfutant le créationnisme, Némésius rejette l'opinion d'Eunomius, et en réfutant le traducianisme, il critique Apollinaire de Laodicée. Selon Némésius, rien de ce que dit Eunomius n'est exact, et ceci se vérifie dans sa définition de l'âme. Selon Némésius, Eunomius définissait l'âme comme "une substance incorporelle créée dans le corps,"⁴ Or, pour Némésius, cette définition est inacceptable car elle emprunte des éléments à la fois à Platon et à Aristote. En effet, "substance incorporelle" vient de Platon tandis que "créée dans le corps" est aristotélicien. Or, au niveau des théories psychologiques, Némésius estime qu'il est impossible de concilier Platon et Aristote.⁵

Nous reviendrons ultérieurement sur cette définition, mais pour le moment, notons que c'est l'idée de la création de l'âme qui retient particulièrement l'attention de Némésius. En effet, pour notre auteur, il est impossible que l'âme soit créée. Par là, nous voulons dire que, dans l'optique de Némésius, il est parfaitement invraisemblable que l'âme soit créée "en même temps" que le monde sensible.

La raison majeure pour laquelle l'âme ne peut être créée (dans le corps) est que, selon Némésius, toutes les choses possédant une origine corporelle et temporelle sont mortelles.⁶ Par conséquent, nous pouvons ajouter que si

3. Pour cela, on peut se reporter à l'introduction de William Telfer, *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa* (Philadelphia: The Westminster Press, 1955) 203–16.

4. Némésius d'Émèse, *De natura hominis*, édition critique du texte grec de Moreno Morani, *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana* (Leipzig: Teubner, 1987) 30, l. 18–19: "Εὐνομίος δὲ ὠρίσατο τὴν ψυχὴν οὐσίαν ἀσώματον ἐν σώματι κτιζομένην [συμφωνήσας ὁμοῦ Πλάτωνι καὶ Ἀριστοτέλει]."

5. Némésius, ed. Morani, 30, l. 19–22: "τὸ μὲν γὰρ οὐσίαν ἀσώματον ἐκ τῆς ἀληθείας εἴληφε, τὸ δὲ ἐν σώματι κτιζομένην ἐκ τῆς Ἀριστοτέλους διδασκαλίας, οὐκ ἐννοήσας, καίπερ ὄξυς ὢν, ὅτι συνάγειν εἰς ταῦτο πειράται τὰ ἀσύμβατα."

6. Némésius, ed. Morani, 30, l. 22–23: "πᾶν γὰρ τὸ γένεσιν ἔχον σωματικὴν ὁμοῦ καὶ χρονικὴν φθαρτὸν ἐστὶ καὶ θνητόν."

l'âme était créée, elle serait mortelle. Selon Némésius, cette idée est confirmée par les “paroles de Moïse,” en d'autres termes par le récit de la *Genèse*. Ainsi, l'opinion d'Eunomius, à savoir que l'âme est créée, ne peut pas trouver de justification dans les Écritures.

Selon Némésius, la *Genèse* ne dit pas expressément que les intelligibles ont été créés. Plus exactement, quand Moïse “examine” la création de l'univers (sensible), il ne dit pas que les intelligibles comptent parmi les objets cette création ou que les réalités intelligibles ont été créées “en même temps” que l'univers sensible. En d'autres termes, il n'y a pas de création des intelligibles. Dans le récit des sept jours, seule la création de l'univers sensible et des êtres qui le peuplent est abordée. Les réalités intelligibles ne sont pas concernées par la création. L'âme faisant bien évidemment partie des réalités intelligibles, il faut donc en conclure qu'elle n'est pas non plus créée par la création du sensible.

Si les réalités intelligibles étaient concernées par cette création, cela signifierait que les réalités sensibles et intelligibles ont été créées “en même temps.” Or, dans cette situation, nous serions confrontés à de sérieux problèmes, car il nous faudrait alors expliquer le “moment” de l'union de l'âme et du corps. Némésius refuse donc que l'existence de l'âme soit dépendante de celle du corps et donc que les âmes commencent à exister avec les corps. Si l'on disait que l'âme commence à exister avec ou “en même temps” que le corps, nous nous retrouverions devant la situation suivante: l'âme ne peut pas mener une existence indépendante du corps, ainsi tant que le corps n'existe pas, l'âme non plus. En d'autres termes, nous devrions accepter, au mieux, une existence simultanée de l'âme et du corps, ou au pire avec une existence antérieure du corps qui “attend” de recevoir l'âme. Or une telle antériorité du corps sur l'âme est nettement refusée par Némésius qui, ici, vise certainement une interprétation littérale de la *Genèse*. Ainsi, Moïse ne dit pas non plus que l'âme fût créée au moment ou elle fut “implantée” dans le corps. Ce refus est bien logique puisque l'on imagine mal que l'âme soit créée après ou “au même moment” que le corps. De plus, comme nous le verrons plus loin, l'âme est une réalité autosuffisante, elle n'a besoin de rien pour son existence et surtout pas du corps qui lui est inférieur.

Par conséquent, Eunomius n'a guère de choix: ou bien il soutient, comme Aristote et les stoïciens, que l'âme est mortelle ou s'il la définit comme substance incorporelle, il refuse de la dire créée dans un corps, car il ne veut pas présenter le concept d'une âme mortelle et complètement irrationnelle. Ainsi, si l'âme devait être créée (après ou au même moment que le corps), elle serait mortelle, comme l'affirment les stoïciens et Aristote qui posent que l'âme est “générée” (*gennastai*) dans le corps ; dans l'autre hypothèse, l'âme serait entièrement irrationnelle et irraisonnable. Dans les deux cas, l'opinion d'Eunomius doit être rejetée.

Eunomius a donc eu tort de définir l'âme comme créée puisqu'il est manifeste, pour Némésius tout au moins, que l'âme n'est pas créée simultanément avec le monde sensible. Mais, la doctrine d'Eunomius comporte d'autres graves erreurs. Tout d'abord, à un niveau général, Eunomius est considéré comme le champion de l'arianisme à cette époque, notamment en ce qui concerne le Fils. Eunomius considérait ainsi que le Fils, "Dieu monogène," était engendré et dissemblable de Dieu.⁷ De plus, et c'est ce qui retient tout particulièrement l'attention de Némésius dans ce passage, Eunomius enseignait que le Verbe commençait à créer des âmes au "même moment" que la création du monde. Mais la création des ces âmes ne trouvait son accomplissement qu'au moment où existait un corps destiné à les recevoir. Par conséquent, quand toutes les âmes auront été unies à des corps, le monde arrivera à sa perfection et pourra ainsi être détruit.⁸ Ainsi, dans le raisonnement de Némésius, Eunomius ne considère donc pas le monde comme parfait mais comme "semi parfait" puisque de nouveaux êtres s'y ajoutent tous les jours. Quand ce processus arrivera à son terme, l'univers sera dissous. En d'autres termes, c'est au moment où le monde sera arrivé à son plus haut degré de perfection que sa dissolution se produira. Pour Némésius, il s'agit là d'un non-sens. Cela revient à comparer le monde à un château de sable que des enfants détruisent au moment même où ils ont terminé sa construction.

Mais Némésius a encore un argument beaucoup plus sérieux à opposer à l'idée de la création de l'âme. Selon Némésius, la création est terminée et achevée. Par là, Némésius veut dire qu'il n'est tout simplement plus possible de créer. Une fois que Dieu eu créé l'univers, la création s'est achevée et c'est la providence qui, en quelque sorte, "a pris le relais." Et si quelqu'un affirme que les âmes sont créées "au fur et à mesure," il commet alors la grave erreur de confondre la création et la providence. Pour Némésius, c'est là une preuve de plus que les âmes ne peuvent être créées "maintenant." Compte tenu des différences qui les séparent, il est impossible de confondre les œuvres de la création et celles de la providence. En effet, le "travail" (*ergon*) de la providence est de "conserver la substance des êtres vivants mortels"; quant à la création, son œuvre consiste à "créer à partir du non-être."⁹ En

7. Cf. Eunome, *Apologie*, dans Basile de Césarée, *Contre Eunome*, Vol II, traduction de B. Sesboüe, G.M de Durand et L. Doutreleau (Paris, Éditions du Cerf [Sources chrétiennes 305], 1983) 297: "il y a un seul Dieu inengendré et sans principe: il n'a aucun être qui lui soit antérieur—car rien ne peut être avant l'inengendré—, ni qui soit avec lui—car l'inengendré est un unique et seul Dieu—, ni qui soit en lui—car il est simple et sans composition. Étant unique, étant seul et étant toujours le même, il est Dieu, créateur et artisan de toutes choses, tout d'abord et d'une manière extraordinaire du Monogène, et à titre propre de ce qui a été fait par lui."

8. Cf. W. Telfer dans *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa* 282, note 6.

9. Némésius, ed. Morani, 31, l. 19–23: "προνοίας μὲν γὰρ ἔργον ἐστὶ τὸ ἐξ ἀλληλογονίας διασώζειν τὴν τῶν φθαρῶν ζώων οὐσίαν ..., κτίσεως δὲ τὸ κράτιστον

d'autres termes, la providence est exercée par Dieu qui donne ainsi à chaque créature ce qui est le meilleur pour elle.¹⁰

Le problème posé par Némésieus est donc le suivant: si la création est terminée, Dieu ne peut donc plus créer de nouvelles âmes "tous les jours." Comment alors expliquer la venue à l'existence de nouvelles choses, êtres et réalités, si la création est achevée et que l'acte créateur ne s'applique plus? Si la création est bien terminée, tout ce qui peut venir à l'être "après" la création vient en fait de la providence puisque c'est cette dernière qui s'applique. Mais dans ce cas, il faudra dire que les âmes viennent par "génération mutuelle et réciproque" (*ex allélogonias*), et qu'ainsi elles sont corruptibles. Ce qui n'est pas acceptable pour Némésieus.

De surcroît, si nous acceptons que les âmes soient créées, nous nous retrouverions en opposition aux paroles de la Bible puisqu'il est dit que "Dieu acheva au sixième jour toutes ses œuvres, qu'il avait faites, et il se reposa le septième jour de toutes ses œuvres, qu'il avait faites."¹¹ Le raisonnement de Némésieus pourrait être expliqué comme suit: durant les six premiers jours, Dieu a créé l'ensemble de l'univers et du monde sensible; le septième jour, il s'est reposé, et, "à partir" du huitième jour, il a appliqué sa providence à l'ensemble de sa création. Donc, à partir du huitième jour, la création ne peut plus s'appliquer.

À la lecture de ce dernier argument, la problématique de Némésieus est double: tout d'abord assurer à l'âme une immortalité totale et entière, d'autre part, expliquer l'apparition de nouvelles âmes alors que la création est achevée. Par conséquent, l'argumentation de Némésieus est "logique." Nous voulons dire par là que cette solution est, dans l'esprit et le raisonnement de Némésieus, et dans le but de respecter cette double problématique, la meilleure solution est de conclure que les âmes (et, par extension, d'autres réalités intelligibles) préexistent à leur venue dans le monde sensible.

Ce raisonnement se retrouve dans la critique némésienne de la définition de l'âme donnée par Eunomius. Comme nous l'avons vu, la définition eunomienne de l'âme est inacceptable. La raison majeure, postulat fondamental dans la pensée de Némésieus, est l'impossibilité, au moins à un niveau psychologique, de faire concilier Platon et Aristote. Nous avons vu que l'expression "substance incorporelle" vient de Platon tandis que "créée dans le corps" appartient à Aristote. C'est en raison de cette tentative de conciliation que cette définition est rejetée. Toutefois, si Némésieus refuse

ἔργον τὸ ἐξ οὐκ ὄντων ποιεῖν."

10. Némésieus, ed. Morani, 125, l. 4-7: "πρόνοια τοίνυν ἐστὶν ἐκ θεοῦ εἰς τὰ ὄντα γινομένη ἐπιμέλεια. ὀρίζονται δὲ αὐτὴν καὶ οὕτως. πρόνοιά ἐστι βούλησις θεοῦ, δι' ἣν πάντα τὰ ὄντα τὴν πρόσφορον διεξαγωγὴν λαμβάνει."

11. *La Bible d'Alexandrie*, traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par M. Harl (Paris: Éditions du Cerf, *la Genèse*, 1986) 2, 2-3, 98.

l'idée de la conciliation entre Platon et Aristote, il accepte sans réserve la partie platonicienne de cette définition.

En effet, la position initiale et capitale de Némésius est que l'âme est une substance (*ousia*). Montrer que l'âme est une substance est d'ailleurs l'un des objectifs majeurs de son texte.¹² Dire que l'âme est une substance revient aussi à énoncer qu'elle n'est pas un accident. Cela implique que l'âme peut exister en elle-même et que la présence du corps n'est pas nécessaire à son existence et à sa subsistance. Énoncer que l'âme est une substance consiste à affirmer qu'elle est évidemment immatérielle, spirituelle, incorporelle et immatérielle. Ainsi, afin de conserver sa substantialité, l'âme ne peut être mortelle et corporelle, elle ne peut donc pas être créée. Par conséquent, la préexistence de l'âme est, en quelque sorte, imposée. Afin que l'âme soit substantielle et immortelle, elle doit nécessairement préexister au monde sensible.

Par contre, Némésius refuse catégoriquement la seconde partie de la définition. En effet, si la première partie est platonicienne (l'âme considérée comme une substance incorporelle), elle n'est donc pas aristotélicienne. Cela signifie que, selon Némésius, Aristote ne pose pas l'âme comme étant une substance incorporelle, mais comme "quelque chose" de crée dans le corps. Dans cette seconde partie, aucun des termes utilisés ne peut s'intégrer dans la pensée de Némésius. En effet, les théories psychologiques d'Aristote ne trouvent pas grâce aux yeux de Némésius et sont fermement refusées tout au long du texte. La doctrine de l'entéléchie en fournit le meilleur exemple. Selon Némésius, l'âme est soit substance, soit entéléchie, mais elle ne peut pas être les deux, ce qui signifie qu'Aristote ne considère pas l'âme comme une substance. En d'autres termes, chacun doit "choisir son camp." De fait, la conception d'une âme entéléchie est, selon Némésius, incompatible avec la substantialité, car le terme "entéléchie" signifie "qualité" (*ποιος*).¹³ Par conséquent, si l'âme est l'entéléchie du corps, nous devons considérer qu'elle est une qualité du corps. Autrement dit, en tant que qualité du corps, l'âme doit être considérée comme corporelle et mortelle. Ce que Némésius ne peut accepter, car sinon, il faudrait refuser à l'âme d'être une substance.

Ainsi, selon Némésius, il y a ceux qui posent que l'âme est une substance, et ceux, Aristote par exemple, qui considèrent que l'âme n'est pas une sub-

12. Némésius, ed. Morani, 22, l. 17–18: "ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ σῶμα, δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων · ὅτι δὲ οὐδὲ ἀνούσιος, ἐξῆς ῥητέον."

13. Némésius, ed. Morani, 26, l. 10–11: "Ἀριστοτέλης δὲ τὴν ψυχὴν ἐντελέχειαν λέγων οὐδὲν ἦπτον συμφέρεται τοῖς ποιότητα λέγουσιν αὐτήν." Cette opinion de Némésius ne peut être considérée comme totalement personnelle puisqu'elle avait déjà été énoncée par des philosophes aristotéliciens, notamment Alexandre d'Aphrodise. Cf. P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote* (Liège-Paris: Faculté de philosophie et lettres-Librairie Droz, 1942) spécialement 1–11.

stance.¹⁴ Par conséquent, dans l'optique de Némésieus, Aristote, tout comme Eunomius d'ailleurs, pose que l'âme est créée dans le corps. Ce qui s'accorde bien avec l'idée que l'âme n'est qu'une qualité du corps. Ainsi, nous pouvons sans doute dire que, selon Némésieus, l'âme aristotélicienne serait "une qualité du corps créée dans le corps."

La réfutation de l'âme entéléchie se retrouve dans le refus de la distinction entre entéléchie première et entéléchie seconde. En effet, la notion même d'entéléchie première est inexacte pour Némésieus. Ainsi, selon la définition d'Aristote, l'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé ayant la vie en puissance. Mais pour Némésieus, il est impossible qu'un corps ait la vie en puissance, car pour cela un corps doit être en acte, donc il doit avoir été actualisé par une forme. Il doit posséder une forme, car c'est elle qui fait qu'un corps est bien un corps. Mais si le corps est actualisé, cela signifie qu'il est déjà uni à une forme. Il n'a donc pas besoin d'en recevoir une seconde. De plus, Némésieus considère que les différents degrés d'actualisation de la puissance ne sont d'aucuns secours dans le cas de la vie. Ainsi, si l'âme n'était que la possession et non l'exercice de la vie, cela signifierait que nous ne serions pas constamment vivant. Et Némésieus de mentionner le cas du dormeur qui exerce certaines facultés de l'âme, notamment celle de respirer.¹⁵ On ne peut donc pas posséder la capacité de vivre et ne pas être vivant à la fois. Et puisque la vie est ce qui fait la spécificité de l'âme, il est clair, pour Némésieus, que l'âme est avant tout exercice et non aptitude. Par conséquent, dire de l'âme qu'elle est entéléchie première est un non-sens.¹⁶

Selon Némésieus, la corporéité de l'âme n'est pas l'apanage d'Aristote puisqu'elle est également reprochée aux stoïciens et à Démocrite. Pour Némésieus, ces auteurs sont d'accord pour énoncer que l'âme est un corps, mais ne parviennent pas à s'entendre sur la nature exacte de l'âme. Pour Némésieus, le corps est l'opposé total de l'âme. En effet, les corps sont dissolubles, divisibles à l'infini et donc complètement sujets aux changements.¹⁷ De plus, le corps n'existant pas par lui-même, il a nécessairement besoin d'un principe d'organisation et de cohésion qui est bien évidemment l'âme. Un tel principe maintient ensemble les éléments et qui en préserve l'unité. Or ce principe de cohésion doit être incorporel. En effet, si le principe

14. Némésieus, ed. Morani, 17, l. 9–10: "δῆλον δὲ ὅτι καὶ τούτων οἱ μὲν ἄλλοι τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι λέγουσιν, Ἀριστοτέλης δὲ καὶ Δείναρχος ἀνούσιον."

15. L'exemple du dormeur se trouve déjà chez Plotin. Cf. Plotin, *Ennéade* IV [2], 7, 85, 10–11, traduction L. Brisson et J-F Pradeau dans *Plotin, traités 1–6* (Paris: GF-Flammarion, 2002): "l'âme ne pourrait faire retraite dans le sommeil, s'il est exact que l'entéléchie doit adhérer naturellement à ce dont elle est entéléchie."

16. Cf. Némésieus, ed. Morani, 27, l. 19–28, l. 3.

17. Némésieus, ed. Morani, 17, l. 18–19: "τὰ σώματα τῆ οἰκεαία φύσει τρεπτὰ ὄντα καὶ σκεδαστὰ καὶ δι' ὅλου εἰς ἄπειρον τμητά."

d'organisation était lui-même corporel, cela signifierait qu'il aurait également besoin d'un principe de cohésion. Or si ce dernier est également corporel, il aura à son tour besoin d'un principe, et ainsi de suite jusqu'à ce que nous soyons obligé de poser un principe incorporel.

Par conséquent, il vaudrait mieux poser ce principe incorporel, cette âme incorporelle, dès le "premier niveau." Ainsi, nous obtenons une union entre un corps, évidemment corporel, et une âme incorporelle dont la fonction est d'assurer la cohésion de ce corps.¹⁸

Cette argumentation de Némésius à propos des thèses d'Eunomius n'a en fait qu'un seul but : démontrer que l'âme n'est pas créée, ou, pour être plus précis, montrer qu'en raison de son statut de réalité intelligible, l'âme n'est pas créée avec les réalités sensibles. Car si l'âme est créée, engendrée corporellement et temporellement, elle devient mortelle, elle devient, comme le disent Aristote et Eunomius, une qualité du corps créée dans le corps.

Or, en tant que substance incorporelle, cette expression constituant un pléonasme car une substance est nécessairement incorporelle, l'âme doit être immortelle. Ainsi, l'immortalité est essentielle pour l'âme. Et ce terme "d'essentiel" doit se comprendre à deux niveaux. Tout d'abord, il semble bien qu'il soit dans l'essence, dans la nature même de l'âme d'être immortelle. Ensuite, l'immortalité est une caractéristique primordiale et indispensable, car elle exclut toute trace de "création" ou de corporalité de l'âme, et qu'elle permet ainsi d'assurer la substantialité de l'âme. Or, si nous considérons l'origine de l'âme, la seule solution qui permette de sauvegarder l'âme comme substance, est d'affirmer que l'âme préexiste à son union avec le corps, de poser que l'âme vit d'abord dans un monde intelligible avant de rejoindre le monde sensible. De plus, selon Némésius, cette solution s'accorde avec les paroles de la *Genèse* puisque nous n'y rencontrons pas l'idée que l'âme soit créée et que la création est terminée. Ainsi, de ce point de vue, notre auteur peut affirmer qu'il y a accord entre les Écritures et Platon.

La préexistence de l'âme, sa substantialité et son immortalité s'accordent parfaitement avec la totalité de la doctrine némésienne. Ainsi, nous pouvons dire que, au moins sur le plan des doctrines psychologiques, Némésius incarne une tendance platonicienne très marquée. Nous pouvons donc affirmer que, en plus des motifs théologiques liés à la création, des raisons philosophiques expliquent et justifient la position de Némésius.

À titre d'exemples, plusieurs caractéristiques issues de la tradition platonicienne sont appliquées à l'âme. Tout d'abord, l'âme est décrite comme une "substance incorporelle autosuffisante" (*ousia autotelés asomatos*).¹⁹ De

18. Sur tout cela, cf. Némésius, ed. Morani, 17, l. 16–22, l. 18.

19. Némésius, ed. Morani, 28, l. 10–11. Dans sa traduction latine, Burgundio de Pise ajoute que l'âme est une substance "parfaite par elle-même." Cf. Némésius d'Émèse, *De natura hominis*, traduction de Burgundio de Pise, édition critique par G. Verbeke (Leiden: E.J.

surcroît, dans un passage qui semble tiré tout droit du *Phèdre*, Némésious affirme que l'âme est automotrice.²⁰ Le raisonnement de Némésious peut se résumer comme suit: il n'y a aucun problème à admettre qu'un corps soit mû par une chose immobile. Mais, pour Némésious, il est impossible qu'une chose immobile soit mue par une autre chose immobile. Or, le corps ne se mouvant pas lui-même, il doit obligatoirement recevoir son mouvement de quelque chose d'autre que lui. Et cet autre chose ne peut être que son âme qui, par conséquent, ne doit pas être immobile. Ainsi, la nature même de l'âme est d'être en mouvement, donc d'être automotrice ; compte tenu de cela, l'âme ne peut se reposer car le repos est la destruction de l'âme.²¹

La question se pose également de savoir si Némésious accepte ou non la transmigration de l'âme. Cette dernière est refusée par de nombreux penseurs chrétiens. Ainsi, Justin estimait que la transmigration était inutile et sans fondement car elle introduisait une identité entre les différentes âmes humaines et animales ; de plus, compte tenu de l'oubli, les âmes ne tireraient pas profit d'être incarnées dans un corps animal en guise de punition.²² De son côté, Tertullien refusait la transmigration et surtout l'idée qu'une âme humaine puisse passer dans un corps animal.²³ Plus proche de Némésious, Grégoire de Nysse, dans son traité sur *l'âme et la résurrection*, refusait également tout type de transmigration.

Némésious sait évidemment que cette thèse est d'origine platonicienne. Il note d'ailleurs que, selon Platon, une âme peut passer indifféremment d'un corps humain à un corps animal. Or, Némésious rejette expressément cette idée. La même âme ne peut passer d'un corps humain à un lion ou inversement. En d'autres termes, Némésious refuse la transmigration de l'âme d'un corps humain à un corps d'animal. Némésious montre ici son accord avec Jamblique. Selon l'Évêque d'Émèse, Jamblique a refusé la transmigration

Brill, 1975) 38, l. 24–26: “Non potest igitur anima secundum ullum modum entelechia corporis esse, sed substantia autoteles (*id est per se perfecta*) incorpore.” C'est nous qui soulignons.

20. Cf. Némésious, ed. Morani, 28, l. 12–29, l. 19.

21. Némésious, ed. Morani, 29, l. 13–15: “τὸν αὐτὸν καὶ ἡ ψυχὴ κατὰ φύσιν ἀεικίνητος οὐσα, κινουμένη κατὰ φύσιν ἡρεμεῖν οὐ δύναται · ἡ γὰρ ἡρεμία φθορὰ τῆς ψυχῆς ἐστὶ καὶ παντὸς ἀεικινήτου.”

22. Cf. Justin, *Dialogue avec Tryphon* 4, traduction G. Archambault dans Justin, *Œuvres complètes* (Paris: Bibliothèque Migne, Brépols, 1994) 106: “tant qu'elle est dans la forme humaine, l'âme, dis-je, peut acquérir cette vision (de Dieu) par l'esprit; mais c'est surtout lorsqu'elle est dégagée du corps et rendue à elle-même, qu'elle atteint ce qu'elle avait toujours désiré. Est-ce qu'elle s'en souvient, lorsqu'elle retourne dans un homme? Je crois que non, dis-je. Quel profit ont donc celles qui ont vu, et qu'à de plus celui qui a vu que celui qui n'a pas vu, s'il ne se souvient pas d'avoir vu?”

23. Cf. Tertullien, *De anima*, ed. Waszink, 32, 2: “dicimus animam humanam nullo modo in bestias posse transferri, etiamsi secundum philosophos ex elementiciis substantiis censetur.”

d'une âme humaine dans un corps animal et inversement, car il estimait qu'à chaque espèce, ou forme (*eidos*), vivante correspond une espèce d'âme. Par conséquent, les âmes humaines appartiennent spécifiquement à l'espèce humaine, et de même pour les âmes animales par rapport à l'espèce animale. Par conséquent, les âmes humaines ne peuvent être incarnées dans des corps d'animaux et vice-versa.

Le point le plus important ici consiste en l'appréciation de Némésius sur Jamblique. Selon Némésius, Jamblique a ainsi parfaitement compris la doctrine de Platon et la vérité.²⁴ Ce passage peut se comprendre deux façons: soit Némésius accepte la transmigration de l'âme telle que formulée par Jamblique; soit Némésius considère que, si nous devons accepter cette idée, il nous faudrait adopter le point de vue de Jamblique. Précisons que jamais Némésius ne dit textuellement et expressément qu'il accepte la transmigration, ou qu'il la reconnaît comme une thèse convenable ou valable. Toutefois, l'absence d'objections contre la thèse de Jamblique peut nous amener à penser que Némésius a une attitude très "conciliante" à l'égard de cette thèse.

Partant de là, on pourrait s'interroger sur la question de la "divinité" de l'âme chez Némésius. C'est un fait bien connu que certains penseurs chrétiens, tels Justin²⁵ et Tertullien, ont dit que l'âme n'est pas naturellement immortelle et ont ainsi voulu distinguer l'âme, telle que présentée dans le platonisme, de Dieu. Pour Tertullien, certaines erreurs hérétiques sont clairement rapportées à Platon. De fait, réfuter les erreurs de Platon permettra de refuser les opinions des "hérétiques."²⁶ La même problématique se retrouvait également chez Irénée de Lyon qui refusait l'idée de la transmigration et l'immortalité naturelle de l'âme.²⁷ L'exemple le plus "extrême" se trouve certainement

24. Némésius, ed. Morani, 35, l. 11–13: "καί μοι δοκεῖ μᾶλλον οὗτος ἕνεκα τούτου καλῶς κατεστοχάσθαι μὴ μόνον τῆς Πλάτωνος γνώμης, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀληθείας αὐτῆς."

25. Cf. Justin, *Dialogue avec Tryphon* 6, trad. G Archambault, 109: "ou bien l'âme est vie, ou bien elle a la vie. Si elle était vie, c'est un autre être qu'elle ferait vivre et non pas elle-même, tout de même que le mouvement met en mouvement plutôt un autre être que lui-même. Mais si elle vit, ce n'est pas parce qu'elle est vie, mais parce qu'elle a reçu une part de vie; or ce qui participe à quelque chose est différent de ce à quoi il participe. Or l'âme participe à la vie, puisque sa vie, c'est Dieu qui la veut. Aussi n'y participera-t-elle plus, lorsqu'il ne voudra plus qu'elle vive. Car la vie ne lui appartient pas en propre, comme elle appartient à Dieu."

26. Tertullien, *De anima*, ed. Waszink, 4, 1 et 23, 5–6, 5 et 31–32: "Consequens enim est, ut ex dei flatu animam professi initium ei deputaremus. Hoc Plato excludit innatam et infectam animam volens Doleo bona fide Platonem omnium haeticorum condimentarium factum. Illius est enim et in Phaedone, quod animae hinc euntes sint illuc Cum igitur huiusmodi argumento illa insinuentur a Platone quae haeretici mutantur, satis haeticos repercutiam, si argumentum Platonis elidam."

27. Cf. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, édition par A. Rousseau et L. Doutreleau (Paris: Éditions du Cerf, 1982 [Sources Chrétiennes 294]) II, XXXIV, 1–3, 355–59: "Le Seigneur a parfaitement enseigné que les âmes demeurent sans passer dans d'autres corps

chez Arnobe qui, dans son *Adversus nationes*, en vient à critiquer quasiment tout ce qui fait la spécificité de l'âme, à avoir l'incorporéité, la simplicité, l'immortalité, la nature substantielle voire même la rationalité.

Or, le cas de Némésieus semble être quelque peu différent de ces auteurs. Nous ne voulons pas dire que Némésieus considère l'âme comme un dieu ou une réalité divine. Son christianisme lui interdirait ce genre d'affirmation qui d'ailleurs ne se trouve pas dans son texte. Toutefois, dans les quelques exemples, nécessairement exhaustifs, mentionnés ci-dessus, nous pouvons voir des auteurs chrétiens tenter de minimiser les propriétés et les caractéristiques attribuées à l'âme. Or, Némésieus ne semble manifestement pas appartenir à cette "catégorie" d'auteurs. En effet, plusieurs caractéristiques némésiennes attribuées à l'âme font partie de l'arsenal des propriétés "approuvées" par les (néo)platoniciens. L'âme est immortelle et incorporelle; l'âme est une substance complète, à savoir indépendante du corps et "autosuffisante" dans les termes de Némésieus. L'âme peut être considérée comme une substance séparée. La preuve en est fournie par le fait que certaines de ses opérations s'exercent sans aucune intervention du corps. Nous trouvons ainsi chez Némésieus l'exemple du rêve considéré comme une manifestation de cette vie indépendante et ininterrompue de l'âme. Enfin, compte tenu de son statut de réalité intelligible, l'âme ne semble pas être soumise aux changements et aux altérations.²⁸

Le point le plus délicat concerne la création, ou plutôt "l'absence" de création, de l'âme. Dire que l'âme n'est pas créée temporellement revient à dire que l'âme n'est pas créée dans le temps ou avec le temps comme le sont les réalités sensibles. Cela ne signifie pas pour autant que l'âme serait incréée ou inengendrée, et Némésieus ne le dit jamais. Toutefois, si les âmes ne sont pas concernées par la création des choses sensibles, faut-il en conclure qu'elles sont totalement incréées ou qu'elles ont pu être créées "avant" la création rapportée dans la *Genèse*?

Quoi qu'il en soit, c'est là un point laissé dans l'ombre par Némésieus. Un autre point qui mérite l'attention est celui de savoir quel est le motif de

Qu'on sache donc qu'il n'y a que Dieu, le seigneur de toutes choses, à être sans commencement ni fin et à demeurer véritablement et toujours identique à lui-même. Quant à tous les êtres issus de lui et qui, quels qu'ils soient, ont été fait et sont faits, ils reçoivent bien le commencement de leur existence et ils sont inférieurs à leur Auteur en cela même qu'ils ne sont pas incréés Ce n'est pas de nous ni de notre nature que vient la vie, mais elle nous est donnée selon la grâce de Dieu."

28. Nous pouvons le voir dans le chapitre sur l'union de l'âme et du corps dans lequel Némésieus, se référant à Ammonius Sacchas, explique que les réalités intelligibles, à la différence des sensibles, ne sont pas altérées par ce avec quoi elles sont unies. Cf. Némésieus, ed. Morani, 40, I. 1-3: "ἐπι δὲ τῶν νοητῶν ἔνωσις μὲν γίνεται, ἀλλοίωσις δὲ οὐ παρακολουθεῖ. οὐ γὰρ πέφυκε νοητὰ κατ' οὐσίαν ἀλλοιοῦσθαι."

la descente des âmes. Si les âmes préexistent à leur union avec les corps, quelle est la raison de cette union? Quel est le déclencheur de l'incarnation d'une âme dans un corps? Bien que nous ayons dit plus haut que la solution énoncée par Némésius, en l'occurrence la préexistence, était "logique," elle est toutefois loin de résoudre tous les problèmes. En effet, poser la préexistence des âmes implique également d'expliquer "quand" et "pourquoi?" les âmes viennent s'unir à des corps ; cela inclut la question de savoir si le "trajet" parcouru par les âmes depuis le monde intelligible doit s'entendre en terme de chute ou de descente, en d'autres termes dans un sens que l'on peut qualifier de pessimiste ou d'optimiste.

Partant de là, nous pouvons nous demander si Némésius pouvait accepter le point de vue d'Origène. Il semble bien que la réponse soit négative et cela pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il faut remarquer que les motifs pour lesquels Némésius pose la préexistence de l'âme sont assez éloignés de ceux d'Origène: "les raisons qui ont déterminé Origène à soulever cette hypothèse sont chrétiennes: c'est d'abord le problème de l'origine de l'âme tels qu'il se posait à son époque ; et ensuite la controverse avec Valentiniens et Marcionites."²⁹ Dans l'optique d'Origène, tout ce qui "se trouve" dans le cosmos a été fait par Dieu, et il n'y a rien d'injuste ou de fortuit. Or, il y a pourtant une inégalité des conditions dans ce monde. Ainsi, dans le cadre d'une polémique contre différentes écoles gnostiques, Origène va poser la préexistence de l'âme car "c'est la seule manière pour lui de maintenir la justice de Dieu et la liberté: toute différence de condition dans le monde aura son principe dans les mérites ou les démérites antérieurs."³⁰ Par conséquent, il y a une "égalité originelle de toutes les créatures raisonnables que seule la faute différenciera par suite des décisions du libre arbitre de chacun."³¹ Cette faute originelle, cette "satiété," cet éloignement de la contemplation de Dieu a entraîné les âmes à être unies à des corps. De là vient la diversité du monde et "la chute est due à une décision du libre arbitre de la créature raisonnable qui est une de ses caractéristiques essentielles et que, selon la doctrine constante d'Origène, Dieu respecte et ne force jamais, même s'il la sollicite constamment."³²

Le *De natura hominis* nous apparaît bien différent puisque, pour Némésius, la fonction première de la préexistence est d'assurer encore plus l'immortalité de l'âme et, par extension, sa substantialité. En fait, tout ce que dit Némésius revient à poser l'âme comme réalité intelligible, immortelle, spirituelle non créée "avec" les choses sensibles. La préexistence n'est que la conséquence du

29. Henri Crouzel, *Origène* (Paris/Namur: Éditions Lethielleux, 1985) 270.

30. Jean Daniélou, *Origène* (Paris: Éditions de la Table Ronde, 1948) 209.

31. Crouzel, *Origène* 271.

32. Crouzel, *Origène* 274.

fait que l'âme est une substance immortelle. Le contexte dans lequel Némésious affirme la préexistence n'est pas semblable à celui d'Origène.

Némésious ne nous renseigne pas sur ce qui provoque la chute, ou la descente, de l'âme. Toutefois, il y a fort à parier que la doctrine d'Origène ne serait pas acceptée par l'Évêque d'Émèse. Si, pour Origène, une faute a conduit les âmes à être incarnées dans différents corps, il semble bien que la situation soit différente pour Némésious. Selon lui, l'homme, à savoir l'union du sensible et de l'intelligible, est considéré comme un microcosme et se trouve au centre du monde et de la création. De plus, à plusieurs reprises, Némésious louange l'importance de l'homme. Ainsi, le monde a été fait pour l'homme; il en est de même pour toutes les choses. Némésious explique que certaines choses ont été faites pour elles-mêmes tandis que d'autres choses ne le sont pas et sont ainsi faites pour d'autres. Par conséquent, les êtres rationnels ont été faits pour eux-mêmes, ce qui n'est pas le cas des êtres irrationnels et inanimés.³³ En d'autres termes, nous devons admirer cet être qui, en lui-même, réunit les mortels avec les immortels et les irrationnels avec les rationnels et qui "réunit l'image de la création et qui est appelé un univers en réduction."³⁴ Ces quelques idées constituent une apologie de la perfection de l'homme qui, en tant qu'en microcosme, reflète en lui-même la perfection de l'univers. Un tel optimisme de la part de Némésious s'accorderait difficilement avec l'idée origénienne suivant laquelle la descente des âmes et leur incarnation dans des corps a pour origine une faute morale.

L'idée de chute, ou de descente, de l'âme considérée comme une punition pour un péché commis antérieurement est inconcevable pour Némésious. Ainsi, dire que des âmes humaines sont envoyées dans des corps d'animaux en guise de punition pour des péchés commis dans une vie humaine antérieure est impensable. D'une part, comme nous l'avons vu, les âmes humaines, donc rationnelles, ne peuvent être incarnées dans des corps d'animaux et ainsi, en quelque sorte, se "transformer" en âmes irrationnelles. D'autre part, si nous considérons le cas d'âmes humaines dont la "première incarnation" d'animal, nous devrions expliquer comment ces âmes ont pu pêcher dans une vie antérieure alors que cette incarnation dans un corps animal est leur "première vie." Cela ne pourrait être la conséquence de péchés commis dans une vie humaine antérieure puisqu'il n'y aurait pas eu de vie antérieure. Ce que Némésious veut dire, c'est que si la première incarnation d'une âme (humaine) est

33. Némésious, ed. Morani, 11, l. 15-19: "Ἐβραίων δὲ δόγμα τὸ πᾶν τοῦτο διὰ τὸν ἄνθρωπον γεγενῆσθαι · προσεχῶς μὲν δι' αὐτὸν οἶον νωτοφόρα καὶ βόας τοὺς πρὸς γεωργίαν, χόρτον δὲ διὰ ταῦτα. τῶν γὰρ γενομένων τὰ μὲν δι' ἑαυτὰ γέγονε, τὰ δὲ δι' ἄλλα · δι' ἑαυτὰ μὲν τὰ λογικὰ πάντα, δι' ἕτερα δὲ τὰ τε ἄλογα καὶ τὰ ἄψυχα. εἰ δὲ ταῦτα δι' ἄλλα γέγονε, διὰ ποῖα γέγονε, σκοπήσωμεν."

34. Némésious, ed. Morani, 15, l. 5-6: "τοῦ φέροντος ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν φύσει τῆς πάσης κτίσεως τὴν εἰκόνα, δι' ἧς καὶ μικρὸς κόσμος εἴρηται."

dans un corps animal, il faudra en conclure que c'est un péché commis par l'âme en situation de préexistence qui sera la cause de cette incarnation. Or, à l'état de préexistence, l'âme est bien évidemment séparée du corps, et un péché ne peut avoir lieu que si l'âme est effectivement unie à un corps. Par conséquent, quand l'âme préexiste au corps, elle ne peut pas pêcher. Ainsi, un péché ne peut expliquer pourquoi une âme humaine s'incarnerait dans un corps animal.³⁵ Remarquons que l'argumentation de Némésius n'est pas dirigée contre Origène. Son nom n'est d'ailleurs pas cité en cet endroit du texte. Toutefois, nous pouvons en déduire que Némésius rejetterait l'idée qu'un péché "originel" soit responsable de la venue des âmes sur terre. Enfin, Origène est nommément critiqué dans un court passage dans lequel Némésius juge inacceptable la doctrine origénienne des montées et des descentes de l'âme car elle ne s'accorde pas avec les Écritures et les dogmes chrétiens.³⁶

Même si aucun élément ne permet d'effectuer une telle liaison, nous pouvons nous demander si le raisonnement de Némésius ne comporte pas certains points communs avec Pamphile. En effet, dans un passage de son *Apologie pour Origène*, ce dernier examine la question de l'origine de l'âme. Pamphile commence ainsi par remarquer qu'il y a une diversité d'opinion au sein même de l'Église à propos de cette question. De fait, selon Pamphile, certains posent que l'âme est créée dans le corps de la femme enceinte. Ceux qui énoncent cette thèse, en l'occurrence les créationnistes, peuvent se trouver à accuser Dieu d'injustice face aux inégalités des conditions humaines. Ceux qui professent que l'âme est transmise par génération, les traducianistes, pensent que l'âme provient de la semence paternelle. Mais dans ce cas, comment l'âme va-t-elle pouvoir survivre au corps? Pour Pamphile, ceux qui enseignent de telles théories ne font rien d'autre que de prouver que l'âme est mortelle.³⁷ Bien que Némésius ne cite pas Pamphile, nous pouvons voir que la base du raisonnement est la même: seule la préexistence permet de sauvegarder et d'affirmer sans le moindre doute l'immortalité de l'âme.

Cette idée se retrouve naturellement dans la critique némésienne du traducianisme d'Apollinaire. Tout d'abord, remarquons qu'il existe un point d'accord entre Némésius et Apollinaire: tous deux rejettent la création continue des âmes. Pour nos deux auteurs, il n'est pas possible d'accepter que les âmes soient créées "maintenant." Tout comme Némésius, Apollinaire considère que si Dieu crée continuellement de nouvelles âmes, il ne peut se reposer de ses œuvres. Par conséquent, il ne saurait être question d'accepter le créationnisme.

35. Cf. Némésius, ed. Morani, 36, l. 21–37, l. 9.

36. Némésius, ed. Morani, 44, l. 19–21: "τοὺς γὰρ βαθμοὺς τῶν ψυχῶν καὶ τὰς ἀναβάσεις καὶ καταβάσεις, ἃς Ὁριγένης εἰσάγει, μηδὲν προσηκούσας ταῖς θείαις γραφαῖς μηδὲ συναδούσας τοῖς τῶν Χριστιανῶν δόγμασι, παραλειπτέον."

37. Cf. S. Pamphili Martyris, *Apologia pro Origene*, Patrologia Graeca, vol. 17, col. 604–06.

Toutefois, l'opinion d'Apollinaire est loin d'être acceptable pour Némésius. En effet, conformément à l'opinion traducianiste, Apollinaire considère que les âmes trouvent leur origine dans d'autres âmes de la même manière que les corps trouvent leur origine dans d'autres corps. Ainsi, les âmes viennent toutes de l'âme du premier homme et, par la succession des corps, s'unissent aux autres hommes.³⁸ Compte tenu de ce que Némésius a écrit à propos de l'immortalité de l'âme dans sa critique du créationnisme, nous doutons bien que le traducianisme ne peut être accepté. D'ailleurs la réponse de Némésius à Apollinaire est fort courte. Némésius énonce donc que toutes les choses qui sont générées selon une succession sont mortelles. Par conséquent, si l'on applique ce raisonnement à l'âme, il faudra dire soit que l'âme est mortelle et faite par une "génération mutuelle et réciproque" (*ex allélogonia*) ou bien affirmer que les âmes ne sont pas générées les unes des autres.³⁹

En d'autres termes, la solution d'Apollinaire a le même défaut majeur que celle d'Eunomius car toutes deux posent que l'âme est mortelle. Si l'âme est générée à la manière d'un corps, nous pouvons considérer qu'elle est quasiment considérée comme tel; et si l'âme doit être considérée comme corporelle, nous devons affirmer qu'elle n'est pas immortelle et donc non substantielle.

En guise de conclusion, nous pouvons donc énumérer les raisons pour lesquelles Némésius pose sans aucune hésitation la préexistence de l'âme. En fin de compte, ces raisons se résument à une seule: maintenir "coûte que coûte" la substantialité de l'âme, car de cette substantialité découle les autres propriétés attribuées à l'âme, notamment l'incorporéité et l'immortalité. De plus, comme nous pouvons le voir dans la réfutation némésienne du créationnisme, la préexistence possède également la caractéristique de s'accorder avec les "paroles de Moïse." C'est donc, pour Némésius, la seule solution acceptable pour expliquer l'origine de l'âme.

38. Némésius, ed. Morani, 32, l. 4–6: "προιέναι γὰρ τὴν ψυχὴν κατὰ διαδοχὴν τοῦ πρώτου ἀνθρώπου εἰς τοὺς ἐξ ἐκείνου πάντας κατὰ περ τὴν σωματικὴν διαδοχὴν."

39. Némésius, ed. Morani, 32, l. 10–13: "ἀλλ' εἰ πάντα τὰ κατὰ διαδοχὴν ἐξ ἀλληλογονίας γεννώμενα δέδεικται θητὰ διὰ γὰρ τοῦτο γενῶν καὶ γενῶνται, ἵνα τῶν φθαρτῶν διαμείνῃ τὸ γένος, ἀνάγκη καὶ τοῦτον ἢ θητὴν εἶναι λέγειν τὴν ψυχὴν ἐξ ἀλληλογονίας γεννωμένην ἢ μὴ κατὰ διαδοχὴν ἐξ ἀλλήλων γενῶσθαι τὰς ψυχάς."