

Plotin, *Ennéades*, VI, 7.

(Le texte de référence est la traduction de Pierre Hadot aux éditions du Cerf.
Les numéros de ligne renvoient au texte grec de l'édition des Belles Lettres).

1.

Le début se réfère à la *démiurgie* divine exposée dans le *Timée* : c'est du premier démiurge ou de démiurges intermédiaires qu'il s'agit. Dans les deux cas, il s'agit aussi d'une production *intentionnelle* du monde et de ses parties, sur le modèle des idées que le dieu contemple. La cosmogonie platonicienne est fondée initialement sur une affirmation philosophique de l'amour de bienveillance de la divinité pour les êtres qu'elle amène à l'existence, – non pas *ex nihilo*, mais en organisant la matière informe ou *chôra* – : « Il est bon », et par suite, « il a voulu que toutes les choses fussent autant que possible semblables à lui » (30e).

La bonté du démiurge divin trouve sa manifestation dans la *finalité*, c'est-à-dire le *sens* intrinsèque des êtres naturels : c'est ainsi que les sens et leurs organes sont pour le vivant – l'être *animé* – le moyen d'un comportement adapté, de poursuite ou de fuite.

L'interrogation porte alors sur ce qui permet au dieu d'exercer cette bonté providentielle, à la fois prévoyante et pourvoyeuse : l'organisation téléologique des êtres vivants suppose en effet l'anticipation de la fin à laquelle sont ordonnés les moyens dont ils sont pourvus, soit la prévision de l'effet qu'on en attend.

Platon pour sa part établissait une analogie entre la démiurgie divine et la démiurgie humaine. Selon la *République*, le fabricant de lit tire sa compétence technique de la connaissance de l'idée de son produit – le *lit en soi* –, et selon le *Cratyle*, le fabricant de navettes ne refait pas celle qu'il a brisée en la regardant, mais d'après son idée. Toute fabrication, qu'elle soit divine ou humaine, se fait donc en fonction d'un modèle préalable, idéal.

La question posée par Plotin revient à se demander ce qui a pu servir de modèle au dieu provident.

Il écarte pour commencer le recours à une expérience acquise, telle celle qui préside aux prévisions humaines : le dieu ne saurait procéder suivant la fameuse méthode des essais et des erreurs, et choisir d'équiper les vivants de sens utiles, à cause de l'échec à survivre d'êtres qu'il aurait produits auparavant – un dieu ainsi conçu ne serait pas plus provident que le hasard d'Empédocle, de Lucrèce, ou des néo-darwiniens, éliminant les moins adaptés, au gré des mutations, au profit de ceux qui le sont plus. La seule réponse alternative est que le dieu produise avec une intention *intelligente*, et non pas au hasard : comme l'affirmait Anaxagore, seule l'intelligence primordiale du dieu peut suffire à rendre compte de l'intelligibilité intrinsèque des êtres de la nature et du cosmos qu'ils forment.

La question se précise à l'aide d'une nouvelle alternative : ou bien c'est à une âme capable de sentir que le dieu confère ces outils que sont les organes sensoriels ; ou bien le don de la faculté à l'âme est concomitant à celui de l'organe au corps.

Cette deuxième branche suppose que l'âme n'était pas sensible auparavant, et qu'elle possédait déjà sa nature d'âme avant de recevoir la sensibilité. Au vu de la suite, on pourrait penser que Plotin suggère implicitement que celle-ci est en quelque sorte étrangère et peut-être contraire à la nature de celle-là.

L'autre branche implique la même difficulté, explicitée cette fois.

Si l'âme était d'emblée sensible, puisque les sensations servent à adapter la conduite, elles trouvent leur sens dans le *mouvement* animal qu'elles orientent : une âme sensible doit donc être considérée comme naturellement ordonnée à un tel mouvement. Autrement dit : l'âme serait faite pour le *devenir*, et il serait contre nature pour elle de s'attacher à l'éternel, comme Plotin, à la suite de ses plus grands devanciers, ne cesse de le prêcher.

Plotin s'appuie ici sur un autre aspect du platonisme, qui présente la vie animale comme le résultat d'une *chute* de l'âme dans la *prison* du corps, thème pessimiste hérité sans doute de l'orphisme, et repris dans de nombreux dialogues, notamment : *Phédon, Phèdre, République...* L'incorporation fait que l'âme deviendrait en quelque sorte la chose du corps, au lieu que ce soit l'inverse. Et cette situation serait pour elle un mal, auquel cas il faudrait dire que, si le dieu la rendait d'emblée sensible, il la vouerait au mal, et la doterait des moyens d'y perdurer.

Il y a donc tout lieu de penser que la doctrine platonicienne sur l'âme comporte des aspects qui contredisent gravement l'affirmation de la bienveillance divine.

L'interrogation se généralise alors par la mise en question de toute possibilité de « raisonnement (*logismos*) » chez le dieu.

La question est abordée d'un point de vue logique, en référence à l'analytique aristotélicienne : le principe du raisonnement ne pouvant pas être le fruit d'un raisonnement, il faut le chercher soit dans la sensation, soit dans l'intelligence. Or, si le raisonnement du dieu précède le monde sensible, aucune sensation ne peut lui servir de principe. Et si, par conséquent, ce principe est d'ordre intellectuel, ce que le dieu peut en déduire aura la nécessité d'une conclusion scientifique : les vérités nécessaires connues par la science sont atemporelles et, à ce titre, d'un autre ordre que le sensible. La science, présentée à la manière aristotélicienne comme un *habitus* (lui-même enraciné dans celui d'*intelligence*), ne peut donc permettre au dieu de tenir un raisonnement dont le terme serait la production du sensible.

Plotin apporte aussitôt une précision quant à l'usage du langage, qui prélude à la théorie ultérieure de l'analogie métaphysique : le recours aux concepts taillés à la mesure des êtres naturels ne peut être étendu au-delà de cette nature qu'en étant affecté d'un *comme si*, qui interdit d'entendre les termes en leur sens littéral. Ainsi le terme de *raisonnement*, qui connote la multiplicité impliquée par la pensée discursive, ainsi que l'unité synthétique qu'elle confère à la diversité des représentations, est prise pour métaphore de la *totalité systématique* des idées dans la pensée divine, que Plotin conçoit, après Aristote et avant les médiévaux, comme un acte simple, atemporel, auquel la connaissance humaine devient par la suite adéquate sur le mode du raisonnement.

De même, la notion de *prévision* est la métaphore analogique de la sagesse qui préside à l'organisation des choses, dès lors que cette sagesse est envisagée non pas comme le propre d'une pensée éternelle, mais comme le déploiement d'une pensée dans la durée.

Ainsi il faut principalement dé-temporaliser la manière d'entendre les propos sur le dieu, parce que les termes que l'on utilise pour cela tiennent leur sens de processus temporels.

Le raisonnement, soit la pensée discursive, est pour les êtres temporels, comme Thomas d'Aquin l'enseignera encore, un pis-aller destiné à compenser leur défaut d'intelligence, ou du moins de cette intelligence plénière qui est propre au dieu. De même, la prévision n'a d'importance que pour quiconque est voué à faire des choix, et à éprouver l'angoisse que cet acte comporte (du Sartre avant la lettre !). Le choix s'inscrit dans l'alternative entre des possibles également contingents. Mais là où il n'y a pas de contingence, soit au sein de la nécessité divine, il n'y a pas de choix envisageable, seulement une subsistance sans devenir.

Déjà Plotin mobilise les thèmes qui seront par la suite récurrents : la *simplicité* du principe, dans son *unité solitaire*, exclut à son propos toute possibilité d'*analyse*, puisque celle-ci est une décomposition, et que seul un être composé est décomposable.

Se trouve donc mise en question l'idée que la providence divine s'exercerait sous la forme d'un *raisonnement à l'avance*. Lorsque Thomas d'Aquin reconsidérera cette question, il affirmera lui aussi, pour la résoudre, qu'« il n'y a pas de futur pour Dieu », et qu'il ne convient donc pas de se faire de sa providence une conception réductrice, sur le modèle des prévisions que nous ne savons faire qu'à propos des effets nécessaires que notre science réussit à expliquer.

Aussi bien Thomas reprendra-t-il textuellement la conception ici exposée par Plotin, à savoir que la divinité ne peut connaître le futur comme futur, mais seulement comme lui étant présent. C'est la conséquence de l'unité simple qui est reconnue au principe divin, et qui implique que rien de lui ne soit séparable du reste. Si le principe divin est doué de connaissance, c'est en se connaissant lui-même qu'il connaît tout, et il doit avoir une connaissance intemporelle de ce qui dérive de lui sur un mode temporel.

On retrouve alors le *comme si* appliqué à l'idée de *préconception* : il s'agit à nouveau d'une métaphore inévitablement anthropomorphique, car c'est seulement la pensée de l'homme qui déploie selon sa représentation du temps ce qui est représenté indivisiblement dans la pensée du dieu.

Plotin en infère aussi que « tout était déjà, et tout était toujours », s'il n'est rien qui ne provienne du dieu, c'est-à-dire s'il n'y a rien dans le temporel qui ne préexiste éternellement à son occurrence temporelle : le temps n'est que le déploiement de l'être total qui préexiste éternellement dans l'être divin, et l'explication causale de ce qui arrive n'est jamais que l'explicitation *a posteriori* de nécessités inhérentes à la nature divine. La successivité temporelle ne peut être que la manifestation progressive de ce qui coexiste en totalité et simultanément dans la divinité.

Cette perspective inspirera le rationalisme classique, surtout sous sa forme leibnizienne, dans laquelle l'*harmonie* des substances créées est dite *préétablie* en Dieu de toute éternité. Elle ne va pas d'ailleurs pas, chez Plotin, sans s'articuler à une conception necessitariste de la procession des choses, dont la version classique constituera l'essentiel du spinozisme.

La dernière phrase du chapitre comporte une expression qui prélude de loin à la notion centrale de ce rationalisme, celle du dieu *causa sui*, ou de l'être qui est à lui-même sa propre raison d'être : « cet être est tel qu'il possède en lui-même jusqu'à sa cause (*kaï tèn aitian*) ». N.B. Hadot interprète ce dernier terme au sens de la cause finale plutôt que de la cause efficiente, ce qui n'est pas illégitime, mais ne doit pas faire oublier ce qui vient d'être dit sur l'indistinction de ladite cause et de ce dont elle est dite être : lorsqu'il inventera la notion du dieu *causa sui*, Descartes verra bien la difficulté logique qu'elle entraîne, et il en viendra à l'interpréter au sens d'une causalité ni efficiente, ni finale, mais *formelle* – non sans une équivoque de plus, puisque le dieu ne comporte aucune matière à informer.

N.B. Dans tout ce chapitre, il est question du dieu, et l'inspiration est de toute évidence platonicienne. Et bien que Plotin finisse par en dire qu'il « n'a besoin de rien », il n'y a sans doute pas lieu de l'identifier à l'un-bien, auquel par ailleurs il réserve le prédicat d'autarcie. Il est question ici de formes de *pensée* : la réflexion se meut dans l'ordre de l'intelligible et de l'intellection, dont Plotin exceptera instamment par la suite le principe absolu.

2.

Le début paraît confirmer la remarque précédente, puisqu'il y est question d'une connaissance de la « nature de l'esprit », soit, comme il apparaîtra mieux ensuite, de l'intelligible qui préside à l'ordre des choses, et qui semble être déclaré ici plus connaissable que tout le reste, ce qui est as-

sez conforme au platonisme. Plotin émet néanmoins une réserve quant à la possibilité d'avoir ici déjà connaissance de ce qui fait sa « grandeur ».

C'est qu'en effet nous avons l'habitude d'appréhender comme distinctes une chose et sa cause, et nous ignorons alors ce par quoi l'esprit dépasse cet ordre de réalités, pour autant qu'en lui les deux ne sont pas séparables.

L'explication est donnée en référence à la théorie platonicienne des idées, et à la distinction du lieu sensible et du lieu intelligible, désigné par l'adverbe « là-haut (*ékeî*) ». Comme dans le *Phédon*, l'idée est ici présentée comme le véritable *pourquoi* des choses : « l'homme là-haut est aussi le pourquoi (*dia ti*) de l'homme », parce que l'idée d'homme est le patron à l'aune duquel l'homme sensible et ses organes sont formés, à l'instar d'une statue et de ses parties, produits d'un art humain. Or, dès lors que ce rôle est reconnu à l'idée, ou à l'*en-soi*, il faut admettre que ces derniers n'ont pas de raison d'être normative distincte d'eux.

Ainsi l'état de *séparation* – dont la spatialité et la temporalité sont des formes majeures – est propres à l'*ici-bas* (adverbe *éntaûtha*), tandis que le lieu intelligible est celui de la non-séparabilité.

Plotin note toutefois que cette identité du *quoi* et du *pourquoi* n'est pas absolument propre à l'intelligible : c'est ainsi que la définition de l'éclipse, citée par Aristote, comme *interposition d'une planète entre un astre et une autre planète* ramène à sa cause l'énonciation de son essence. C'est même seulement ainsi qu'on « réussit » à définir correctement l'éclipse. L'idée qu'une chose puisse comporter en elle-même sa raison d'être n'a donc rien d'in vraisemblable, puisque même le sensible la vérifie.

Aussi Plotin précise-t-il sa thèse comme portant non pas sur le rapport de causalité qui existe entre les archétypes idéaux et les sensibles qui en dépendent – conception platonicienne qu'il admet assurément –, mais sur la nécessité de considérer un tel rapport comme inhérent à l'intelligible lui-même, et non pas tant entre les intelligibles qu'en chacun d'eux à l'égard de soi. Le rapport de causalité exprimé par le *pourquoi* est en effet un caractère intelligible majeur, et il faut donc bien le reconnaître au sein même de l'intelligible, mais à ce qui est principe d'intelligibilité pour autre chose on ne saurait chercher un autre principe d'intelligibilité, distinct de l'intelligible lui-même.

N.B. Plotin énonce au passage une proposition un peu énigmatique, qui a donné lieu à une correction conjecturale : « ce qui est inerte (*argon*) et sans [terme suppléé] vie n'a absolument pas de pourquoi ». On peut difficilement penser que cela vise les êtres inanimés – tel le feu –, qui ont aussi leur modèle idéal, et auquel Plotin prêtera d'ailleurs une vie. Reste la matière, si on l'entend comme un pur *informe*, c'est-à-dire comme privée de ce qui seul lui permettrait de constituer *quelque chose*, et de comporter une certaine intelligibilité.

Une autre hypothèse se présente alors : que la raison d'être des intelligibles ne soit pas eux-mêmes, mais l'*esprit*.

À quoi Plotin répond en mobilisant une théorie de l'intellect qui, dans le présent traité, ne sera explicitée qu'à partir du chapitre 15, et qui revient à identifier le *topos noëtos* platonicien à l'intellect lui-même, interprétation qui sera reprise peu après par saint Augustin.

Cette conception est ramenée ici, de façon anticipée, à plusieurs indications essentielles :

1/ La forme intelligible doit être dite identique à l'esprit, puisque l'intellection, comme le soulignait Aristote, n'est rien d'autre que l'identité de l'intellect en acte et de l'intelligible en acte : donner l'esprit pour raison d'être aux formes, c'est donc en faire la raison d'elles-mêmes.

2/ « L'esprit détient ce pour quoi est ainsi (*to dia ti outôs*) chacune des choses qui sont en lui », c'est-à-dire chacun des intelligibles : l'intellection de chacun d'entre eux consiste en effet à le distinguer des autres, et par là même à les penser ensemble, comme Plotin le redira fortement au chapitre 16. L'acte de distinguer les intelligibles y apparaîtra encore plus clairement comme celui par

lequel l'esprit les *produit* au sein de lui-même. Ainsi, pour un intelligible, être ce qu'il est et être pensé distinctement, c'est-à-dire tout autant relié aux autres, c'est tout un.

3/ Ce processus de pensée de l'intelligible, qui est en même temps sa production en tant que tel, n'a rien de *fortuit* : un ordre sensé ne peut être produit « au hasard (*eikêi*) ». L'indétermination de ce dernier interdit de le mettre au principe d'un ordre intelligible.

4/ De cette intelligibilité résulte le caractère de *beauté* qui caractérise l'intelligible, et, par rebond, ce qui en participe, et dans quoi la beauté est comme la manifestation sensible de la raison d'être. Comme le redira Kant, la beauté est ce qui fait reconnaître dans une œuvre ou une chose la « forme d'une finalité », et interdit du même coup de l'attribuer au hasard.

Cette thématique se développe à travers une analogie entre l'univers et l'organisme, pour autant que chacun présente cette *causalité réciproque* entre les parties et le tout qui sera encore pour Kant l'indice objectif de la finalité naturelle.

N.B. Les Grecs n'hésitaient pas à considérer l'univers comme un grand organisme – un *grand animal* ou un *grand vivant* –, et le *Timée* expose la théorie platonicienne de l'*âme du monde*. Cette cosmologie est sans doute surannée pour nous, mais nous n'avons nullement abandonné l'idée de l'interrelation de toutes les parties de l'univers, assurée par des lois internes qui lui confèrent sa cohérence et sa cohésion. De plus, si les Grecs ont connu avant nous le caractère *épigénétique* de la formation des organismes – par différenciation interne à partir d'une unité originaire –, nous en sommes venus à l'idée, étrangère à leur culture, d'un processus analogue de l'univers à partir de son point d'unité explosive initial : il n'y a rien d'inorganisé dans l'univers, alors même que tout n'y est pas organique.

Plotin peut alors formuler un bref argument *a fortiori* : si l'univers comporte un sens interne du fait de l'interrelation intelligible entre ses parties et le tout qu'elles constituent, il faut admettre qu'il en va nécessairement de même là où ne se trouve pas seulement un intelligible immanent à un monde sensible, mais l'intelligible lui-même. Celui-ci ne serait pas lui-même s'il manquait de ce qui donne sens même à ce qui n'est pas purement intelligible.

L'argument se complète par un autre, déjà utilisé par Aristote, selon lequel on ne peut aller à l'infini dans l'assignation des causes, ou des raisons d'être : en termes kantien, le conditionné renvoie toujours à l'inconditionné, et c'est bien le statut d'inconditionné que Plotin attribue ici à la forme intelligible. Le rapport de raison d'être, ou de causalité, qui rend intelligible tout ce qui a une raison d'être distincte de soi, requiert comme son fondement le fait que les raisons ultimes sont celles qui n'ont pas besoin d'une telle raison.

Plotin peut dès lors appliquer à l'intelligible ce qu'Aristote disait de la nature, à savoir qu'elle ne fait rien « en vain (*matèn*) », au sens où la causalité naturelle s'oppose par son caractère *sensé* à une production fortuite. À la forme extrême de contingence qu'est le hasard s'oppose la nécessité de ce qui ne peut être qu'en étant tel qu'il doit être, ce qui est la définition même de l'idée – et ce par quoi elle participe de son principe : le bien. C'est en étant parfaitement adéquat à soi que l'intelligible est sa propre raison d'être, contrairement à ce qui a sa raison hors de soi – le sensible, mais aussi l'âme –, et n'est par suite jamais, ou du moins pas d'emblée, pleinement conforme à son essence.

Plotin peut donc affirmer la perfection intrinsèque de l'intelligible, et lui attribuer à nouveau la propriété de ne manquer de rien, soit une forme d'autarcie pas encore distinguée de celle de l'un, ainsi que la nécessité : il n'y a rien qui puisse faire que l'intelligible, dans sa perfection, ne soit pas, car « c'est pour autant qu'il est qu'il est possible de dire pourquoi il est » – son être est sa raison d'être : « c'est dans sa subsistance (*hupostasei*) que se trouve son pourquoi ».

N.B. Hadot traduit *hupostasis* par « production », mais le mot, comme le verbe *uphistamai* renvoie à l'idée de ce qui sert de fondement. Peut-être a-t-il en vue la proposition du chapitre 16 qui présentera l'intellect comme « producteur (*poièsas*) » de l'intelligible, et veut-il suggérer une synthèse entre l'affirmation que l'intelligible est à lui-même sa raison d'être, et l'hypothèse que celle-ci ne soit autre que l'esprit en tant que source de l'intelligible.

Les dernières lignes du chapitre font valoir qu'une « pensée », c'est-à-dire une *idée*, ne peut, en tant que résultat de l'activité de l'esprit, qu'être totale et jamais partielle. Par exemple, l'homme en soi n'est qu'en étant totalement lui-même et rien d'autre, selon la conception platonicienne : l'homme en soi ne peut être incomplètement homme, comme c'est le cas d'un homme sensible, qui appartient au devenir pour autant que d'abord il « naît », comme l'indique la proposition que Hadot a rattachée, à titre de transition introductive, au chapitre suivant.

3.

La question initiale est relancée à propos de ce dont il vient d'être question : le fait que l'être sensible soit formé sur le modèle de son idée intelligible équivaut-il à dire qu'il est le fruit d'un raisonnement provident, qui aurait toute l'allure de ce qu'Aristote appelait une « délibération », ici qualifiée de « préalable » (verbe *probouleusasthai*) ?

La contre-objection soulève une difficulté qui n'est pas sans rappeler certaines des apories du livre III de la **Métaphysique** d'Aristote. Ce dernier opposait au platonisme que la participation des idées par le sensible ne pouvait s'étendre à l'éternité des premières, puisque précisément les sensibles ne sont pas éternels, mais changeants : la participation de l'homme sensible à l'homme intelligible implique dès lors qu'on enlève quelque chose au second – l'éternité – et qu'on ajoute quelque chose au premier – le changement – pour penser celui-ci. Plotin pour sa part envisage une justification de la providence divine par le fait que l'être sensible est le fruit d'une genèse, et lui oppose sa ressemblance avec l'intelligible, qui exclut tout devenir.

Selon un mode d'exégèse que l'on retrouvera plus d'une fois dans le traité, Plotin explique le discours platonicien par l'impossibilité où nous sommes d'exprimer quelque chose de sensé à propos de l'intelligible, si ce n'est à partir de ce que nous connaissons du sensible, soit de parler de l'être sinon d'après le devenir.

Dès lors l'attribution d'un raisonnement au dieu peut apparaître comme une simple manière de parler, dont il est assurément nécessaire, mais possible, de corriger la signification, en indiquant ce qui est inadéquat dans le mode d'énonciation.

La référence est à nouveau au **Timée**, qui introduit l'exposé cosmogonique en le déclarant « à peine croyable (*mogis piston*) », parce qu'il entreprend précisément de rendre compte du devenir des choses, alors que seul l'être – que Platon oppose encore au devenir, même s'il s'est démarqué par son « parricide » de Parménide – peut être objet de science.

N.B. Plotin cite un passage du texte platonicien (27d 6-7), dont son exégèse obscurcit plutôt la signification, et sa traduction par Hadot – « *naissent éternellement* » – encore plus. Il s'agit chez Platon de l'univers des choses qui « ne sont pas » pour autant que « toujours (*aéi*) elles deviennent ». Il semble que Plotin joue sur le terme *aéi* pour en inférer que les choses en question ne pourraient être objet de raisonnement, « car il n'est pas possible de raisonner (*logizesthai*) – ou de calculer – dans ce qui est toujours », soit dans l'ordre de l'éternel. Proposition surprenante, puisque Platon jugeait au contraire que c'est le changeant qui ne peut guère faire l'objet d'une connaissance certaine, parce que rationnelle. Mais il semble qu'à nouveau Plotin considère ici le raisonnement comme un défaut d'intellection, en l'occurrence comme la suppléance d'un *oubli* du passé de ce sur quoi on raisonne.

Il semble prendre en outre appui sur le fait que le raisonnement délibératif est un remède à l'imperfection de l'action à laquelle il ferait défaut. Appliqué aux choses, il en constituerait donc une amélioration, qui supposerait que leur état antérieur eût été moins bon. Or cela ne peut être dit de choses supposées belles, car la beauté est liée à l'inhérence de la raison d'être à la chose, et ce qui possède ainsi en soi sa raison d'être ne saurait devenir autre, ni par conséquent meilleur.

Plotin en trouve un exemple probant dans le fait qu'une chose ou une œuvre tient sa beauté de son *intégrité*, soit comme le fait qu'aucune partie ne lui manque. Cette qualité est elle-même présentée comme le fruit de l'information de la matière, qui différencie et accorde les parties de l'œuvre. La laideur résulte au contraire d'une *difformité*, c'est-à-dire du manque d'un élément que la chose devrait tenir de sa forme, comme dans le cas d'un homme borgne.

L'exemple permet d'affirmer à nouveau que le tout est la raison d'être des parties, ce en quoi, comme disait Aristote, il est « plus que leur somme ».

Le principe est confirmé par l'évidence biologique que les organes sont les moyens de la « sauvegarde (*sôtèrias*) » de l'organisme, et donc par là même « ce qui protège son essence (*phulaktikon tês ousias*) ». Si donc on considère la conservation comme la raison d'être des organes, il faut en inférer que cette raison d'être est inhérente à l'essence, puisque les organes sont des parties constitutives de l'organisme, et il faut reconnaître à l'essence l'antériorité logique d'un principe par rapport à la raison d'être. Mais en vérité, cela signifie que c'est l'essence elle-même qui est la raison d'être. Tout comme un *même* coup de poing peut être envisagé comme coup de poing *donné* ou comme coup de poing *reçu*, les deux notions ne diffèrent que par le point de vue auquel elles répondent : celui de l'identité subsistante pour l'essence, celui de la relation entre l'essence et ce qui est nécessaire à sa subsistance pour la raison d'être.

Plotin peut donc conclure que « l'*ousia*, la quiddité (désignée par l'expression aristotélicienne *to ti ên eînai*), et la raison d'être (*to dioti*) ne font qu'un ».

Le dernier §, prolix et complexe, fait converger hypothétiquement les éléments d'argumentation antérieurs, pour renouer la problématique sous une forme plus précise :

1/ La sensibilité fait partie de l'essence intelligible de l'homme.

2/ Cette inclusion découle de la perfection éternelle de l'esprit, qui comporte en lui-même toutes les raisons d'être qui confèrent aux choses leur nécessité, et fondent la bonté des choses en tant qu'elles sont conformes à leur essence.

3/ L'homme en soi, bien que faisant partie de l'esprit, n'est pas seulement esprit.

4/ La sensibilité n'est pas pour lui un accident surajouté, qui n'advierait à l'homme qu'à l'occasion de la naissance d'un homme sensible soumis au devenir.

La question est alors de savoir comment on pourrait ne pas attribuer à l'esprit dans sa transcendance – qui n'est autre que celle de l'intelligible par rapport au sensible – une « inclination » ou un abaissement (verbe *répeîn*) vers ce dernier : la sensibilité n'a en effet de sens qu'en rapport à l'acte de sentir les sensibles.

Plotin en infère qu'il serait absurde d'attribuer à l'esprit transcendant une puissance de sentir qui ne passerait à l'acte qu'à l'occasion d'une entrée dans le devenir. Si le vocabulaire aristotélicien ici utilisé est pris au sens que lui donnait Aristote, il faut voir dans l'actualisation de la puissance le passage à une perfection plus grande. Or cette idée se trouve contredite, dans l'hypothèse envisagée, par le fait que l'entrée dans le devenir – soit l'incarnation de l'âme – est pour cette dernière un passage à une condition ontologiquement inférieure, comme Platon l'avait fortement souligné.

Il s'agit donc de surmonter cette contradiction.

4.

Tel Platon qui, dans le *Phédon*, se lançait successivement dans plusieurs « navigations », Plotin s'impose de reprendre sa question « depuis le départ (*anôthén*) ».

Il s'agit de revenir sur ce qui la motive, à savoir la considération dédoublée d'une même réalité comme intelligible et comme sensible. Ici encore, Plotin fait état d'une difficulté du platonisme déjà soulignée par la critique aristotélicienne. Platon détournait la connaissance du sensible pour la tourner vers l'intelligible, mais finissait par avouer qu'elle ne peut éviter de partir du sensible, qui paraît toujours irrémédiablement plus connaissable que l'autre. Plotin se demande donc s'il ne convient pas d'en partir plutôt que de prétendre concevoir l'idée sans avoir égard à ce qui est dit en participer – ce qui est conforme aux exigences anti-platoniciennes de l'école aristotélicienne. Il évoque même la position des écoles matérialistes – épicurisme et stoïcisme – qui récusent la distinction du sensible et de l'intelligible, et réduisent le second au premier (Aristote pour sa part rejetait le séparatisme, mais reconnaissait à l'intelligible la réalité d'un universel immanent, et réfutait tout autant le matérialisme).

Plotin commence donc par détailler son interrogation à partir de l'exemple de l'homme sensible envisagé à travers trois hypothèses :

1/ La première a une saveur assez aristotélicienne puisqu'elle suggère deux manières possibles de répondre à la question de savoir ce qu'est cet homme, soit ce qui fait qu'il est ce qu'il est. La réponse peut consister à énoncer un *logos* de l'homme – soit sa notion exprimable en une définition : un *universel* « homme », non séparé – ; ou bien à considérer l'homme dans son *individualité*, et à mettre sa réalité au compte de son *âme*. Le questionnement pourrait être formulé en termes aristotéliciens : la *forme* de l'homme doit-elle être identifiée à sa notion universelle, ou au principe qui anime le composé qu'est chacun ?

2/ L'homme n'est-il rien d'autre que son âme, comme le professe Platon dans le *Grand Alcibiade* ?

3/ L'homme doit-il être défini comme union d'une âme et d'un corps, dans laquelle le second serait l'*instrument* de la première ?

L'évocation de ces trois possibilités conduit d'abord à une contestation de la seconde en référence à une définition déjà classique de l'homme comme « animal raisonnable (*logikon zôion*) ». La note érudite de Hadot souligne que cette expression ne se trouve pas chez Aristote, et recourt à un vocabulaire stoïcien (l'adjectif *logikos* a en effet chez Aristote le sens péjoratif d'une argutie insuffisamment appuyée sur l'expérience). Il n'en reste pas moins que la spécification de l'homme par le *logos* est bien présente et prégnante dans la pensée aristotélicienne : c'est notamment parce qu'il « a le *logos* » que l'homme est « un animal par nature politique ». Plotin note que cette spécification interdit de réduire l'homme à son âme, ce qui correspond tout à fait aux enseignements de l'*Éthique à Nicomaque* et du traité *De l'âme*.

Cette première contestation de la thèse platonicienne en suscite une seconde qui retrouve une difficulté exposée en *Métaphysique* III : si l'homme sensible doit être défini essentiellement comme un composé d'âme et de corps, il paraît impossible d'*éterniser* cette définition, car une idée éternelle d'homme ne pourrait comporter le devenir inhérent à la vie corporelle. Cette définition ne donnerait à penser qu'un homme « à venir (*ésoménoû*) », de telle sorte que l'homme ne pourrait être vraiment ce qu'il est qu'à la condition non pas de subsister éternellement identique à soi, comme l'idée platonicienne, mais au contraire d'*advenir* et de devenir.

L'interrogation rebondit, à nouveau en référence à la distinction aristotélicienne entre la forme universelle et la forme individuelle.

La première est l'identité intelligible de la chose exprimée par sa définition. La seconde est le principe animateur de la matière du composé. Or, comme Aristote le soulignait en *Métaphysique* VII, les deux éléments du composé doivent figurer dans la définition, la matière à titre générique – pour l'homme : l'*animalité* –, et la forme à titre spécifique – pour l'homme : la *rationalité*. Il en résulte que la définition fait connaître l'espèce d'un composé, mais non pas son principe formel en tant qu'il se distingue de la matière qu'il informe – son *âme*. Aristote pensait que c'est cette dernière qui fait qu'un composé appartient à telle espèce, mais, pour autant, il ne confondait pas les deux.

Nouveau rebondissement, qui tire parti à la fois de la logique des exigences platoniciennes et de l'équivoque de l'aristotélisme : définir le composé ne ferait pas connaître ce par quoi l'homme et ce qu'il est, puisque, pour l'une et l'autre doctrine, c'est son âme qui lui donne de l'être.

Il ne sert donc à rien de faire valoir, comme Aristote, une correspondance entre le caractère synthétique de la définition – en tant qu'elle unit le genre et la différence, en posant la seconde au sein du premier – et le caractère composé de ce qu'elle définit. Plotin oppose à cela l'exigence platonicienne d'« énoncer chaque chose d'après ce qu'elle est », et l'affirmation d'Aristote que c'est la forme, plutôt que la matière, qui lui donne de l'être.

Les dernières lignes du chapitre (p.97) amplifient cette critique en renforçant l'aporie issue des distinctions aristotéliciennes.

Une substitution de *zôê* à *zô,ron*, permet de remonter de l'animal à l'âme, moyennant la notion de *vie* : c'est l'âme qui est le principe de vie de l'animal – soit le principe *interne* qui fait que l'animal est ce qu'il est –, et non pas son énonciation générale. Mais si l'humanité de l'homme consiste dans la « vie rationnelle », de deux choses l'une : ou l'homme est le résultat de l'activité animatrice de l'âme, et il perd son statut d'essence substantielle ; ou bien, pour lui conserver ce statut, il faut l'identifier à ce qui n'est pas le résultat, mais le principe, de cette activité, et donc à nouveau l'identifier formellement à son âme.

À quoi Plotin oppose pour finir un autre thème platonicien, mythique, celui de la transmigration des âmes, qui ne se réincarnent pas forcément dans un corps humain : si l'homme est identifiable à son âme, ce en quoi elle se réincarne devrait pouvoir être considéré comme un homme, et non pas comme un animal d'une autre espèce. Plotin semble renouer ici avec certains aspects de la critique aristotélicienne de l'anthropologie dualiste de Platon : selon Aristote, cette anthropologie a aussi peu de sens que si l'on disait que « l'art du charpentier descend dans les flûtes ».

5.

Plotin se demande si l'argumentation précédente doit conduire à identifier l'homme à une essence formelle générale plutôt qu'à son âme, ou s'il n'est pas possible de faire place ensemble aux deux réponses à la question *qu'est-ce que l'homme ?* L'articulation des deux consisterait à voir dans l'essence générale le résultat de « l'activité (*énergéia*) » de l'âme.

L'usage du terme *énergéia* suggère une inspiration aristotélicienne. Aristote considérerait que l'âme, en tant que principe formel, est ce qui donne à un composé d'exister effectivement avec telle essence : aussi définissait-il l'âme comme « *énergéia* première » du corps vivant, soit comme ce qui lui donne d'exister en acte comme étant *tel* corps, individuellement et spécifiquement.

Mais en recourant au verbe *énergeïn*, Plotin présente l'âme comme un sujet agissant (littéralement : *ce qui agit*), ce qui semble avoir une connotation plus dualiste, pour autant que l'âme apparaît comme une cause en quelque sorte distincte de l'effet qu'elle produit, à savoir la vie du composé représenté par l'expression *animal raisonnable*.

L'argument se complète d'une allusion peu explicite à la notion stoïcienne des *raisons spermaticques* ou *séminales*, ici appelées « *logoï* qui sont dans semences », par quoi il faut entendre les principes physiques internes de l'organisation et de l'activité inconsciemment rationnelles des choses. Ces semences, que Hegel aurait qualifiées de « rationnelles *en soi* », appartiennent à l'ordre vital, et requièrent donc l'existence de l'âme, sans être elles-mêmes des âmes, mais plutôt des médiateurs physiques de l'activité animatrice de l'âme. Plotin semble ici vouloir surtout tirer parti de leur désignation comme *logoï* pour affirmer qu'il est logique de les rattacher essentiellement à la forme *rationnelle* de la vie, et d'admettre qu'elles contribuent à faire « que l'homme est homme » (98).

Cela permet de comprendre la relance du questionnement, qui demande en quelle sorte d'âme les raisons en question ont leur source, et se précise par un nouveau recours à des thèmes aristotéliens.

Plotin demande d'abord s'il doit s'agir ici plutôt de l'âme *végétative* ou de l'âme *sensitive*. Ce sont là les deux premières « parties de l'âme » qu'Aristote distingue au chapitre 13 du livre I de *l'Éthique à Nicomaque*. La première est présente chez tous les vivants, la seconde propre aux animaux, chacune conférant aux êtres leurs propriétés vitales spécifiques, leur forme propre de vie.

L'âme sensitive, ou animale, est « plus riche » parce que les animaux ont les mêmes propriétés biologiques élémentaires que les végétaux – ce que nous appelons le *métabolisme* –, mais ont en outre des propriétés sensorielles et locomotrices que les premiers n'ont pas. Plotin hiérarchise les âmes selon leur degré de *clarté*, terme qui connote l'idée de luminosité, et qu'on peut rattacher au fait que l'âme sensitive introduit dans le vivant une première forme de conscience : il n'est plus seulement assimilateur et réactif, mais agit en fonction de certaines représentations.

La suite de l'analyse mêle les thèmes aristotéliens et certains éléments de platonisme.

Comme Aristote, Plotin attribue à l'âme le pouvoir de conférer l'essence spécifique, pour autant qu'elle est « telle (*toïautè*) », c'est-à-dire *d'un certain type*. Cette action spécifiante est opérée sur une matière, qui doit elle-même être « telle », c'est-à-dire appropriée à l'âme. Aristote disait que la matière est en puissance de la forme, ou est la forme en puissance, pour autant qu'elle est ce qui peut recevoir une forme, qui en fait *quelque chose*. Platon avait déjà souligné que n'importe quelle matière ne peut pas recevoir n'importe quelle forme, et ce jugement est à la base du principe aristotélien de la détermination naturelle.

Platonicienne semble aussi l'idée assez dualiste que ce pouvoir de l'âme vient de la *disposition* qui est la sienne « même sans le corps (*kai aneu tou sômatos*) », ce qui paraît impliquer que l'âme ait en tant que telle une consistance et une subsistance propres indépendamment du corps. Mais il est vrai que Plotin traite ici de l'âme humaine, pour laquelle Aristote lui-même admettait la possibilité d'une subsistance séparée, du fait de sa nature intellectuelle – mais aucune préexistence ni transmigration.

Très platonicienne aussi l'attribution à l'âme d'une fonction quasi-démiurgique, qui consiste à modeler le corps à son image, et à produire par là même la ressemblance entre le sensible et l'idée, à la mesure de la capacité limitative du corps à recevoir une telle ressemblance – on sait que selon le platonisme, le sensible ne peut jamais présenter adéquatement l'idée dont il participe. Ainsi on peut rapporter à l'âme toutes les caractéristiques de l'homme sensible, qu'elles soient d'ordre morpholo-

gique, psychique ou moral, mais cela ne va pas sans un certain *obscurcissement*, « parce que cet homme n'est pas l'homme premier », à savoir l'homme idéal.

Platonicienne encore l'allusion au peintre, qui produit à partir de cette image de l'idée qu'est l'homme sensible une image « encore inférieure », parce qu'elle ne présente que l'apparence, comme le lit peint de la *République*.

Plus étonnante, mais logique, est l'attribution de « sensations plus claires (*aïsthèseis énar-gestéras*) » à l'homme intelligible : c'est nécessaire dès lors que l'homme sensible doit pouvoir être dit à l'image de l'intelligible, et que ses propriétés d'être sensible doivent avoir leur pendant idéal. Non moins inévitable néanmoins est l'obscurcissement lié à l'engagement de l'âme dans la matière.

C'est l'occasion pour Plotin de dénoncer, d'une manière à nouveau très platonicienne, l'illusion qui consiste à faire crédit aux sensations plutôt qu'aux lumières d'ordre intelligible. Les premières ont pour elles une force naturelle, qui les impose à l'âme malgré elle, tandis qu'il faut un effort de réflexion pour s'apercevoir que la vérité est plutôt du côté de l'intelligible que du sensible, et que les discernements opérés par la pensée sont beaucoup plus sûrs que ceux de la perception.

Par leur caractère non sensible, l'homme idéal et l'âme du même ordre se voient en outre reconnaître une parenté avec le divin, qui est l'expression ultime de leur supériorité ontologique.

Plotin en tire une interprétation des thèses du *Grand Alcibiade* : l'âme à laquelle l'homme s'y trouve identifié essentiellement est l'âme apparentée au dieu ; c'est pour elle que le corps est, comme le dit Platon, un *instrument*, mais il l'est par la médiation d'une « âme inférieure ».

Il y a tout lieu d'identifier ces deux âmes, respectivement, à l'âme rationnelle et à l'âme sensitive. Mais les dernières lignes du chapitre conduisent l'interprétation du platonisme à un schéma anthropologique qui est propre à Plotin.

L'âme sensitive n'a en effet lieu d'être qu'à partir de la naissance, c'est-à-dire de l'incorporation d'une âme préexistante, et c'est alors que viennent à l'homme les sensations plus obscures que les pensées – la « vie plus lumineuse » – qu'il tient de son âme rationnelle.

Il est d'abord question, pour caractériser la naissance, d'un *accompagnement* de l'âme sensitive par l'âme rationnelle. Cette métaphore assez dualiste est aussitôt remplacée par une autre qui ne l'est pas moins : celle d'une *annexion* par l'âme supérieure du corps directement *utilisé* par l'âme inférieure.

Cette deuxième métaphore en induit d'autres, non sans la médiation d'une thèse cette fois proprement plotinienne, qui affirme que l'âme supérieure ne quitte pas le monde intelligible dont elle fait partie : elle garde avec lui un *contact* permanent (verbe *sunaptésthai*) – ce terme servira ultérieurement à caractériser l'union mystique au principe.

Les nouvelles métaphores sont celles de la *suspension*, qui rattache l'âme inférieure à la supérieure, et le *mélange* des *logoï* de l'une et de l'autre, formulation dont on ne peut pas dire qu'elle brille par sa clarté, mais qui vise néanmoins à expliquer que l'homme sensible, d'abord voué à l'obscurité, ait pu ensuite bénéficier des lumières de la raison : c'est bien de cela qu'il était question dans l'allégorie platonicienne de la caverne (*République* VII), et on sait quelle fortune historique aura l'image jusque dans notre modernité.

6.

Question inévitable : comment attribuer la sensation à l'âme supérieure qui a été dite ne jamais quitter le monde intelligible incorporel ?

La réponse fait penser à une proposition que Platon formulait dans le *Parménide*, mais à l'encontre de sa propre théorie des idées : l'être en soi doit être objet de la science en soi, et notre science à nous ne peut connaître que ce qui est pour nous, à savoir le sensible. Ici il est question d'une sensation de l'ordre de l'intelligible, qui ne peut donc avoir pour objet que ce qui est du même ordre, soient les sensibles tels qu'ils sont dans l'intelligible, autrement dit leur idée : la sensation de l'âme supérieure ne serait donc que la connaissance des idées dont les choses sensibles sont les images perceptibles aux sens corporels.

À l'appui de cette conception, Plotin invoque le fait que la sensation corporelle comporte elle-même un ajustement *formel* à son objet, soit, par là même, à la forme intelligible qui donne à celui-ci d'être ce qu'il est. La sensation ne consiste pas simplement à subir une influence matérielle ; elle est un discernement de différences, et ainsi d'une « harmonie sensible », qui fait partie de l'ordre par lequel les choses perçues imitent leur modèle idéal, et qui relie donc l'âme sensitive de l'homme à l'harmonie correspondante dans le monde supérieur. La métaphore de l'*ajustement* (verbe *énarmozeïn*) connote évidemment l'idée de vérité, et présente la sensation comme une forme de vérité – de mise en *correspondance* avec les choses – qui est une voie d'accès à leur vérité intelligible.

N.B. On peut évidemment penser ici au rôle que Platon donne dans le *Banquet* à la beauté sensible, comme point de départ de la quête du beau intelligible et du beau absolu. Mais aussi à l'affirmation d'Aristote dans le traité *De l'âme*, selon laquelle, dans la sensation, l'objet sensible est présent à l'âme connaissante non pas par sa matière, mais par sa forme : voir une pierre, ce n'est pas être pétrifié, mais avoir sa conscience différenciée selon des différences propres à la pierre vue. La perception des êtres sensibles est ainsi l'appréhension d'un ordre interne accessible aux sens, et par lequel ces êtres sont intelligibles en puissance.

Plotin en arrive donc à présenter le rapport de l'homme sensitif à l'homme supérieur d'une manière qui n'est pas sans rappeler la doctrine platonicienne de la réminiscence. Le premier est dit avoir, par son âme qui appartient à l'intelligible, la connaissance des idées des choses sensibles. Le second est dit être, en tant que sensible, l'image du premier, et recevoir de celui-ci les *logoï* qui président à ses actes de sensation, donnant ainsi à l'âme supérieure de quoi reconnaître dans les corps sensibles leur participation aux idées dont ils sont les images.

Il apparaît alors que l'homme n'est pas seulement double, mais triple.

Il s'agit ici de niveaux d'humanité, et non pas d'hommes individuellement distincts. Lorsque Plotin précise, à propos de l'homme « de dernier rang (*eschatos*) » qu'il « les possède en quelque sorte tous, non pas en devenant ceux-là, mais en se trouvant auprès d'eux (*parakeïménoïs ékeïnoïs*) », il s'agit du statut de l'homme sensible en tant qu'il est animé par trois âmes, qui se trouvent réunies en lui.

La multiplicité dont il s'agit ici n'est donc pas celle des individus sensibles, mais la multiplicité interne de ce qui fait d'eux ce qu'ils sont, à savoir la possession de deux âmes d'ordre intelligible et d'une âme sensitive.

L'élément nouveau est en effet la mention d'un « homme qui est dans l'intellect », et qui est « l'homme avant tous les hommes ». On peut comprendre qu'il s'agit de l'idée même d'homme, en tant qu'elle fait partie du système total des intelligibles auquel l'intellect sera par la suite identifié. Elle est caractérisée ici par son pouvoir illuminateur à l'égard d'un deuxième homme, qu'il faut identifier à l'âme rationnelle, à laquelle est prêté un pouvoir illuminateur analogue à l'égard de l'âme sensitive.

La distinction de ces trois niveaux d'humanité a en fait une portée existentielle, puisqu'elle indique trois manières possibles de vivre, pour l'homme sensible en qui les trois âmes sont unies : il peut en effet vivre selon l'une ou l'autre, soit : spirituellement, rationnellement, ou sensuellement. Et Plotin de préciser que la manière de vivre adoptée ne change rien au fait que l'on possède les trois âmes : simplement, il est possible de vivre comme si on ne possédait pas telle ou telle d'entre elles, qu'on la laissait à l'état de potentialité, sans actualiser ce dont elle donne la puissance.

Plotin esquisse alors (101) la situation qui peut s'ensuivre de la triplicité interne de l'homme : la vie proprement spirituelle est toujours « séparée du corps » ; la vie rationnelle peut « suivre le corps », mais elle peut le faire « sans se séparer des choses d'en-haut (*mè chôristheïsa tôn anô*) », et alors elle est une vie spiritualisée, au sein même de la condition corporelle.

Revient alors l'éventualité d'une réincarnation bestiale de l'âme humaine, avec cette conséquence paradoxale et apparemment inadmissible, qu'il y aurait autre chose qu'un homme là où cette âme se trouve.

La réponse est cherchée d'abord dans une affirmation qui reprend un propos du traité *De l'âme* d'Aristote : pour rendre compte des actes de connaissance, celui-ci disait déjà que l'âme « est tout (*panta ên*) », en ce sens qu'elle est en puissance de recevoir toutes les formes intelligibles, sans faire obstacle à aucune par une forme qu'elle détiendrait en elle-même (une sorte d'*a priori* au sens kantien). Ici, il ne s'agit pas de la connaissance, mais plus généralement de la vie, dont la connaissance fait partie : Plotin a en vue l'*activité* (verbe *énergeïn*) de l'âme, qui, « selon, agit diversement (*alloté énergeï kat'allon*) » – eu égard sans doute à la suite, Hadot précise l'idée en parlant d'une diversification de l'activité selon le moment et la raison qui la commande.

Les dernières lignes du chapitre exposent une hiérarchisation ontologique d'une assez grande complexité, typique du style et de la pensée propres à Plotin.

Il paraît envisager en premier lieu l'âme de l'homme sensible avant sa *corruption*, terme qu'il faut entendre ici au sens moral d'un détournement de la vie spirituelle, et d'un enfoncement dans la vie charnelle : il est dit que l'âme encore *pure* « veut l'homme et est homme. C'est en effet ce qui est le mieux, et elle fait au mieux », au sens où elle n'a pas mieux à vouloir et à faire qu'accomplir l'humanité dans son intégralité, sans la dégrader.

Plotin remonte alors au niveau « antérieur » de l'âme, soit à l'âme antérieure à celle qui est dite « produire l'homme » [le texte est, il est vrai, corrompu] : il ne peut s'agir que de l'âme rationnelle, qui est, en tant qu'âme, « spécifiquement semblable (*homoeïdeïs*) » à l'autre. Cette âme est dite être la source possible d'un « démon », soit d'une puissance spirituelle supérieure à la puissance de l'âme sensitive incorporée.

N.B. On n'oubliera évidemment pas ici le rôle donné par Platon au *daïmôn* de Socrate, cette source d'inspiration intérieure qui le poussait à sans cesse accoucher les esprits par la mise en question des préjugés. La vocation philosophique de Socrate avait manifestement pour Platon quelque chose de surnaturel. Plotin renvoie à l'étymologie du terme donnée par Platon dans le *Cratyle*, laquelle revient à identifier les démons aux *intelligences*.

Conformément à sa logique hiérarchique, selon laquelle le supérieur rend possible et opère tout ce qui se réalise dans l'inférieur, la possible production du *daïmôn* par l'âme rationnelle renvoie à une production analogue, mais d'un rang supérieur, soit à l'idée d'un « démon encore plus démonique », qu'il y a tout lieu d'appeler un « dieu », pour attester son caractère divin : il doit être en effet à l'image du dieu qui le produit, comme l'homme est à l'image de l'homme en soi. Autrement dit :

le dieu proprement dit est à considérer comme le démon en soi, qui produit à son image un démon, qui est lui-même à l'origine de la production par l'âme de son propre démon intérieur.

Plotin s'engage ici dans des *distinguos* subtils, qui mobilisent une métaphore de la *suspension* (verbe *anartèsthai*) : elle désigne la relation paradigmatique de l'idée à l'image. C'est pourquoi le démon supérieur est dit suspendu au dieu comme l'homme sensible est suspendu à l'homme en soi – non pas par un rapport d'efficiencie, mais par une relation formelle.

Plotin toutefois ne simplifie pas les choses en justifiant sa présentation par l'idée que démon et homme ont entre eux la même différence qu'il y a entre âme démonique et âme humaine : car il a dit antérieurement que lesdites âmes se trouvaient être à la fois de même espèce et réunies dans l'homme sensible, et que d'autre part il y a un démon produit par l'homme de second rang, dont on voit mal dès lors comment on pourrait le séparer de l'homme.

Les dernières lignes évoquent en revanche la possibilité pour l'homme d'opter pour une « nature bestiale », soit la renonciation à vivre selon son humanité : cette option lui est possible parce que, possédant en lui toutes les raisons, du fait de sa provenance à partir de l'intellect qui renferme la totalité des intelligibles, il a de quoi ordonner son existence en fonction de l'idée d'une vie de rang inférieur par rapport au sien. Une telle vie ne serait pas une déchéance pour un être qui ne posséderait pas d'autres *logoi* que celui qui le détermine à son essence de bête, mais elle en est une, nécessairement, pour l'homme.

7.

Plotin s'acharne à résoudre le problème posé par l'idée de la transmigration de l'âme, dans l'hypothèse où elle donnerait lieu à sa réincarnation dans un corps de bête. Si l'option pour cette dernière résulte d'une corruption morale – comme celle qui préside au choix des mauvaises vies dans le mythe d'Er, à la fin de la **République** –, si donc seule une âme corrompue pourrait « façonner (verbe *platteîn*) » une nature bestiale comme l'âme pure produit une vie d'homme, il semble qu'on doive en inférer que l'option en question est pour l'homme « contre nature (*para phusin*) », parce que le *logos* du cheval ou du bœuf est incompatible avec celui de l'homme – ce qui explique sans doute le rejet aristotélicien de la métempsychose.

Plotin s'efforce pourtant d'en trouver une justification possible, laquelle ne peut consister qu'à déclarer que le choix de l'inférieur n'est pas pour autant contre nature – sans doute au sens où cela est rendu possible par la nature humaine, parce que si c'était impossible, cela ne serait pas. Il faut alors admettre une sorte d'inhérence des raisons formelles inférieures dans la raison supérieure qu'est l'âme humaine, réunissant les trois âmes précédemment distinguées. L'option pour l'inférieur serait alors à mettre au compte d'une *impuissance à faire mieux*, étant entendu que c'est sa vocation naturelle de « faire (*poieîn*) », soit de *produire* quelque chose, en tant que principe de vie.

L'analogie de l'art vient au secours de l'argument, la puissance de l'artiste étant limitée par la matière dont il dispose, laquelle peut l'empêcher de réaliser parfaitement ce qui lui a été « commandé ».

La fin de la justification fait référence à la doctrine platonicienne de *l'âme du monde*, soit de ce que Plotin appelle *l'âme universelle*.

Celle-ci contient en effet en elle-même toutes les âmes, comme l'intellect sera dit inclure tous les intelligibles. Les âmes bestiales s'y trouvent donc incluses tout comme l'âme humaine, et ces raisons formelles sont dans l'âme universelle comme les *esquisses préalables* (verbe *proüpographeîn*) de ce que les âmes individuelles auront à réaliser, en transmettant la lumière de ces formes à la matière.

À nouveau l'art sert d'analogie avec, cette fois, l'exemple de la *danse*, soit de l'exécution par le danseur des mouvements ordonnés par le chorégraphe.

N.B. Cette référence à la notion de l'âme universelle apporte un élément de justification plutôt mythique à la thèse réincarnationniste, et ne rend compte à nouveau que de la possibilité d'une déviance de l'âme par rapport à la raison formelle qu'elle est : pour que celle-ci ne soit pas contre nature, il faut qu'elle relève d'une impuissance résultant en dernière instance de la matière, et non pas d'un choix qui attesterait le refus par l'âme de vivre conformément à son essence. On retrouve l'embarras de Platon à propos de la question du mal, qu'il renvoyait tantôt à une impuissance du dieu ou de l'homme face à la résistance de la matière, tantôt, comme dans le mythe d'Er, à un choix mauvais résultant d'une perversion morale.

Plotin avoue pour finir s'être quelque peu détourné de son sujet (ah, ces philosophes...).

Il y revient donc, en synthétisant son propos sur la question de la préexistence des sensations dans l'intelligible :

1/ Invitation très platonicienne à une conversion du regard qui consiste aussi à inverser les rapports qu'on admet spontanément au sein de l'être : les choses d'en bas regardent vers celles d'en-haut plutôt que l'inverse, et on ne comprend pas les premières en se contentant de les regarder, soit à partir d'elles-mêmes, mais en tournant son regard vers les idées dont elles sont les images.

2/ Les modèles idéaux des sensibles ne peuvent l'être qu'à la condition d'être eux-mêmes sensibles, tout en étant *incorporels*. Il doit s'agir d'une sensation indépendante de toute influence physique, matérielle, soit d'une relation purement idéale telle que celle qui existe, logiquement, entre l'idée du sensible et l'idée de la sensation – entre le sensible en soi et la sensation en soi.

3/ Le caractère incorporel de la sensation idéale ne la rend pas plus obscure – comme on le croit d'abord à cause de l'effort qu'elle demande –, mais plus claire : une fois obtenue l'intellection, c'est la perception physique qui paraît plus obscure, plus aléatoire, moins certaine.

N.B. On pense ici à ce que dit Platon après avoir exposé son allégorie de la caverne : l'entrée dans la lumière de l'intelligible cause d'abord un insupportable éblouissement, avant que l'accoutumance ne fasse son effet, et que les images de la caverne, prises d'abord pour la réalité même, n'apparaissent comme des ombres confuses et inconsistantes. On retrouvera aussi quelque chose de la doctrine plotinienne dans la conception leibnizienne selon laquelle la sensation n'est que l'appréhension *confuse* de ce que l'entendement seul connaît *distinctement*.

8.

La précédente inversion en suscite une autre, de sens contraire, qui nourrit une nouvelle interrogation : comment les choses d'ici-bas peuvent-elles se trouver présentes en-haut, et, si le dieu est le producteur originel de ce qui est ici-bas, comment peut-il l'être sans prendre modèle sur ce qui est ici-bas et non pas en-haut ? Autrement dit : peut-il se contenter de connaître l'intelligible pour produire le sensible, et peut-il le faire sans convertir son regard vers le dernier ?

Plotin envisage alors l'hypothèse que le dieu soit l'*inventeur* (verbe *euriskeîn*) de la notion en fonction de laquelle il produit le sensible. Peut-être y a-t-il ici une réminiscence du passage de *République X* où Platon, prenant l'exemple fameux des trois lits, désigne le dieu comme un *phyturge*, mais en entendant par là le fait qu'il soit à la source non seulement des formes naturelles, mais aussi de celles des objets artificiels tels qu'un lit.

À quoi Plotin oppose ce qu'on pourrait considérer comme une stricte orthodoxie platonicienne quant à la nécessaire préexistence des formes intelligibles par rapport à la production des

êtres sensibles qui leur ressemblent : le dieu n'a pu produire selon une intention déterminée, tel le démiurge du *Timée*, s'il n'y avait pas une idée préexistante pour lui servir de modèle. Ainsi la production ne peut avoir lieu qu'à l'égard de ce qui n'est pas l'idée, mais qui en dérive par l'action divine : « le cheval inengendré est antérieur à celui qui doit venir ensuite ».

L'intellect divin ne tire pas les intelligibles de la considération des choses sensibles – ils sont pour lui comme les concepts *a priori* pour l'entendement kantien, à ceci près que ce sont des réalités principielles existant en soi, et non pas des préjugés conditionnant la connaissance humaine. Il ne les invente pas non plus à seule fin de produire le sensible, soit comme les moyens de cette production, voulus en fonction d'elle. Il faut au contraire penser que les formes intelligibles existent nécessairement et s'imposent comme telles à la connaissance divine ; et que d'autre part les choses sensibles procèdent d'elles tout aussi « nécessairement (*ex anankès*) ».

N.B. On touche ici à l'aspect nécessitariste de la doctrine plotinienne de la procession des choses. Sa formulation est toutefois ambiguë puisque Plotin en donne deux explications quelque peu divergentes : 1/ « Il n'était pas possible de s'en tenir aux choses d'en-haut », et 2/ « Qui pourrait arrêter cette puissance qui peut tout autant demeurer qu'aller de l'avant ? ». La première formule a une allure franchement nécessitariste. Mais la seconde indique des *possibilités contraires*, et donc une situation d'alternative ouvrant la possibilité d'un *choix*.

Du moins peut-on comprendre que Plotin écarte ici ce qui serait une réduction anthropomorphique de la démiurgie divine, qui voudrait que le dieu ait, comme l'artisan humain, à inventer les idées directrices de sa production moyennant des représentations tirées de l'expérience. La procession des choses à partir de leur principe divin ne peut être que nécessaire et non pas contingente.

Relance du questionnement : comment admettre une préexistence « en-haut (*hékēi*) », c'est-à-dire « en dieu (*én théô*) » des êtres qui, au contraire des âmes rationnelles, paraissent n'avoir aucune parenté avec le dieu ?

Ici encore, on peut soupçonner une réminiscence du *Parménide*, où Platon fait demander au personnage éponyme si l'on peut admettre qu'il y ait des idées de choses aussi viles que de la boue ou des rognures d'ongle : comment peut-il y avoir une idée, comme telle « vénérable (*semnon*) », de ce qui ne l'est en rien ?

Comme d'habitude, la réponse prend la question à rebours en signalant que la vraisemblance qui semblait l'autoriser est fallacieuse.

Plotin introduit dans la discussion un élément de doctrine que le traité n'a pas encore mobilisé, mais qui sera copieusement approfondi par la suite : d'une part la position de l'un comme principe absolu, et d'autre part celle de l'un-multiple, « qui vient ensuite », et qui sera ultérieurement identifié à l'intellect, lequel ne pourrait être distingué de l'un s'il n'était pas en même temps plusieurs, comme Platon l'enseigne dans le *Parménide*, sans faire encore la distinction entre l'un-un et l'un-multiple.

Pour autant, s'impose aussitôt la hiérarchisation de ce qui est principe du reste à titre premier et de ce qui l'est à titre second : ce dernier ne peut se distinguer de l'autre qu'en n'étant plus purement et simplement un, donc en étant moins un que l'un, et à ce titre déficient par rapport à lui.

Plotin propose alors une réinterprétation de ce qui semble avoir fait l'objet de l'enseignement oral de Platon, lequel faisait tout procéder à partir de l'un et de la dyade indéfinie des contraires, représentés par « le grand et le petit ». La dyade est en effet le multiple qui vient immédiatement après l'un, et en tant qu'elle est un principe de division qui peut s'étendre à tous les couples de réalités opposées, elle peut être considérée comme un « esprit total », soit comme l'intellect contenant en lui-même la totalité des intelligibles : la dyade est en effet un principe de *di-*

chotomie, et celle-ci peut être opérée sur chaque terme contraire résultant de la dichotomie précédente, à l'instar de ce que fait Platon dans le *Sophiste* pour définir le pêcheur à la ligne. Plotin se borne ici à mentionner les contraires que sont le mouvement et le repos, mis par Platon au nombre des genres premiers, et qui attestent par là même le caractère principal de la dyade, qui contient comme en puissance tous les opposés, lesquels constituent les déterminations ontologiques qui distinguent les êtres.

Ainsi interprétée, la dyade peut donc être identifiée à l'esprit, ce qui est dire aussi à la vie, comme il apparaîtra plus explicitement par la suite. Plotin précise seulement qu'il ne s'agit pas d'un « esprit unique (*noûs heîs*) », soit d'un intelligible parmi les autres, mais de leur totalité – pour ainsi dire : l'idée même de l'intelligible, en tant qu'il n'est pas une simple représentation, mais bien plutôt une réalité subsistante.

La réinterprétation de la dyade accomplit même un pas de plus, sans trop de justification, pour autant qu'elle est non seulement identifiée à l'esprit total, ou vie totale – au sens spirituel de la vie –, mais aussi présentée comme l'âme totale, c'est-à-dire universelle, enveloppant la totalité des âmes, et par suite comme « animal total (*zôon pantélés*) », en référence au *Timée*, qui présente l'univers en ces termes.

Il faut dès lors admettre la préexistence de toutes les formes animales, et non seulement de la forme rationnelle propre à l'homme, dans l'âme universelle, et donc aussi dans l'esprit, faute de quoi seul l'homme aurait pu venir à l'existence. Le démiurge divin avait donc à sa disposition tout ce qu'il lui fallait pour produire l'ensemble des vivants.

9.

Nouvelle redondance : la conclusion précédente, chèrement acquise, est à nouveau mise en question en raison du caractère vil de certaines des formes animales qu'il faut inclure dans l'âme totale. Le vil est identifié ici à ce qui est « sans esprit ou sans raison (*anoèton è alogon*) », soit à la bête par opposition à l'homme.

Plotin ne répond pas sans donner des précisions préalables :

1/ Il faut appliquer aux bêtes la même distinction qu'entre l'homme sensible et l'homme en soi, et donc ne pas attribuer à l'idée de chaque bête en soi des caractères qui ne seraient propres qu'à une bête sensible : celle-ci pourrait être vile au regard de l'homme, sans que son idée le soit – l'idée du crapaud ne serait pas aussi répugnante que le crapaud.

2/ D'un point de vue logique, la rationalité suppose l'intelligence, et il faut considérer que la première est propre à l'homme d'ici-bas, tandis que l'homme en soi, purement intelligible, est aussi purement intelligent, et non pas raisonnant. N.B. On peut se demander s'il ne faudrait pas en dire autant dès lors des autres formes animales, considérées dans leur état purement intelligible : de fait, ultérieurement (p.111, et à nouveau au chapitre 17), Plotin présentera les intelligibles, pour autant qu'ils subsistent, comme des intellects, et cette conception s'étend logiquement à toutes les formes.

La deuxième précision suscite une nouvelle question, qui demande pourquoi la raison fait ici-bas la différence de l'homme, alors que l'homme en soi a été dit « antérieur au raisonner (*pro tou logizesthai*) ».

La réponse, assez tautologique dans son fond, consiste à affirmer une correspondance entre la différence entre les formes humaines et bestiales dans l'ordre intelligible, et la différence entre hommes et bêtes dans l'ordre sensible. Cette réponse a toutefois l'intérêt de suggérer que les bêtes ne sont pas absolument dépourvues de toute rationalité : « il y a chez les autres animaux de nombreuses productions *sensées* » – on peut rendre ainsi le génitif *dianoias*, du terme qui sert depuis Platon à désigner la pensée discursive : il ne saurait désigner ici une activité réfléchie, mais bien ce

type d'activités qu'Aristote reconnaissait pleines de finalité, chez les oiseaux ou les araignées par exemple, et que Hegel appellera *rationnelles en soi*. La différence entre les hommes et les bêtes serait donc celle d'une rationalité consciente et d'une rationalité inconsciente. Mais il n'est pas aisé, au demeurant, de voir en quoi cela répond exactement à la question que Plotin s'est objectée.

Peut-être est-ce pour cela qu'il la complète par une autre, qui demande pourquoi hommes et bêtes ne sont pas au même degré de rationalité.

La réponse objecte d'abord à l'objection que les hommes ne sont pas eux-mêmes tous également raisonnables, puis que cette différence des degrés de rationalité, qui constituent tous autant de « vies » différentes – qu'on l'entende au sens des manières humaines de vivre, ou au sens de la vie des diverses espèces animales –, doit être considérée à nouveau comme une *nécessité* ontologique, soulignée par deux fois : « Il faut (*dei*) concevoir que les multiples vies qui sont comme des mouvements, ainsi que les multiples pensées, ne devaient pas (*ouk echrên*) être identiques ».

Et à nouveau la différence des degrés est présentée en termes de *luminosité* et de *clarté*, celles-ci étant elles-mêmes rapportées à la plus ou moins grande proximité par rapport aux « choses premières ».

On est alors reconduit à la distinction précédente entre les degrés de vie qui s'offrent à l'âme humaine pour autant qu'ils correspondent à des différences nécessaires au sein de l'être : divine parce que spirituelle ; rationnelle ; ou sensuelle, c'est-à-dire bestiale.

Plotin rappelle alors la thèse de la *substantialisation des intelligibles*, qui s'ensuit logiquement du séparatisme platonicien, peut-être parce qu'elle paraît effacer dans l'intelligible les différences qu'il vient précisément de justifier en référence à cet ordre : dans son idée, le sans-raison est nécessairement une raison, un *logos*, si l'on entend par là une forme non-sensible.

La réponse consiste à justifier la substantialisation en référence à la doctrine aristotélicienne de l'intellection, qui présente celle-ci comme l'*acte commun* de l'intellect et de l'intelligible, soit une « identification de l'intellect et de la chose (*taùton hê noësis tô, pragmati*) ». Cette définition supposait seulement pour Aristote que les choses soient en elles-mêmes intelligibles, même si ce n'est, dans le cas des sensibles, qu'en puissance. Plotin en tire une autre conséquence, qui n'est pas sans évoquer, à nouveau, certain passage du *Parménide*, à savoir que ce qui est pensable doit être lui-même une pensée : « il serait absurde que la pensée elle-même soit pensée d'un sans-esprit (*anoëtou*) ». En effet, la nécessaire identification de l'esprit à son objet, qui constitue l'acte de pensée, obligerait l'esprit à s'identifier à son contraire – le *noûs* à l'*anoëtôn*.

La seule solution est alors pour Plotin d'admettre que le pensable soit lui-même un « esprit particularisé (*noûs toïosdé*) », pour autant qu'il est une « vie particularisée (*zôê gar toïadé*) », en tant qu'acte de penser un objet particulier.

Il tire de là une réponse à son interrogation sur une possible bestialité de l'homme, soit à la question de savoir si l'homme peut rester l'homme qu'il est en menant la vie d'un être inférieur, y compris sous la forme d'une réincarnation avilissante.

Le principe général est que la particularisation ne change rien à l'essence générale qu'elle particularise, en l'occurrence de l'esprit synonyme de vie : il n'y a pas de changement de l'essence, mais seulement une modification de son statut – elle est *allôs*, soit « selon un mode différent ». Ainsi tout esprit particularisé est avant tout esprit. Or ce dernier contient tous les intelligibles, et l'esprit particularisé en tel animal doit donc encore contenir tout ce qu'il contient en tant qu'esprit, y compris la forme intelligible de l'homme, que l'on peut aussi appeler l'esprit de l'homme, puisqu'elle subsiste en tant que telle.

Plotin recourt à nouveau au vocabulaire aristotélicien : toute idée particulière est en acte un esprit partiel, une partie de l'intelligible, mais celui-ci est tel que chaque partie y contienne en puissance toutes les autres, comme l'âme est selon Aristote en puissance de toutes les formes.

Plotin n'en inverse pas moins, sur le point traité, le principe aristotélicien majeur qui affirme l'antériorité de l'acte sur la puissance : pour autant que l'acte désigne ici l'être particulier – par exemple : le cheval existant en acte, non pas au sens du cheval sensible, mais au sens de l'*être-cheval* –, il vient « en dernier (*eschaton*) », parce qu'il provient d'un esprit qui est tout, et qu'il contient donc toujours en puissance toutes les autres formes.

On comprend alors que c'est toujours l'esprit qui se particularise de forme en forme, et donc que l'homme en tant qu'esprit partiel puisse poursuivre la particularisation de l'esprit dans des formes de vie inférieures. Il ne perdra pas pour autant sa nature originellement spirituelle, ni la puissance universelle originaire qu'elle lui confère : c'est elle qui fait qu'il demeure homme tout en menant une vie de bête.

Plotin s'explique par là, pour finir, la finalité que donne à voir la compensation des déficiences dans l'organisation des êtres naturels et leur outillage corporel.

Car, en se particularisant, l'esprit perd de plus en plus de son autarcie première : se démultipliant et allant vers la matérialité, il se rend dépendant. Mais il tend aussi à sauvegarder son autarcie originaire sous des formes qui l'imitent en minimisant les dépendances. C'est ainsi qu'on peut comprendre l'apparente inventivité des formes vivantes – ce que Bergson appellera leur *créativité* –, soit l'apparition des organes qui permettent aux organismes d'être *adaptés* à leurs conditions de vie.

De même qu'Aristote pensait que les être corruptibles imitent les éternels à la mesure de leur nature, de même Plotin voit à tous les degrés de l'être une manifestation de l'autarcie première du principe, grâce à des moyens de compenser les déficiences que lui impose sa descente dans l'échelle des êtres.

Hegel à son tour pensera la nature comme l'esprit *aliéné*, devenu étranger à lui-même par son extériorisation, mais aussi se retrouvant lui-même dans chaque forme de cette dernière.

Hegel en outre cherchera dans son principe dialectique de quoi échapper à ce qui reste ambigu dans le néo-platonisme : les compensations dont parle ici Plotin se présentent en effet comme des réponses à des situations de déficiences que l'esprit est censé rencontrer dans sa descente, mais dont on se demande d'où elles proviennent, parce qu'on voit mal comment elles s'ensuivraient en toute logique de son autarcie originaire. Il semble bien qu'elles introduisent un élément de contingence dans la procession, et la réponse, sous-jacente, à la question doit consister à les attribuer à la matière, pour autant toutefois que celle-ci puisse être considérée comme indépendante de la procession générale – comme Platon le supposait pour s'expliquer les échecs partiels de son démiurge.

Le nécessitarisme dialectique de Hegel voudra précisément achever la logique du néoplatonisme en éliminant jusqu'à cet élément de contingence, et en faisant de la matière elle-même un principe d'extériorité à première vue opposé à l'intériorité de l'esprit, mais nécessaire à celui-ci pour s'accomplir, se réaliser de façon pleinement concrète.

10.

Ce chapitre, comme voudra à nouveau le faire la philosophie de la nature hégélienne, entreprend de montrer comment le principe général précédemment formulé s'applique dans la diversité concrète des formes naturelles.

Le principe général pourrait être caractérisé comme un principe de *complétude*, que l'on retrouvera dans la métaphysique médiévale : Thomas d'Aquin par exemple juge convenable que la création divine comble tous les degrés possibles de l'être.

Ici la différenciation des êtres est présentée comme le moyen pour que la nature animale autant que l'esprit puissent être complets, et en cela même avoir une unité tout en étant multiples. L'argument sous-jacent est à nouveau que, sans cette multiplicité, les réalités susdites n'auraient besoin de rien d'autre pour être unes, et se confondraient alors avec l'un absolu. Il faut donc leur reconnaître l'unité non-simple d'un *composé*, et c'est cette dernière notion que Plotin s'emploie d'abord à expliquer en s'inspirant du mode de constitution des organismes.

L'unité d'un organisme inclut et fait tenir ensemble des parties différenciées et hiérarchisées qui, comme il est dit dans un texte célèbre de saint Paul (**I Corinthiens** 12, 12 s.), n'ont pas toutes la même noblesse, mais contribuent toutes, chacune à son rang, à la subsistance de l'organisme, qui, en tant qu'elles lui sont subordonnées, est lui-même ce qu'il y a de plus noble dans leur ensemble, mais leur confère sa propre noblesse en tant que son unité ne pourrait subsister sans elles, si peu importantes qu'elles soient quant à leurs performances propres.

Plotin étend ces considérations d'ordre biologique à l'ordre logique, dans lequel la définition, telle que l'avait analysée Aristote, est aussi l'unité d'éléments différents, et différenciants parce que différents et non impliqués l'un dans l'autre : définir l'homme, c'est introduire la différence spécifique *raisonnable* dans le genre *animal*. De même, définir la vertu, ce sera indiquer le genre commun dans lequel s'inscrivent les vertus, par exemple, si on se réfère à *l'Éthique à Nicomaque*, la notion de disposition acquise (*héxis*), et y ajouter ce qui les oppose aux autres dispositions, en l'occurrence aux vices, à savoir la notion de juste milieu (*mésotès*). C'est pourquoi Plotin dit que le « commun (*koïnon*) », c'est-à-dire le genre, est moralement « indifférent (*adiaphoros*) », parce qu'il peut être vice aussi bien que vertu, tandis que la synthèse du commun et du « propre (*idion*) » est seule en mesure de donner une idée de ce qui fait la « beauté morale (*kalon*) ».

11.

Logiquement, Plotin envisage l'inévitable extension de son principe à tout l'univers, et bute sur le problème du statut des êtres inertes, dont l'idée doit être définie, à l'instar de toutes les autres, comme une « vie ».

Les végétaux ne posent pas le même problème, dès lors qu'on admet la théorie qu'Aristote en a exposée dans son traité *De l'âme* : en tant qu'êtres vivants, ce sont des êtres *animés*. Pour autant, il faut seulement se dire que la « plante première », qui n'est autre que l'idée de la plante, ou la « plante en soi », est en soi un être vivant, qui vit d'une manière primordiale par rapport à la vie biologiques des plantes matérielles, et même par rapport au *logos* de la plante, soit la raison séminale qui commande l'organisation des précédentes, et qui a une forme de vie intermédiaire entre la leur et celle de la plante-en-soi : non pas la pure immatérialité de celle-ci, mais la réalité d'une forme dont l'effet propre est l'animation d'un vivant végétal.

Pour ce qui est des êtres inertes, Plotin commence par rappeler qu'ils ont aussi, autant que les vivants, leur forme propre, qui les différencient les uns des autres, par exemple la terre en tant qu'elle diffère des autres éléments.

Il fait valoir ensuite que, si l'inerte est dépourvu de vie, il n'est pas pour autant dépourvu de mouvement : ils ont une *phusis* – terme que Hadot ramène valablement à son sens originel de *force de croissance*. Ainsi les mouvements physiques ont aussi un rôle organisateur, que l'on observe par exemple dans la genèse des minéraux : Plotin semble l'associer à la formation des montagnes, qu'il met déjà au compte d'une « poussée intérieure ». Aussi n'hésite-t-il pas à appliquer à ces dyna-

mismes matériels l'expression de « raison animée (*logos empsuchos*) » qui renvoie d'elle-même à la notion du vivant. Le rapprochement de la pierre détachée et de la branche coupée paraît certes forcé, et suggère que Plotin donne ici dans un biomorphisme assez contestable. Pourtant, il n'en met pas moins en évidence une similitude analogique entre les divers types d'êtres qui manifestent tous la présence en eux d'une *phusis*, qu'on peut entendre ici au sens aristotélicien d'un principe interne de devenir. Un usage plus prudent de cette analogie permettrait d'éviter toute extension simpliste et indue à l'inerte de ce qui ne vaut que pour le vivant : les branches coupées sèchent et deviennent du bois mort, ce qui n'est pas le cas des minéraux que les cristalliers vont détacher des montagnes.

Sans doute ce qu'il y a de passagèrement exagéré dans le propos de Plotin lui est-il aussi nécessaire pour pouvoir tirer sa conclusion : qu'il n'est pas contradictoire de définir la terre-en-soi – la terre... céleste (!) – comme une vie, puisque la terre terrestre, si l'on peut dire, présente elle-même une forme d'activité vitale.

Plotin entreprend alors d'étendre son raisonnement à tous les éléments, et d'abord au feu, moyennant des considérations qui relèvent d'une physique assurément surannée, au moins en partie, ne serait-ce que par le fait de considérer le feu comme un *élément*, soit un constituant entrant dans la composition des corps, à côté des trois autres : l'air, la terre, et l'eau.

Ce qui ne l'est pas en revanche, c'est l'idée qu'un élément doit être défini comme « une raison dans la matière (*logos tis én hulèi*) » : qu'on définisse cette raison par la combinatoire des deux couples *chaud/froid* et *sec/humide*, comme Aristote, ou par les structures atomiques indiquées par le tableau de Mendeleïev, le principe demeure le même.

On retiendra moins volontiers l'idée que le feu ne peut pas provenir du frottement – tel celui des astres sur la voûte céleste, dont parle Aristote –, au prétexte que ce serait oublier que le feu existe antérieurement au frottement, à l'intérieur même des corps. Il est clair que Plotin use de cet argument pour attester que l'élément *feu* ne peut pas être le simple effet d'un processus matériel, parce qu'il est impossible de voir dans la matière la source de la raison formelle qui donne au feu d'être l'élément qu'il est. La longue parenthèse de la p.116 est destinée à soutenir une position antimatérialiste, qui conduit finalement à donner au feu une source *psychique*, en ce sens que sa raison formelle doit provenir, comme tout ce qui existe dans le monde sensible, de l'âme universelle. Que le feu soit vivant n'est pas ici, comme eût dit Aristote, une métaphore poétique.

Plotin cite à l'appui de son propos un texte d'inspiration platonicienne, mais qui n'est pas de Platon, l'*Épinomis*, qui attribue une âme à chacun des éléments, alors même qu'ils sont pas à proprement parler un organisme vivant.

C'est sans doute pourquoi Plotin ne manque pas d'ajouter que « la vie n'apparaît pas (*ou phainétai*) » dans les éléments. Leur vie ne peut être affirmée que moyennant une analyse et une déduction, mais Plotin invoque quand même le fait assez évident que l'eau est un milieu où des vivants apparaissent, et le fait beaucoup moins évident qu'il en va de même pour le feu, et pour les « concentrations d'air ».

Ces exemples obscurs s'éclairent quelque peu par l'idée ensuite formulée que la vie des éléments est inapparente du fait qu'ils ne se présentent pas toujours sous une forme « massive » – solide –, mais ont au contraire un caractère « diffus » – labile – : ils sont disséminés dans les êtres, et ne procurent pas plus de sensation que le sang qui circule dans le corps, selon un mouvement qui lui est naturel, et qui témoigne donc de la présence en lui d'une « âme » propre, qui n'apparaît pas, au contraire de celle de la chair, plus solide.

[Pour les dernières lignes du chapitre, je renonce à m’y attarder, et je renvoie paresseusement, si on y tient, au commentaire d’Hadot, p.244, non sans remarquer qu’il ne s’attarde pas beaucoup non plus].

12.

Retour à la question d’ensemble, avec pour commencer un résumé synthétique de ce qu’implique le dualisme platonicien et néo-platonicien du sensible et de l’intelligible, ici dénommé « ciel » : il ne peut rien exister dans le monde sensible qui ne *soit* aussi, et à un titre plus excellent, dans le ciel intelligible.

Les deux régions se caractérisent chacune par un mode d’être propre, de sorte que tout terrestre soit aussi céleste, mais autrement qu’à l’état terrestre : l’homme-en-soi est homme, et même plus exactement homme que l’homme terrestre, toujours en défaut par rapport à son idée.

Les dernières lignes du chapitre mêlent l’effusion poétique à l’interrogation métaphysique.

Plotin ramène sa question sur l’existence des animaux célestes à l’existence du ciel lui-même. On pourrait croire que c’est là une manière de déclarer la question insensée, parce qu’elle reviendrait à interroger sur la provenance de ce qui est premier, la raison d’être de ce en quoi se trouvent les raisons d’être de tout.

Ce n’est pourtant pas ce que fait Plotin, qui commence par mettre l’existence céleste de la forme de toute chose au compte d’une sorte d’exigence de profusion interne du monde d’en-haut – comme si le principe de saturation des degrés d’êtres valait au sein de l’intelligible avant de s’étendre au sensible : c’est logique, puisque le caractère empiriquement « bouillonnant (verbe *zēēin*) » du monde vivant doit être à l’image de la vie première constituée par les idées.

De plus, l’interrogation sur la provenance de cette vie première n’est pas insensée, parce que c’est elle au contraire qui conduit à reconnaître sa dépendance à l’égard d’une « source unique (*miās pēgēs*) », ici posée comme l’explication de l’autarcie relative du monde intelligible, lequel ne comporte « aucune pauvreté (*pénia*), ni aucune indigence (*aporía*) ». On a déjà rencontré l’idée que cette complétude était la forme d’unité propre à l’un-multiple qu’est le monde intelligible.

On peut assurément penser que la source unique en question doit être en dernière instance l’un-bien lui-même. Pourtant, la profusion d’images ici mobilisées laisse penser que Plotin entend parler moins de l’absolu que de la manière dont les choses, intelligibles d’abord, en proviennent originellement. D’après un commentateur, la formule qui exclut la provenance du monde à partir d’un souffle chaud viserait la conception stoïcienne qui fait découler toute chose du feu primordial qu’est Zeus. À cette idée Plotin substitue celle d’une « qualité (*poiōtēs*) », qui recèlerait en elle-même la totalité des qualités sensibles, dont Plotin ne cite que les plus enivrantes, ou du moins agréables et charmantes. Or la suite du traité montrera que le terme *poiōtēs* n’est, selon Plotin, guère applicable à l’un absolu, qui est plutôt l’essentiellement inqualifiable.

Il pourrait alors s’agir de l’intellect lui-même, saisi à sa naissance, en son état primordial et comme source *poiétique* des idées, tel qu’il sera théorisé au chapitre 16.

13.

C’est ce que confirme le début du présent chapitre, où Plotin revient sur ce qu’il a exposé au chapitre 9 quant au statut des divers degrés d’intelligible.

Il est question ici d’une *simplicité* qui, étonnamment, est refusée à ce qui est au premier rang, et attribuée à ce qui est au dernier, soit aux choses « variées (*poikila*) » qui sont contenues en

l'esprit et en l'âme. Il faut donc comprendre qu'elle n'a rien à voir avec la simplicité absolue qu'il faut reconnaître à l'un, et que la *composition* qui est attribuée aux réalités principales n'a elle-même rien à voir avec une composition matérielle.

Ce qui est premier dans l'ordre intelligible, c'est l'esprit lui-même, et, au niveau de la troisième hypostase, l'âme universelle, dont l'uni-multiplicité consiste en ce qu'ils recèlent la puissance de toutes leurs possibles particularisations. La simplicité dont il est question ici est en quelque sorte le résultat d'une simplification, si l'on entend par là une réduction des potentialités originaires, résultant des déterminations qui spécifient l'intelligible en essences particulières au-delà desquelles la particularisation n'est plus possible, soit en ce que, depuis Platon, la tradition philosophique appelle et appellera les *espèces dernières* ou *infimes*, c'est-à-dire les catégories qui ne sont plus des genres incluant des espèces, mais des espèces composées d'*individus* : par exemple l'*ornithorynque* dans le genre *monotrème*, lui-même dans le genre *mammifère*, et celui-ci dans le genre *animal*.

La *simplicité* est donc ici paradoxalement le caractère de ce qui est logiquement plus composé – puisque constitué par plus de différences –, mais ne se laisse plus spécifier par l'ajout d'une nouvelle différence. Et le composé est ce qui est logiquement plus simple, contenant du même coup *en puissance* – comme Aristote le dit du genre – les différences qui peuvent le particulariser. En ce sens « l'acte de ce qui là-haut est premier est à la fois tous les actes », et c'est cela même qu'est l'esprit.

Ce rapport de l'esprit à ses particularisations est aussitôt représenté comme un « mouvement (verbe *kineïsthai*) », lui-même paradoxalement qualifié, en référence au **Sophiste**, comme se faisant « de la même manière (*hôsautôs*) et à l'identique (*kata taûta*) ». Plotin renchérit en le déclarant « toujours semblable (*aîi homoïa*) » – bref en définissant ce mouvement par ce qui paraît y être le plus opposé : *l'identité* et *la permanence*.

Ce paradoxe est inévitable, pour autant que le monde d'en-haut, c'est *l'éternel*, et que le mouvement n'est ici que la métaphore de l'engendrement logique, au sein de l'intelligible, des idées les unes à partir des autres. C'est pourquoi Plotin distingue l'identité à soi qui est propre aux choses particulières, soit aux esprits particuliers, qui sont à l'extrémité inférieure de la chaîne des intelligibles, et celle qu'il faut reconnaître à l'esprit universel : celle-ci consiste à *être tout*, tandis que la première consiste à *n'être que soi*. Plotin rappelle toutefois que la totalité du tout reste d'une certaine manière présente en chaque partie, pour autant que celle-ci peut être « divisée (*diairoumênon*) » logiquement, c'est-à-dire analysée, « à l'infini (*apeiron*) ».

Plotin fait apparaître clairement le caractère métaphorique du mouvement de l'intelligible, en l'opposant d'abord à la représentation du mouvement physique qui va d'un point à un autre, moyennant un parcours dans un milieu homogène qui n'y fasse pas obstacle, tel l'air. L'assimilation du mouvement d'en-haut à un tel mouvement d'en bas priverait le premier de ce qui le rend « vénérable (*semnon*) », comme l'est l'intelligible ou le divin selon Platon et Aristote.

La métaphore du mouvement paraît cependant indispensable pour soutenir ce caractère, parce que ce qui est dit se mouvoir est en fait une réalité *inaltérable*, et que le risque est de concevoir cette inaltérabilité comme un état d'inertie plus semblable à la mort qu'à la vie : « un tel état (*katastasis*) ne différencierait pas de l'inactivité (*mê énergéias*) ». N.B. Hegel et Bergson ont puisé ici leur principale inspiration, et cherché par suite à penser un absolu en mouvement, l'un par une dialectique échappant à la « logique de l'entendement », c'est-à-dire au principe de contradiction, l'autre en cherchant à y échapper par une *intuition* ne relevant plus de l'intelligence conceptuelle.

Plotin reste plutôt ici sur le registre de la figuration, réservant l'intuition supra-intellectuelle pour l'union mystique avec l'un. Tel Pascal imaginant un point se mouvant partout à une vitesse infinie – et occupant par là même simultanément tout l'espace –, Plotin forge l'idée d'un mouvement

qui non seulement irait dans toutes les directions, mais serait aussi toujours déjà achevé dans chacune d'elles. Platon avait fortement opposé les idées d'achèvement et de mouvement, et Aristote avait quant à lui jugé qu'une activité pouvait être autre chose qu'un mouvement, autrement dit, que l'immobilité pouvait être une activité à un degré plus haut que le mouvement, puisque celui-ci se présente avant tout comme un acte inachevé.

Il est clair en tout cas que le travail de Plotin sur sa métaphore conduit à lui associer des significations qui ne vont pas sans renverser le sens originel du terme utilisé, fondé sur l'expérience du mouvement physique.

Ce travail se poursuit par l'analyse de l'esprit considéré en lui-même.

N.B. La traduction obscurcit le texte parce que l'adjectif *haploûn*, auparavant traduit par « simple », l'est maintenant par : « réalité indifférenciée ». Or on a vu que *simple* servait justement dans les lignes précédentes à caractériser le plus différencié, par opposition à l'esprit saisi dans sa totalité.

L'idée est que le mouvement qui est prêté à l'esprit signifie précisément qu'il n'est réductible à aucune de ses formes particularisées, ce qui le condamnerait à l'identité de ce qui ne peut être que soi. Plotin est donc amené, longtemps avant Hegel et dans la lignée du **Sophiste**, à introduire l'altérité dans l'identité spirituelle.

Le passage qui est à cheval sur les p.121 et 122 a une allure hégélienne prononcée.

Plotin fait d'abord valoir, à nouveau, que l'identité de l'esprit serait une immobilité morte si l'esprit de se dédoublait pas par la présence en lui d'un autre vraiment autre : si l'autre était en fait le même, l'esprit n'aurait pas « avancé (verbe *proerchésthai*) » – par quoi on peut entendre l'idée d'une progression ou d'un développement logiques.

Puis Plotin présente ce progrès de l'esprit comme le fait qu'il produit « un troisième terme qui est un (*triton hén*) à partir du même et de l'autre » – ce que Hegel présentera comme la réconciliation de l'esprit avec soi moyennant l'opposition interne à soi, ou, comme il dit parfois, comme la synthèse de la thèse et de l'antithèse. De fait, Plotin présente ici le produit de l'altération comme « ayant pour nature d'être même et autre ».

Le dernier moment de cette sorte de dialectique de l'esprit précise que ce processus d'altération et de synthèse concerne bien l'esprit total, et non pas seulement le mouvement logique de particularisation de l'esprit : l'esprit est ce dont l'identité consiste à contenir en soi toute altérité. Ce point anticipe à nouveau sur ce qui sera dit de l'esprit au chapitre 16, lorsqu'il sera question du mouvement intemporel par lequel il passe de son état primordial à son état accompli, soit de la simple distinction d'avec l'un à la totalisation des intelligibles conçus distinctement.

Ce qui sera alors exposé succinctement est ici déployé avec précision.

La nature de l'esprit est présentée comme une *auto-altération* : « Il a en vérité pour nature de se transformer en tout (*Phusin ara échei épi pân hétéroioûsthai*) ». La raison est que l'esprit ne pourrait être altéré par « les autres choses » que si celles-ci lui préexistaient et l'affectaient, alors qu'il n'est rien d'autre que la totalité de ce qui est premier *dans l'être* (on n'oubliera pas que l'un est *au-delà* de l'être). Il faut plutôt parler d'une *auto-affectation* de l'esprit, pour autant qu'il est tous les intelligibles en les engendrant au sein de lui-même.

Survient alors une nouvelle métaphore, tout aussi paradoxale, Plotin le souligne, que la précédente : celle de l'« errance (*planè*) », terme emprunté au **Parménide**, qui ne peut manquer de connoter la notion d'*erreur*, et qui paraît donc particulièrement inconvenant pour qualifier ce qui est censé être au principe de toute vérité. Aussi bien cette dernière est-elle aussitôt mentionnée, en ré-

férence cette fois au *Phèdre*, pour rectifier l'interprétation du terme précédent, et lui faire signifier seulement l'idée que c'est le même esprit qui se trouve présent dans toutes les idées distinctes qu'il engendre comme ses pensées, et donc comme étant elles-mêmes esprit.

L'esprit est alors identifié au lieu même de la vérité, que Platon symbolisait par l'image de la « plaine (*pédion*) », soit d'un espace facile à parcourir. Ici l'étendue de la plaine implique qu'elle comporte en elle-même une diversité de lieux, de parties étendues distinctes, diversité manifestée, on peut l'imaginer, par celle des paysages qui s'y montrent, et qui donnent sa variété au « voyage (*poréïa*) » de l'esprit dans le lieu qu'il est.

À nouveau, la métaphore du mouvement est convoquée pour traduire la nature de l'activité de pensée : si ledit mouvement cessait, l'esprit ne serait plus, pour autant qu'il n'est rien d'autre qu'un « acte de pensée (*noësis*) ».

Platon opposait la *génésis* et l'*ousia*, le devenir et l'être – ou l'essence. Mais ici, c'est la notion du mouvement qui sert à exprimer l'essence, en des formulations d'allure à nouveau très dialectique, au sens hégélien du terme : « Le mouvement total est l'essence toute entière, et l'essence totale est la pensée totale qui englobe la vie totale ». Puis, en recourant à nouveau à la notion d'*altérité* : « toujours autre après autre, et ce qui de lui est *même* est aussi *autre*, et pour lui qui dit, c'est toujours l'autre qui se présente ».

Pour finir, c'est l'image du voyage terrestre qui vient symboliser analogiquement le parcours spirituel – on serait presque tenté de parler d'un *tourisme* de l'esprit, mais en l'entendant comme cette forme de tourisme intensif qui ne laisse échapper aucun lieu visitable. Le sens de l'analogie est évidemment d'accréditer l'idée que rien n'échappe au parcours de l'esprit, et notamment aucune forme de vie : tous les animaux sont donc bien présents en lui, ce qui permet de retrouver au passage le thème quelque peu oublié de l'interrogation initiale.

N.B. Ce voyage de l'esprit semble difficile à représenter sans lui prêter une *discursivité*, qui est la forme logique du *parcours*. Or Plotin a déjà situé l'intelligible pur en-deçà de l'ordre du raisonnable, ou, comme on dit, sans péjorer le terme, de la *ratiocination*. Il n'aura de cesse par ailleurs de souligner l'immédiateté intuitive de la pensée propre à l'esprit universel, par opposition à notre propre mode de pensée, qui nous rend difficile l'accès à la vie spirituelle en générale, et plus encore à la connaissance intuitive de l'absolu. Contrairement à ce que voudront être les concepts de la dialectique hégélienne – qui récusera toute forme d'intuitivisme au profit de la discursivité logique, et qui pour autant identifiera l'absolu à l'esprit lui-même, et non pas à un au-delà du pensable –, les images ici employées par Plotin ne sont bien que des figurations, qui visent à dessiner obliquement ce qui n'est pas en fait adéquatement représentable sur un mode logique et discursif, alors même que la discursivité humaine, autant que l'ordre des choses sensibles, y ont leur principe.

Les dernières lignes semblent donner à vérifier le caractère interminable du voyage de l'esprit dès lors qu'on cherche à l'exprimer avec des mots et des concepts.

C'est ainsi que Plotin revient pour un instant à l'affirmation du pôle *identitaire* de l'esprit : il faut bien que le *même* esprit soit à la source de tous les intelligibles, sans quoi ils ne pourraient avoir l'unité de leur caractère d'intelligibilité, qui leur est commun en dépit de leur différenciation mutuelle.

C'est précisément cette différence mutuelle des intelligibles – le fait que l'un ne soit pas l'autre – qui fait l'unité vivante de l'esprit qui les contient tous : ils font un en lui pour autant que par leur différence même, ils renvoient les uns aux autres sur fond d'intelligibilité. L'être-autre de chaque intelligible est nécessaire à l'être-même de l'esprit, parce que la suppression de leur altérité ne per-

mettrait pas à l'esprit d'être plus un, mais seulement moins riche, c'est-à-dire inaccompli, par rapport la nature qui lui a été reconnue de se transformer en tout, et par là même d'être tout.

14.

Ce court chapitre vise à illustrer la thèse précédente par des exemples tirés de l'ordre naturel.

Plotin souligne le caractère *différencié* des être naturels organisés, et en infère l'idée que leur raison formelle, leur *logos*, doit être un principe de différenciation interne, donc une sorte d'unité comportant en elle-même une puissance de démultiplication, mais d'une démultiplication ordonnée. Une pure unité serait incapable d'une telle puissance, ou alors elle se confondrait avec l'uniformité informe d'une matière qui n'aurait pas été pénétrée par un *logos*.

L'analogie de l'organisme permet de concevoir l'uni-multiplicité de l'esprit – désigné comme *hén polla* –, en transposant l'idée de l'unité organique dans l'ordre de l'immatériel : on obtient ainsi l'idée d'une « raison multiple en elle-même (*logos polus én autô*) », que Plotin explicite en reprenant à nouveau le thème de l'emboîtement de genres, soit de la particularisation progressive de l'intelligible par ajout de déterminations successives depuis le genre le plus élevé – *l'ousia* – jusqu'aux espèces dernières.

Pour finir, Plotin se réfère allusivement au rôle qu'Empédocle donnait à « l'amitié », mais en lui donnant un sens spiritualiste et non plus matérialiste : il veut qu'on n'entende par là ni la force qui assurait la cohésion des éléments dans la physique empédocléenne, ni la passion ou la vertu d'amitié propres au monde humain, mais l'unité relationnelle de toutes les idées différentes au sein du même esprit.

15.

Le début renvoie d'une part à la partie précédente, et d'autre part à la fin de *République* VI.

Le premier § affirme ce qu'il faut bien appeler le *spiritualisme* de Plotin, si, comme Pierre Hadot, on traduit *noûs* par « esprit ». Sinon il faudrait parler d'intellectualisme, mais ce terme a perdu pour nous la connotation mystique qui est essentielle à l'usage plotinien du terme *noûs*. Il ne faut pas toutefois oublier que l'esprit dont il s'agit ici n'est rien d'autre que l'intellect, soit cette faculté non sensible de connaissance dont Platon a été le premier théoricien.

En référence au chapitre précédent, l'activité de l'esprit est ici présentée comme une « vie (*zôè*) », en quoi on peut entendre un écho à la parole d'Aristote : « l'activité de la pensée est vie (*hè gar noû énergéïa zôè*) » (*Métaphysique*, XII, 7, 1072b 27).

Cette vie de l'esprit, ou plutôt cette vie qu'est l'esprit est ici déclinée à l'aide de plusieurs qualificatifs : multiple (*pollèn*), totale (*pâsan*), première (*prôtèn*), unique (*mian*).

Le premier et le dernier termes sonnent comme un oxymore : l'esprit vivant est à la fois un et multiple – uni-multiplicité que Plotin a déjà comparée à celle d'un organisme, au chapitre 14 (4-11). L'esprit « est un comme un-plusieurs (*hén polla*) » (11-12), selon une expression du *Parménide* (144e 5). L'unité de l'esprit est celle d'un *tout* : il est la totalité des idées, de même que sa vie est toutes les vies. Cette totalité est organique, et non pas simplement additive : les idées ont été dites ne faire qu'un pour autant qu'elles se compénètrent – comme les espèces dans les genres, et comme les animaux particuliers sont contenus dans « l'animal total » (12-18). Plotin met cette unité organique au compte d'une « raison qui se multiplie en elle-même (*logos polus én autô*) » (12), expression à la saveur très stoïcienne, mais qu'il rapproche du thème empédocléen de « l'amitié (*philia*) » (20), cause, selon Empédocle, de l'unification harmonieuse des éléments.

Le terme « première » pourrait prêter à contresens. La vie de l'esprit est première par rapport à toutes les formes de vie qu'elle inclut en elle-même parce que l'esprit est ce qui *vient en premier* après l'un, qui est seul absolument premier, mais qui ne vit pas plus qu'il ne pense. L'esprit n'est que la « deuxième hypostase », soit ce qui est second dans l'ordre de *l'existence* – si tant est que ce terme soit la bonne traduction de l'autre.

Ici, la primauté de la vie de l'esprit en tant que tel doit s'entendre par rapport à toutes les vies qui sont par rapport à elles dérivées, notamment celles qu'il faut rattacher à la « troisième hypostase », l'âme universelle, dans laquelle se trouvent contenues toutes les âmes, spécifiques ou individuelles.

C'est de cette âme, et particulièrement de celle du philosophe, qu'il sera dit au chapitre 39 qu'elle « aime » le bien « parce que, dès l'origine, elle a été incitée par lui à l'aimer » (17 – p.164).

Le texte invite ici l'âme à cet amour, pour autant qu'elle a aussi la possibilité de s'en détourner.

La « vision (*idôn*) » (2) de la vie première et parfaite de l'esprit ne peut que la faire paraître préférable à tout le reste. Mais cette vision n'est elle-même possible que par la *conversion* du regard vers l'esprit vivant. Or l'âme peut aussi regarder vers les vies « d'en bas (*hai katô*) » (3), et si elle le fait, elle se prive de la vision des vies d'en haut ou de « là-bas (*ékeî*) » (9), toutes contenues dans la vie universelle.

Le dualisme platonicien apparaît ici comme la présupposition fondamentale de l'opposition entre les deux ordres de vie, et la péjoration de la vie « d'ici-bas (*énthaûta*) » (8) au profit d'une vie spirituelle consistant dans la contemplation des réalités supérieures. À la « joie (*aspazétai*) » (2) que procure cette dernière est corrélé, en même temps qu'opposé, le « mépris (*atimasas*) » (3) à l'égard des premières.

Ce dualisme n'est sans doute pas sans rapport avec de très anciens thèmes orphiques, et une conception du salut comme arrachement à l'existence sensible, soit une forme de spiritualisme hostile à cette dernière. On en trouve l'écho dans des textes tels que l'*Alcibiade majeur*, le *Phédon*, le livre X de la *République*, et même le *Phèdre*. Plotin le reprend ici à son compte, en dépit de sa polémique « contre ceux qui déclarent mauvais l'artisan du monde et disent que le monde est mauvais » (II, 9), c'est-à-dire les *gnostiques*.

La réhabilitation du sensible en tant qu'il procède de la perfection absolue de l'un ne va donc pas sans une malédiction de l'attachement au sensible, qui se justifie ici par une malédiction des formes sensibles de vie : elles sont caractérisées par l'obscurité (*skotos*), la petitesse (*smikraî*), l'absence de clarté (*amudraî*) et de valeur (*atéleîs*), l'impureté (*ou katharaî*), et donc comme sources de souillure (*molunousaî*).

Il y a manifestement ici une injonction d'ordre éthique, et un appel à la conversion de l'âme vers le bien qui est la source de toute chose. Mais cet appel ne relève peut-être pas essentiellement d'une détestation du monde, qui est contredite par d'autres aspects importants de la doctrine. Le spiritualisme plotinien est bien, comme celui de Platon, un intellectualisme, et il faut comprendre que la parénèse morale est toujours sous-tendue fondamentalement par une exigence intellectuelle de connaissance. Comme le redira beaucoup plus tard Descartes, s'inspirant de s. Augustin, le détachement du sensible est la condition *sine qua non* de l'accession à la vérité : il faut se déshabituer des intérêts sensuels et des illusions qu'ils induisent pour entrer dans la voie sûre de la science, laquelle commence par la métaphysique. Et l'intérêt sensuel n'a pas seulement ni même d'abord à voir avec la concupiscence : il s'agit de libérer l'intellect d'une condition initiale qui le rendait esclave des apparences – c'était tout le sens de l'allégorie de la caverne en *République VII*.

S'affranchir des souillures du monde pour se convertir à la contemplation de la vie de l'esprit ne signifie peut-être en premier lieu rien d'autre que l'exercice de l'*abstraction* intellectuelle, soit l'opération qui, dans le platonisme, permettait d'accéder à la connaissance de l'idée.

Peut-être faut-il aussi comprendre de ce point de vue le recours au terme de « mal (*kakon*) » (7).

Nous sommes tentés de l'entendre en un sens avant tout moral, et ce sens n'est sûrement pas absent ici, puisqu'il est question du salut de l'âme – de sa possible joie, c'est-à-dire de son possible *bonheur* –, et aussi de la possibilité de sa perte, de son égarement loin du principe.

Mais tout le plotinisme, qui a en cela influencé durablement la pensée, notamment à travers l'œuvre de s. Augustin – qui en fut marqué tout en s'en détachant –, incite à voir dans le mal avant tout une *déficiencia d'être*, une privation de perfection, dont ne peuvent qu'être exemptes les réalités supérieures, qui ont la perfection de l'idée intelligible. C'est pourquoi il est dit que « les maux sont d'ici-bas (*ta gar kaka énthautá*) » (8).

Cette inhérence du mal au monde physique est expliquée d'une manière platonicienne : par rapport à son modèle idéal, ce monde n'a que le statut d'une « trace (*ichnos*) » (8), d'un *vestige* de la vie qui est aussi esprit. De même qu'une trace donne à penser à l'être qui l'a laissée, de même l'être corporel visible n'est qu'une image défailante de l'idéal – ici appelé « modèle (*archétupon*) » (9) –, invisible aux yeux de chair, et visible seulement pour l'intellect.

Dans le *Timée*, Platon rend compte de cet écart en mettant son démiurge divin aux prises avec une *chôra* indéterminée, qui tout à la fois se prête à son action organisatrice, mais fait en même temps que tout n'en dépend pas : il y a des aspects du monde qui lui échappent, parce qu'au départ l'existence de la *chôra* ne dépendait pas de la volonté du démiurge. C'est pourquoi la *République* enseigne d'une part que « le dieu (...) n'est pas la cause (*aítios*) de tout » (II, 379c), et d'autre part que « le dieu est innocent (*théos anaítios*) » (X, 617e), parce qu'il ne dépend pas de lui que des maux lui échappent, notamment ceux qu'engendrent les volontés humaines ignorantes de leur véritable bien. Et dans les deux dialogues une même raison est invoquée de cette limitation de la responsabilité divine : le dieu « est bon » (*République*, *loc. cit.*, et *Timée*, 29e).

Il y a toutefois un écart significatif entre Plotin et Platon.

Comme ce dernier, Plotin rattache bien les maux, propriétés de l'ici-bas, à la déficiencia ontologique du sensible, soumis au devenir, par rapport à la perfection ontologique de l'idéal éternel.

On pourrait, il est vrai, objecter – et Plotin paraît le faire implicitement – que l'idéal comporte lui-même déjà une forme de déficiencia ontologique puisqu'il n'est pas le principe, à savoir l'un absolu. Ainsi le modèle idéal des choses sensibles est dit seulement « semblable au bien (*agathoeídés*) » (9), parce qu'il n'est pas le bien lui-même.

Ce terme est emprunté à la *République* (VI, 509a 3), où il qualifie « la science et la vérité », qu'il vise évidemment à présenter comme *subordonnées* au bien qui est leur principe, et donc inégales à lui – tout comme il serait inconvenant de ne pas reconnaître que « la lumière et la vision » sont seulement « semblables au Soleil (*hèlioëidé*) » (1) qui est le principe de l'une et de l'autre.

Il est remarquable que Plotin se justifie en appliquant au *noûs* le prédicat que Platon attribuait au dieu : l'esprit « est bon » (11). Mais cette qualification a ici le sens d'une restriction. Car Plotin oppose le bien qui est lui-même purement et simplement, et ce qui n'est bon que du fait de sa vie contemplative : « l'un est bon » – tout court – « tandis que l'autre est bon parce que sa vie consiste à contempler » (10-11 – Hadot glose un peu).

Il y a donc la bonté *absolue* de l'un – qui ne trouve à s'exprimer que dans la tautologie : le bien est le bien, et il l'est en tant qu'identité absolue à lui-même, ce qui le rend en vérité indicible – ; et il y a d'autre part la bonté *relative* du *noûs*.

Cette distinction s'exprime par la relation de similitude entre l'*agathoeïdés* et l'*agathon*. Plotin glose sur le terme platonicien en lui faisant signifier que le *noûs* ressemble au bien par la possession des idées ou « formes ». C'est ce dernier trait qui oblige à distinguer entre ce qui est substantiellement le bien, le bien même subsistant, et ce qui n'est que bon en possédant la bonté comme un attribut qualificatif, ou, en termes platoniciens, bon par *participation*.

Ainsi il n'y a pas de similitude sans écart, car une image absolument adéquate se confondrait avec son modèle. Cela est vrai autant du rapport entre le *noûs* – l'esprit, l'intellect, l'intelligible – et l'un-bien principe, que du rapport entre le sensible et l'idéal.

Mais on voit que cette relation de similitude donne lieu à deux qualifications différentes.

Lorsqu'il s'agit du sensible, le caractère inévitablement défailant de la similitude sert d'explication à la présence du *mal*. Mais lorsqu'il s'agit de l'esprit, sa déficience par rapport au principe n'implique aucune sorte de mal en lui : ce dernier est exclu par le fait que l'esprit « contemple des objets de contemplation qui ressemblent au bien (*agathoeïdè*) » (12). C'est donc de la similitude entre ces objets – les idées – et le bien que l'esprit tient sa propre bonté.

On peut donc en conclure que le mal est une forme de déficience ontologique propre au sensible, et à l'âme dès lors qu'elle est engagée dans le sensible : déficience de ce qui non seulement n'est pas de par son essence le principe absolument bon, mais qui en outre se montre capable d'exister d'une manière inadéquate à l'idée qui constitue son essence, et qui, elle, ne peut pas exister sinon adéquatement à elle-même – conception qui était au principe de toute la théorie platonicienne des idées.

Les lignes 12-13 achèvent l'explication en introduisant cela même qui va devoir être élucidé et qui est à certains égards l'objet de tout le traité : les idées contemplées par le *noûs* sont dites semblables au bien parce qu'il « les a acquises quand il contemplait la nature (*phusin*) du bien », ce qui paraît renvoyer à un état primordial de l'esprit, dans lequel il recevait du principe les idées, dont la totalité harmonique constitue son être propre. Initialement, l'esprit n'est que tourné vers l'un-bien qu'il contemple. Puis, de la dualité que suppose cette relation contemplative, il résulte que la manière pour l'esprit d'être et de demeurer semblable à l'un-bien consiste à déployer en lui-même la totalité des idées, dont chacune est une similitude de l'un-bien sous une détermination particulière.

N.B. Le terme de *phusis*, emprunté au *Philèbe* (60b 10), a ici un sens évidemment métaphorique, qu'il conservera dans toute l'histoire de la philosophie ultérieure : car il renvoie de soi à la naissance et à la croissance, alors qu'elles sont l'une et l'autre absolument exclues par le statut ontologique de l'un-bien.

L'idée principale qui s'affirme ici est celle d'une *acquisition*, ou d'une *réception* des formes par l'esprit, exprimée d'abord par le verbe *éktèsato* (13), puis par le verbe *êlthé* (13), qui connote l'idée d'une *advenue* de quelque chose qui n'était pas originellement présent.

Cette idée se double d'une opposition entre le rapport de formes à l'esprit et leur rapport au bien. Dire qu'elles « sont venues dans l'esprit non pas telles qu'elles étaient dans le bien, mais telles que l'esprit les a acquises » ne signifie pas qu'il y aurait pour les formes une manière d'être dans le bien et une manière d'être dans l'esprit. Il faut comprendre au contraire qu'il n'y a pour elles aucune manière d'être dans le bien : car le bien n'est rien d'autre que l'un, et l'un ne serait pas l'un absolu qu'il est s'il comportait en lui-même la diversité des formes. La phrase signifie donc qu'il faut se garder de projeter sur ou dans l'un-bien la diversité mutuelle des formes qui est leur statut ontologique propre en tant qu'objets de l'intellect, mais les formes que pense l'intellect n'étaient pas « déjà dans le bien (*oud'aû ta én ékeinôï*) » : en V,3, comme en VI, 7, 37 s., Plotin enseigne que l'unité de l'un ex-

clut qu'il pense quoi que ce soit et qu'il se pense lui-même, si par pensée on entend l'acte par lequel l'intellect conçoit une idée déterminée.

Cette thèse conduit ici à une subtile distinction.

Le texte rappelle d'abord la qualité de « principe (*archè*) » (14), qui est la prérogative absolue du bien.

S'ensuit immédiatement la provenance des idées, autant que de tout le reste, à partir du bien : *ex ékeïnou*. L'esprit étant autre que le bien, il doit en provenir, ainsi que tout ce qui est en lui. Il est autre que le bien en tant qu'il s'en distingue par l'acte même de la contemplation du bien, et cette première multiplicité se déploie ensuite dans la multiplicité des idées.

Il faut pourtant distinguer la provenance et de l'intellect et des idées à partir du bien, et ce qui fait advenir la multiplicité des idées dans l'intellect. Car l'un-bien ne produit rien, et la diversification des intelligibles ne peut être l'œuvre que de l'intellect lui-même : c'est lui qui en est *ho poièsas* (15), alors même que cette « poésie » s'effectue « à partir de celui-là (*ex ékeïnou*) » (16) – tout comme le demiurge platonicien fabriquait le cosmos en contemplant les idées qu'il n'avait pas faites et qui ne faisaient rien.

N.B. La traduction de *ex* par « sous l'influence » paraît forcer l'idée dans un sens peu conforme au texte, car le mot français a une forte connotation causale. C'est « à partir » du bien que l'intellect produit les idées, mais évidemment pas comme à partir d'une matière.

Le mystère à éclaircir est donc la question de savoir comment la contemplation de l'absolument un par l'intellect peut être ce à partir de quoi il pluralise l'intelligible, par un processus qui n'est d'ailleurs pas plus volontaire que la provenance de quoi que ce soit à partir de l'un.

Ce processus est mis au compte d'un « ordre divin (*thémis*) » (16), c'est-à-dire d'une justice supérieure – par quoi il faut comprendre une nécessité qu'on peut qualifier d'ontologique, puisqu'on est au niveau de l'être, deuxième hypostase, et non plus du premier principe.

Cette nécessité consiste en ce que, s'il est vrai que l'un ne contient, pas plus qu'il ne produit, quoi que ce soit, il faut rapporter toute *altérité* à autre chose que lui. C'est seulement en référence à cette nécessité qu'on peut attribuer la génération des idées à l'intellect sans commettre de cercle : il faut que l'intellect engendre, parce que sinon il n'engendrerait pas. En fait, il faut que l'intellect engendre parce que : 1/ il contemple le bien, mais dans le bien il n'y a rien à voir d'autre que lui ; 2/ cette contemplation est un acte de pensée, qui ne peut consister pour l'intellect qu'à penser *quelque chose*, et non pas rien ; 3/ dans le bien, il n'y a rien à contempler qui soit *quelque chose*, c'est-à-dire quelque chose de *déterminé*, et par suite, c'est l'intellect qui, dans et par son acte de pensée, est principe de détermination de toute pensée d'un *aliquid*.

Il faut alors en déduire que ce qui provient du bien en l'intellect, c'est avant tout sa « puissance génératrice (*dunamis eîs to génnân*) » (18), que Plotin symbolise par le mythe de Kronos se nourrissant de ses propres enfants.

Cette déduction de la générativité de l'intellect donne lieu à la formulation de l'une des thèses majeures, sinon de la thèse majeure et la plus caractéristique du néoplatonisme de Plotin : le bien « donne ce qu'il ne possède pas lui-même (*ha mè eîchén autos*) » (19-20), à savoir la puissance d'engendrer et la multiplicité qui en résulte.

Cette formule est évidemment au plus haut point paradoxale, parce qu'elle donne à concevoir une causalité qui est en contradiction avec celle de toutes les causes connues par ailleurs. Ce qui s'impose comme une évidence empirique autant que rationnelle, c'est qu'une cause ne peut communiquer à son effet que ce qu'elle possède elle-même, comme cela se voit dans toutes les formes

de génération ou de motricité naturelles. C'est ce qui explique l'axiome classique *Qui peut le plus peut le moins*, lequel revient à nier implicitement la proposition inverse. La forme cartésienne de l'axiome est : « il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet » (3^{ème} méditation, § 16). C'était aussi le sens de l'axiome emprunté par Lucrèce à Aristote : *ex nihilo nihil fit*, lequel serait contredit si le moins pouvait produire le plus.

Plotin le dit lui-même dans d'autres textes, qui sont autant d'échos à la physique d'Aristote, et à la conception aristotélicienne du mouvement, compris comme la communication d'une *forme*, c'est-à-dire d'une manière d'être, par un *moteur* qui la possède en acte – telle la chaleur du feu – à un *mobile* qui ne la possède qu'en puissance. « Nous ne donnons pas tous les mêmes choses, et nous ne recevons pas tous la même chose. En effet, ce que nous n'avons pas, comment le communiquons-nous à un autre, par exemple un bien » (IV, 4, 45, 18-20, Budé p.153). Aristote écrivait : « il n'y a rien qui par nature puisse produire ou subir n'importe quoi » (*Physique*, I, 188a 32-33) – ce qui fut la première formulation du principe scientifique de la *détermination* causale : *Mêmes causes, mêmes effets*.

Or ce principe n'est vrai pour Plotin que pour les êtres qui entretiennent des relations de causalité, c'est-à-dire les êtres tout court, et notamment les êtres sensibles, qui nous donnent à vérifier empiriquement l'axiome : ceux-là ont quelque chose à communiquer, par exemple une forme spécifique dans le cas d'une génération naturelle, ou un bien possédé dans le cas d'un don matériel, ou même un bien immatériel tel qu'un savoir.

Si la manière propre au bien d'être principe de tout le reste consiste à *donner ce qu'il n'a pas*, c'est qu'en vérité il *n'a rien* : il n'est pas l'un-bien qu'il est – si tant est qu'on puisse lui appliquer le terme d'*être* – sur le mode d'un *avoir*, comme nous qui avons une nature qui ne nous appartient pas exclusivement, ainsi que des qualités et des possessions extérieures auxquelles nous ne sommes pas identiques comme le bien l'est à lui-même.

Le paradoxe de la donation par le bien de ce qu'il n'a pas s'explique donc par le fait que le bien n'existe en rien sur le mode de l'avoir. Et pour autant, la manière propre au bien d'être principe de tout n'est pas une causalité analogue à celle par laquelle les êtres communiquent ce qu'ils ont.

Reste à expliquer pourquoi de l'unité absolue de l'un provient dans l'esprit la multiplicité des idées.

L'explication est cherchée dans l'idée d'une certaine impuissance rencontrée par l'esprit dans l'exercice de la puissance qu'il reçoit de l'un, soit la puissance de produire les formes : l'esprit n'a pu contenir ou « retenir (*écheîn*) » (21) sa puissance ; il n'a pu la « supporter (*phéreîn*) » (22) tout entière, et c'est pourquoi il l'a « fragmentée (*sunéthraué*) » (21).

Cette explication ne paraît peut-être pas immédiatement convaincante, et elle a même une allure quelque peu mythique à première lecture.

Elle s'éclaire si on la ramène à ses significations essentielles.

La production des formes intelligibles n'est pas plus que le reste une création volontaire. Elle résulte bien plutôt d'une double nécessité que l'esprit affronte : celle d'exercer sa puissance de produire l'intelligible, dès lors qu'il s'est distingué de l'un en le contemplant, et son impuissance à demeurer dans une contemplation simple de l'absolument simple qui ne pense rien.

Cette impuissance est pour l'esprit l'impossibilité de tout penser à la fois, comme s'il était encore possible de rester dans l'unité quand on s'est distingué de l'un, et alors même qu'on reste tourné vers lui et fixé sur lui. Penser, pour l'esprit, c'est sa manière de rester ordonné à l'un, mais c'est aussi faire ce que l'un ne fait pas, et la distinction de l'esprit par rapport à l'un le condamne à ne pouvoir penser distinctement qu'en pensant les intelligibles distinctement, un à un, et non pas tous ensemble.

En l'un, il n'y a aucun risque de *confusion*, parce qu'il n'y a pas la moindre pluralité, tandis que c'est le risque que court l'esprit s'il croit pouvoir rester purement un dans son acte de pensée, alors que l'unité absolue de l'un exclut précisément cet acte. Ce ne peut donc être qu'en multipliant ses pensées que l'esprit, paradoxalement, participe de l'un dont il procède.

Ainsi, de l'un qui est bien dans l'unité procède l'esprit qui est « bien dans la variété » : c'est sa ressemblance au bien absolu, la manière dont il en participe, et cette ressemblance consiste en ce que chacune des idées que l'esprit pense est une *unité intelligible*, qui est elle-même en cela *agathoeïdès*, tout comme l'esprit est *agathoeïdès* en ce qu'il est capable de penser toutes les idées sans les confondre, mais en les articulant les unes aux autres, et par là même en les unifiant dans un ensemble cohérent.

L'explication d'allure mythique renvoie en fait à l'expérience d'une pensée qui a conscience de ne pouvoir faire autrement que de *distinguer* pour *unir*, c'est-à-dire être une pensée essentiellement discursive, dont les opérations sont nécessairement étrangères à l'unité absolue du bien premier.

Les dernières lignes du ch.15 esquissent une tentative, qui est ensuite récusée, celle de se représenter la nature de l'esprit en recourant à des images assez mystérieuses, successivement : 1/ une « sphère vivante et bigarrée (*poikilèi*) » (25) ; 2/ une chose présentant l'éclat de multiples visages ; 3/ l'ensemble des âmes sans défaut réunies sous le trône de « l'esprit total (*noûn ton panta*) » (29).

On peut penser que ce déploiement un peu étrange vise avant tout à accréditer l'idée que l'esprit *n'est pas* une réalité *imaginable* : les figurations ne peuvent être que latérales, analogiques, par rapport à ce qu'elles visent à représenter. Chacune a quelque chose à voir avec l'objet, mais elles lui restent « extérieures (*éxô*) » (31), comme n'importe quelle image par rapport à son modèle.

C'est pourquoi Plotin leur substitue l'exigence de ne penser l'esprit qu'en accomplissant son propre acte, c'est-à-dire en pensant. Penser l'esprit, c'est s'identifier à lui, parce que, comme l'enseignait Aristote, dans l'intellection, il y a identité de l'intellect et de l'intelligible, et cet acte par lequel on s'identifie à l'esprit est une sorte de « vision (*théan*) » (32) – contemplative.

Donc : ne pas se donner à voir des images inadéquates et latérales, mais « devenir soi-même vision » en pensant l'intelligible – ce qui revient, pour chaque âme intellectuelle qui pense, à avoir l'expérience qu'elle ne fait qu'un avec l'esprit universel qui l'englobe.

16.

Les premières lignes renvoient sans le nommer au **Banquet** : les beautés sensibles et les beautés intelligibles doivent, tout comme les hypothèses des sciences à la fin de **République VI**, servir de tremplins pour atteindre le beau en soi (*auto to kalon*), dans une vision soudaine (*exaiphnès*). Ici, l'injonction est de ne s'en tenir ni aux beautés sensibles, ni même à la beauté de l'intelligible, mais d'interroger « en s'étonnant (*thaumasanta*) », sur la provenance de ce dernier.

À cette question Plotin en substitue une autre, qu'on peut entendre comme l'explicitation de la première. L'esprit est *agathoeïdès* parce que chacune des formes qu'il pense – chaque « type (*tu-pos*) » (5) d'être – est *agathoeïdès*. Cette similitude au bien est présentée ici comme ce qu'il y a de « commun (*koinon*) » (5) à toutes les formes, qui est dit « courir sur elles toutes (*épi théon épi pâsin*) » (5-6).

N.B. À s'en tenir aux conceptions de Platon, on pourrait penser que le bien est ici présenté comme la *forme des formes*. De même que chaque idée est le pôle transcendant d'unité intelligible

d'une multiplicité sensible, de même l'un-bien est le pôle transcendant de tout ce qui est, et qui n'est qu'en étant fondamentalement en dépendance de l'un. Et de même que l'homme en soi est ce en référence à quoi l'on peut dire de chaque humain qu'il est homme, de même l'un-bien est ce en référence à quoi on peut dire de toute chose qu'elle est bonne – et bonne en tant qu'une. Le problème est que, pour Plotin, le bien n'est aucunement une forme : une forme est un intelligible pensé par l'intellect, ce qui n'est pas le cas du bien, qui est au contraire « informe ». Malgré ce que semble dénoter le terme *agathoeïdés*, il faut dire que la ressemblance au bien qui se trouve en toute forme est toute autre que la ressemblance d'un être sensible à son *eïdos*.

Ce rapport des formes au bien fait ici l'objet moins d'une affirmation que d'une question : « dans quelle mesure (*kath'hoson*) elles sont bonnes et pourquoi (*dioti*), qu'en est-il (*ti an eïè ;*) ? » (8-9).

Plotin remarque en effet que ce qu'il vient de dire au sujet du bien pourrait être dit au sujet d'autres attributs, à commencer par « l'être (*to on*) » (6), qui est en effet le prédicat commun de tous les intelligibles – de tout ce qui constitue une *ousia*. À quoi Plotin ajoute la « vie (*zôès*) » (7), pour autant que, comme on l'a vu, la vie est un attribut de l'esprit en tant qu'il pense tous les intelligibles : chaque forme a donc l'attribut de « vivant – ou : animal (*zôion*) » (7), puisque la pensée de chacune d'elles est un ingrédient de la vie de l'esprit.

La réponse à la question a moins la forme d'une démonstration que d'une élucidation de type dialectique : il s'agit apparemment de montrer comment on peut penser sans contradiction la provenance des idées dans l'intellect, soit celle de l'un multiple à partir de l'un un.

Une première interprétation se présente, qui va être aussitôt écartée.

L'esprit est constitué en tant que tel comme ce qui « a regardé (*héôra*) vers le bien » (10-11) : il est l'instance contemplative que le bien n'est aucunement. D'où l'aporie. Procédant de l'un, l'esprit est lui-même un, et plus un que tout ce qui s'ensuivra, quoique relativement. Or la contemplation de l'un absolu ne pourrait sans contradiction consister dans une pensée du multiple, même si on l'envisage comme la manifestation d'une impuissance de l'esprit à penser l'un en totalité : penser l'un consisterait contradictoirement pour l'esprit à « le diviser en lui-même en plusieurs par la pensée (*polla mérizôn auto par'hautôï tôi noeïn*) » (12).

Une deuxième interprétation se présente alors.

Elle consiste dans ce qu'on peut appeler une genèse de l'esprit lui-même. Il est dit n'être « pas encore esprit (*oupô nous*) » (13) au moment (intemporel) où il se distingue du bien comme le contemplant du contemplé. Il faut comprendre que ce moment logique de la distinction des deux premières hypostases ne comporte pas encore d'acte d'intellection. Il s'agit d'un regard sans noèse : *éblépén anoètôs* (14), parce que dans l'un-bien, il n'y a en un sens *rien à voir*, c'est-à-dire rien de déterminé.

Aussi Plotin écarte-t-il le terme de vision : *oud'héôra pôpoté* (14). Il lui substitue trois termes connotant l'idée d'une relation et d'une présence : vivre auprès (*zên pros*), être attaché (*anartèsthai*), se tourner vers (*épistréphesthai pros*). Bref, une présence qui ne comporte pas encore la moindre distanciation contemplative : tout comme l'un ne pense ni ne se pense, l'esprit, initialement, n'a pas plus conscience de l'un que de soi. Il est le premier à *être*, et ne fait rien de plus. Il n'est pas encore en mesure et n'a pas besoin de se dire : *je pense, donc je suis*. Il s'agit bien plutôt de comprendre comment, de cet être pur, non divisé, de l'esprit, a pu s'engendrer la diversification inhérente à tout acte de pensée.

Plotin recourt alors au terme de « mouvement (*kinèsis*) » (16). Il faut l'entendre en écho à celui de *génération*, déjà utilisé pour qualifier la puissance de l'esprit à l'égard de ses idées. Aristote l'utilisait soit en un sens restreint, pour désigner les mouvements accidentels par opposition à la gé-

nération comme mouvement substantiel, soit comme un synonyme du terme générique de *métabolè*, qui s'étend à toutes les formes du changement.

Il faut avant tout rappeler ici qu'il ne saurait encore être question d'un mouvement temporel, puisqu'il ne s'agit pas du monde sensible. Le terme est donc pris métaphoriquement, ou plutôt analogiquement : il n'y a pas de mouvement sans altération, sans devenir-autre, donc sans *altérité*, et c'est ce dernier concept qui importe ici. Il s'agit de penser le devenir-autre de l'esprit par rapport à l'un-bien, mais ce devenir autre se confond avec la distinction logique, intemporelle, entre l'esprit tourné vers le bien et le bien lui-même : ce mouvement se réduit à l'idée que, lorsque l'on considère l'esprit, il faut dire qu'il *n'est plus* le bien lui-même, et que ce *n'est plus* à ce dernier qu'on a affaire, mais à *autre chose*.

Ici encore, comme précédemment, il faut se garder de vouloir imaginer ce dont toute la réalité est d'ordre logique, idéal.

C'est pourquoi, en des formulations presque hégéliennes, Plotin présente le mouvement de genèse de l'esprit comme quelque chose d'« achevé (*plèrôtheïsa*) » (16), alors que, selon les analyses platoniciennes et aristotéliennes, le mouvement était en tant que tel essentiellement un état d'*inachèvement* – un « acte imparfait », disait Aristote. Le mouvement de l'esprit n'est visiblement pas à entendre comme un processus qui prendrait fin, mais comme l'instauration d'une première altérité par rapport à l'un – celle de la deuxième hypostase –, altérité dans laquelle les termes de ce qui est figuré comme une altération – l'intellect comme distinct de l'un, puis les idées dans l'intellect – ne font qu'un en ce qu'ils tiennent tous ensemble : l'esprit est un en tant qu'il n'a rapport qu'à l'un, puis en tant qu'il tient toutes les idées ensemble. C'est nous qui ne pouvons penser cela que discursivement, c'est-à-dire temporellement, mais l'esprit, dans sa constitution primordiale, est l'unité en acte de toutes les idées.

C'est pourquoi Plotin dit du mouvement de l'esprit qu'il « n'est plus seulement un mouvement, mais un mouvement rassasié (*diakorès*) et plein (*plèrès*) » (18), images qui connotent toutes l'idée d'achèvement.

Pour se faire comprendre, Plotin recourt volontiers à l'image du cercle, notamment en VI, 5, et en VI, 8, 18.

Platon et Aristote avaient vu dans le mouvement circulaire le mouvement parfait, et expliquaient par là que les astres se meuvent circulairement pour contribuer au bel ordre du cosmos : le mouvement cyclique apporte en effet une détermination et une sorte de permanence dans le mouvement, alors que le mouvement rectiligne, ou curviligne non cyclique, est au contraire indéterminé (*apeiron*).

Pour Plotin, l'image du cercle a l'avantage de faire apparaître la relation à la fois d'appartenance et de provenance entre le centre et la totalité des rayons : la démultiplication de tous les rayons à partir d'un même centre constitue l'unité totale du cercle – de même que la multiplication des idées toutes semblables à l'un constitue l'esprit dans sa vie totale.

Hegel redira dans sa *Phénoménologie de l'esprit* que l'esprit n'est rien d'autre que le processus par lequel il prend conscience de lui-même en pensant tout le pensable, et qu'il est tout la fois le processus et le recueillement de celui-ci dans son aboutissement, qui est le système dialectique total de toutes les idées.

Le propos de Plotin est très semblable puisqu'il expose le *devenir-esprit* de l'esprit, en le présentant comme l'accession de l'esprit à la « conscience de soi (*sunaïsthèsei hautoù*) » (19-20) dans et par l'identification de l'esprit à la totalité des idées (*panta égénéto* – 19). « C'est alors qu'il est esprit (*noûs èdè ên*) » (20) : il s'agit toujours de la même instance, de la même hypostase, mais elle est dé-

sormais en acte d'intellection parce qu'elle a *quelque chose* à penser, ce qui n'était pas le cas lorsqu'elle était seulement tournée vers l'un.

N.B. 1/ Plotin fait découler de la « plénitude » de l'esprit le fait qu'il ait « quelque chose à voir » : *plèrôtheïs mén, hin'échèi ho opsétaï* (20-21). À la différence de notre intellect, l'esprit universel dont il est question ici ne pense pas telle idée sans penser les autres ; il ne pense chacune, distinctement, qu'en les pensant toutes. 2/ Comme Hadot le souligne dans son commentaire, cela suggère l'idée que la pluralisation des idées dans l'esprit vient de ce que celui-ci ne serait pas l'instance contemplative qu'il est sans éprouver le désir de voir : c'est du fait de ce désir que l'esprit a multiplié les objets de sa vision, car dans l'un vers lequel il est initialement tourné, il n'y a précisément rien à voir – ni dédoublement ni détermination formelle.

Pour rendre compte du caractère à la fois total et distinct de l'intellection opérée par l'esprit, Plotin introduit l'analogie déjà classique de *l'illumination* par le principe.

Aristote y recourait au 3^{ème} livre du traité *De l'âme* pour faire comprendre le rôle de l'intellect agent, qui rend intelligibles en acte les formes potentiellement intelligibles qui sont immanentes aux êtres sensibles, tout comme la lumière physique rend effectivement visibles les couleurs des corps qui, sans elle, ne sont qu'en puissance d'être vues.

Chez Plotin, il ne s'agit plus du rôle de l'intellect dans l'actualisation de l'intelligible, mais d'abord du rôle primordial de l'un par rapport à cette puissance de l'intellect : à la différence de l'intellect agent d'Aristote, l'intellect ici n'est pas en quelque sorte sa propre lumière ; c'est une lumière venant du bien qui permet à l'esprit de devenir lui-même en pensant distinctement les intelligibles. L'un-bien est dit à nouveau *donner* à l'esprit les idées qu'il ne possède pas (*para toû dontos ékeîna* – 21-22), et le texte suggère que la lumière par laquelle l'intellect se rend les idées pensables lui vient de l'un-bien lui-même : il est question d'un « accueil (*komizoménos*) » (22) de cette lumière qui permet à l'esprit de penser (la traduction glisse quelque peu).

Plotin reprend alors de manière assez détaillée, citations à l'appui, la comparaison effectuée par Platon en *République* VI entre le bien et le Soleil. Le bien est « cause (*aítios*) » (24) non seulement de l'*ousia*, mais aussi de l'intuition (*horâsthai*) de celle-ci, c'est-à-dire de la noèse – de la même façon que le Soleil rend visibles les corps dont il conditionne la génération, sans être l'un d'entre eux, et sans être la vision d'aucun. De même le bien n'est ni « les êtres (*ta onta*) », ni l'esprit, mais leur « cause (*aítion*) » (29) – terme qu'on se gardera d'entendre au sens d'une efficience motrice.

Les lignes 31-35 résument et concluent tout le passage, en attribuant un peu étrangement à l'esprit deux « principes » : *archè dé... hétéra dé archè...* (32-33).

La première occurrence du terme renvoie en fait à l'état primordial de l'esprit dans sa distinction d'avec l'un : « ce qu'il était avant d'être rempli ». *Archè* semble désigner ici le *point de départ* (logique) du devenir-esprit de l'esprit.

La deuxième occurrence renvoie, elle, à l'unique principe, l'un-bien, auquel est attribuée métaphoriquement une action externe de remplissage de l'esprit par illumination. Le terme d'*archè* a donc ici une connotation causale, mais il ne faut pas oublier que ce terme de *principe* ne dit rien de l'un considéré en lui-même, car il ne le qualifie que relativement à ce qui n'est pas lui.

17.

Rebondissement de l'aporie : d'où viennent les multiples formes, si elles n'étaient originellement ni dans le donateur ni dans le récepteur ?

La réponse revient à reconsidérer d'abord en quoi consiste la non-possession des formes par l'un, en vue de justifier la thèse introduite au chapitre 14.

Plotin mobilise à nouveau à cette fin des thèses de la *Physique* d'Aristote. L'analyse aristotélicienne du mouvement, naturel comme artificiel, conduisait à concevoir l'efficace motrice comme communication d'une forme par celui qui la possède en acte à celui qui ne la possède qu'en puissance. Il y a donc en tout mouvement une supériorité initiale de la cause motrice par rapport à son effet, même si le mouvement consiste à la faire disparaître par la communication – la mise en commun – de la forme transmise : l'être engendré réalise son espèce autant que son géniteur, et l'ignorant devient savant.

C'est pourquoi Plotin qualifie le principe moteur d'une génération par le même terme qu'utilisait Platon pour situer le bien au-delà de l'*ousia* : *épékeïna* – et Hadot traduit : « le donateur transcende le don ». La préposition est immédiatement expliquée par l'adjectif *kreïtton*, qui signifie *supérieur*, ou *meilleur* (Hadot).

L'exemple de la génération est pris dans l'ordre des choses qui ne peuvent donner que ce qu'elles ont. Dans cet ordre, le non-avoir est la marque d'une faiblesse, voire d'une privation : en termes aristotéliciens, ce qui n'est qu'en puissance de la forme – la matière – en est privé, au sens neutre du terme, c'est-à-dire au sens ou, ne possédant pas la forme qu'il peut recevoir, il est incapable de se la donner à lui-même.

Il s'agit donc de concevoir à partir de là un mode de non-avoir qui ne soit pas un manque, mais au contraire une marque de transcendance. Celui qui possède en acte une forme transmissible a une priorité ontologique sur ce à quoi il peut la transmettre, de telle sorte qu'au terme du changement les deux *ont* la même forme. Mais la supériorité de la cause peut consister en ce qu'elle est source de son effet sans jamais avoir le même statut que lui, c'est-à-dire sans avoir à lui transmettre une manière d'être qu'elle devrait posséder préalablement de la même manière que lui.

Ce qui est implicitement demandé ici, c'est la distinction entre une causalité *univoque* – l'homme engendre l'homme –, et une causalité *équivoque*, dans laquelle il n'y a pas de communauté formelle spécifique entre la cause et l'effet. Cette deuxième causalité se donne à voir à certains égards dans l'art, pour autant que l'artiste communique une forme qu'il possède idéalement, et pour autant demeure transcendant à ses œuvres, sans que cette transcendance se renverse en similitude, comme dans le cas de la génération naturelle.

Le moins ne peut produire le plus. L'égal peut produire l'égal, et le plus peut produire le moins.

Dès lors, tout ce qu'il faut admettre au sujet de l'un-bien, en tant que principe de ce qui en procède, c'est qu'il a une transcendance au moins égale à celle de toute cause naturelle par rapport à son effet. Et pour concevoir en quoi sa transcendance transcende aussi celle des causes naturelles, il faut affirmer l'altérité radicale du principe par rapport à ce dont il est le principe.

Ainsi ce qui est donné – « l'énergie » (10), par quoi on peut entendre la puissance productrice de l'intellect, et « la vie » (11), c'est-à-dire la pensée de toutes les idées –, cela appartient à ce qui le reçoit, l'intellect. Mais il s'agit précisément d'une énergie et d'une vie *reçues*, et pour autant on ne peut les attribuer qu'au récepteur, et non pas au donateur. Ou, en d'autres termes, on se tromperait à leur sujet en ignorant qu'elles sont reçues, et non pas absolument originelles. Il faut donc se garder de penser qu'elles doivent préexister dans le principe pour pouvoir venir de lui.

Ainsi la vie qui résulte dans l'esprit de la puissance qu'il exerce dans la lumière du bien « n'est pas la vie de celui-ci » (14) : Plotin dit qu'elle n'en est qu'une « trace (*ichnos*) » (13), comme il l'avait dit des idées au chapitre 14. Par quoi il ne faut pas comprendre qu'il y aurait une vie dans le bien, et que la vie serait transmise à l'esprit comme quelque chose que le bien posséderait avant lui : la vie de l'esprit, c'est la pensée, et le bien ne pense pas.

La transcendance reconnue au principe revient dès lors à admettre qu'il est « plus beau et plus noble (*kalliôn kai timiôtéros*) » (12) que ce qui provient de lui *en un autre* – tout comme Platon enseignait dans le **Banquet** que rien ne peut être plus beau que le beau lui-même, le beau absolu.

Les lignes 14-16 reformulent à propos de la vie les deux « moments » qui ont été présentés comme les termes de la genèse de l'esprit. Il est maintenant question d'une transition de l'état d'*aoristos* à la possession d'un *horon* provenant de celui qui n'en possède aucun.

Le premier terme peut se traduire par : illimité, indéterminé, indéfini. Le second par : limite, détermination, définition.

Le premier signifie le statut de l'esprit considéré dans sa simple distinction originelle d'avec le bien : il lui ressemble en ce qu'il est encore dépourvu de détermination limitative. Le second signifie le statut de l'esprit lorsque sa ressemblance au bien consiste en ce qu'il pense la totalité des idées qui sont chacune *agathoeidès* en tant que principe intelligible d'unité.

L'esprit vivant est présenté ici comme étant semblable au bien par cela même qui l'oppose à lui.

D'après ce que dit ici Plotin, l'esprit ne pouvait « voir (*idoûsa*) », c'est-à-dire être lui-même en tant qu'instance contemplative, qu'en ayant pour objet « quelque chose d'un (*hén ti*) ».

N.B. On peut assurément se demander pourquoi l'un absolu ne suffisait pas à procurer à l'esprit « quelque chose d'un ». Il faut comprendre que, en tant qu'un absolu, le bien n'est pas quelque chose qui puisse être un objet de contemplation, une unité *contemplable*, si l'on peut dire : l'unité de l'un absolu excluant le dédoublement contemplatif, celui-ci implique la sortie de l'un, et le rapport à l'un sur le mode de la contemplation – qui constitue la procession de l'intellect – ne peut consister dans une objectivation de l'un, mais seulement dans un rapport à quelque chose d'un en tant que semblable à l'un.

C'est pourquoi Plotin réitère son paradoxe en faisant de l'un la cause (*toutôî*) de la détermination de l'intellect, signifiée par trois termes dont les deux premiers précisent le sens du troisième : « limite (*horos*), fin (*péras*), forme (*eîdos*) » (17). La forme intelligible, l'idée, est ici présentée comme ce par quoi l'esprit reçoit une détermination – en langage phénoménologique : ce par quoi l'esprit est « conscience » en étant toujours « conscience de quelque chose ».

[Certaines définitions cartésiennes vont dans le même sens :

« Par le nom de *pensée*, je comprends tout ce qui est tellement en nous que nous en sommes immédiatement connaissant. (...) Par le nom d'*idée*, j'entends cette forme de chacune de nos pensées par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées » (Appendice aux **Secondes réponses**).

Il ne faut toutefois pas oublier que Descartes et Husserl font l'un une métaphysique, l'autre une phénoménologie de la conscience humaine, tandis que Plotin expose une ontologie de l'esprit universel transcendant.]

Le paradoxe de l'un s'énonce alors : « ce qui a formé était sans forme (*to dé morphôsan amorphon èn*) » (18). L'un est *amorphe*.

Cette reformulation sert ici à attester le caractère *interne* et non pas *externe* de la détermination que l'un cause en l'esprit.

La mention de la « grandeur (*mégétheî*) » (19) indique bien que tout rapport d'extériorité spatiale est ici exclu, et qu'il serait incongru de vouloir penser la détermination inhérente à la vie de l'esprit en imaginant la délimitation d'une figure dans l'étendue.

La traduction glose, sans doute pour renforcer l'idée d'une intériorité spirituelle et non spatiale en recourant au terme d'*appropriation* : mais il est bien question à nouveau d'une « illumination (*eklampèsas*) » (21) intérieure de l'esprit par la « nature » du bien.

Rebondissement de l'aporie : la délimitation interne de la vie de l'esprit ne doit pas être comprise comme si elle en faisait un *todé* (21), c'est-à-dire un « individu (*atomou*) » (22).

Ce dernier terme dénote l'idée d'indivisibilité. Il semble renvoyer, plus que notre terme d'individu, aux connotations biologiques, à l'unité de l'un-bien, car Plotin s'explique en affirmant que la détermination de l'esprit est ce qui en fait un « un plusieurs », en cela distinct de l'un un.

Suit, comme souvent, un développement en forme de dialogue, qui a l'allure d'une explicitation beaucoup plus que d'une démonstration.

Il s'agit de faire tenir ensemble les deux propositions sur la détermination de l'esprit.

D'un côté, l'esprit tient de cette détermination l'unité qui le fait ressembler à l'un : c'est le sens du *hén hôristhè* (25). L'esprit est « vie délimitée (*hôristheîsa zôè*) » (25-26) parce qu'il ne saurait être lui-même sans cette délimitation – cette *finition* – qui le distingue de l'un absolu. Penser l'esprit, c'est concevoir la distinction entre l'un amorphe et ce qui n'est un que par une forme unitive.

Quant à la pluralité inhérente à l'esprit, elle est d'abord présentée comme celle des esprits individuels – *noés polloî* (26) – au sein de l'esprit universel.

N.B. Jusqu'ici il n'a été question que de la genèse des formes intelligibles au sein de l'esprit. Mais ici, les produits de la genèse sont appelés eux-mêmes « esprits », ce qui revient à dire que les intelligibles sont des intellects. Il ne s'agit pas en effet, au niveau de la deuxième hypostase, des âmes intellectuelles qui font partie de la troisième, mais bien des intelligibles eux-mêmes. Cette conception s'inscrit très clairement dans le projet néo-platonicien de réactualisation du platonisme : si les idées sont des intelligibles subsistants, il faut leur donner le statut de substances non sensibles, soit de ce qu'on appelle en général un *esprit*.

La vie de l'esprit universel consiste dès lors à être l'unité totale de l'ensemble des esprits que sont les formes intelligibles. Ici encore il ne faut pas concevoir cela sur le modèle de nos propres esprits, même si Plotin désigne les intelligibles par le terme *hékastos* [que Hadot rend par *individu*, ce qui crée une équivoque puisqu'il utilisait le même terme pour traduire *atomos*]. L'unité de l'esprit ne peut consister que dans l'articulation logique qui unifie l'ensemble des idées en un système intelligible autant que l'est chacune d'elles.

D'où le rebond : qu'en est-il du rapport de chaque esprit à l'esprit ? Plotin écarte l'identité, car elle impliquerait que l'esprit universel ne « contienne (*périécheî*) » (29) qu'un seul esprit individuel. Il faut dire au contraire que c'est par leur pluralité que les esprits diffèrent de l'esprit, ou que ce qui est un en étant *un esprit* diffère de ce qui est un en étant *l'esprit*.

D'où la proposition : *ou gar tauton hotôôn nôî to pân* – qui peut se traduire plus simplement que chez Hadot : « le tout [l'esprit total] n'est pas le même que n'importe quel esprit » (31-32).

N.B. Il y a ici une *amphibologie* de la thèse de Plotin, car l'esprit universel peut être considéré comme la forme commune à tous les esprits singuliers, à savoir les formes intelligibles – Plotin

l'appellera un peu plus loin « forme des formes » –, mais il doit être considéré en même temps comme l'unité totale des formes – comme si l'homme en soi était la totalité des individus humains, ce qui ne serait guère platonicien. Reste à admettre que précisément il en va autrement de l'ordre intelligible, et du rapport dans cet ordre de l'esprit aux esprits – c'est-à-dire aux formes –, que du rapport entre l'intelligible et le sensible.

Les lignes 32-34 dressent un bilan qui résume tout ce qui précède :

1/ la « vie », c'est-à-dire l'esprit dans sa condition primordiale, est d'abord désignée comme « totalité des possibilités (*dunamis pása*) » (32-33) : Plotin recourt ici au vocabulaire d'Aristote, mais cette totipotentialité qui définit l'esprit ne doit pas être envisagé en un sens physique comme un état potentiel précédant chronologiquement un passage de la puissance à l'acte ; elle signifie la présence *implicite* des formes – les esprits – dans l'esprit en tant que tel ;

2/ le même vocabulaire sert à caractériser le deuxième « moment », celui de la « vision (*horasis*) » comme, « grâce au bien (*ékeïthén* – littéralement : venant de là-bas), possibilité de la totalité des formes (*dunamis pantôn*) » (33) : l'illumination par le bien permet à l'esprit de voir des objets de pensée déterminés ;

3/ moment de la prise de conscience : l'esprit « s'apparaît (*anéphanè*) » (34) à lui-même comme l'ensemble des formes intelligibles ;

4/ cet esprit totalisant l'intelligible étant distingué du bien, celui-ci peut être dit « trôner (*épikathè-tai*) » (34) sur lui, pour autant qu'il est son principe. L'image connote la supériorité du principe, mais Plotin la corrige aussitôt : le trône de l'un n'est pas pour lui un appui, une assise, mais c'est au contraire lui qui est l'assise du reste – *ouk hina idruthèi, all'hina idrusèi* (35) [dommage que Hadot n'emploie pas le même mot, mais *assise* pour la première occurrence du verbe, *fondement* pour la seconde].

Ici, Plotin en vient à utiliser l'expression « forme des formes premières (*eïdos idôn tôn prôtôn*) » (35), que sont les idées, pour désigner l'intellect et non pas l'un. Au début du chapitre 16, il était dit que la ressemblance à l'un était ce que toutes les formes avaient en commun. On doit comprendre maintenant que c'est la ressemblance, et non pas l'un, qui est leur forme commune, mais cela ne peut pas aller sans modifier le schéma platonicien. Ici c'est le fait que l'un est « sans forme (*aneïdéon*) » qui explique qu'il ne soit pas lui-même la « forme des formes ». Autrement dit : il faut avoir soi-même une forme pour pouvoir être forme, ce qui n'est le cas ni de l'un, ni, à l'extrême opposé, de la matière – les deux *informes*.

Les dernières lignes du chapitre développent une justification de cette proposition, en deux temps.

Plotin prend pour médiation un thème qui pourrait apparaître comme un *excursus* : une nouvelle analogie entre d'une part le rapport de l'un-bien à l'esprit, et d'autre par le rapport de l'esprit à l'âme, troisième hypostase. L'esprit se voit attribuer un double rôle semblable à celui de l'un à son égard : détermination par illumination.

La détermination de l'âme par l'esprit consiste en ce que le second rend la première « *logikè* » : cet adjectif avait dans l'aristotélisme un sens plutôt péjoratif, mais il faut l'entendre ici au sens où Aristote définissait l'âme humaine comme âme raisonnable, et l'homme comme animal doué de raison. La raison – le *logos* – est ce par quoi une âme s'apparente le plus à l'esprit en tant que ce dernier n'est rien d'autre que la pensée de toutes les idées : seule une âme raisonnable est capable d'accéder à l'*eïdos* intelligible.

Plotin présente ici la raison comme une « trace (*ichnos*) » (39) de ce que l'esprit possède pour l'avoir reçu de la lumière de l'un : le *logos* est une trace de la noèse qui est l'acte propre de l'esprit,

soit un acte de pensée dérivé, secondaire, et à ce titre inférieur par rapport à la saisie intuitive de la totalité des idées. Il faut entendre le *logos* en référence à l'acte logique de raisonnement : raisonner, c'est propager l'intelligibilité d'un principe initial à ses conséquences.

On peut entendre ici un écho à deux aspects du platonisme.

Platon avait distingué *noûs* et *dianoïa*, et il avait suspendu la seconde à la première. Aristote avait de même suspendu les opérations discursives de l'intelligence à l'intuition intellectuelle de leurs principes conceptuels et judicatifs. Le *logos* n'est rien d'autre que l'usage discursif de la faculté intellectuelle. Et Platon avait cherché à définir un usage de la *dianoïa* qui permettrait de remonter dialectiquement à l'intuition du premier principe.

Mais le platonisme conduisait aussi à distinguer l'*eîdos* en tant qu'il existe en soi, identique à lui-même et distinct des êtres sensibles, et l'*eîdos* en tant que *logos* des êtres sensibles qui en participent, soit en tant que principe de leur identité et de leur intelligibilité. Ce deuxième aspect a trouvé son prolongement dans la notion aristotélicienne de forme substantielle, et dans la notion stoïcienne de « raison séminale (*logos spermatikos*) ». [C'est sans doute à cela que pense Hadot en traduisant *logos* par « raison productrice », c'est-à-dire, d'après la note, comme communication de forme à des êtres inférieurs, ce qu'on peut entendre au sens d'un principe interne d'intelligibilité].

L'âme raisonnable – et il s'agit ici de l'âme universelle plutôt que des âmes individuelles –, c'est donc l'âme spirituellement déterminée, c'est-à-dire l'âme en tant que ses opérations s'effectuent à la lumière non pas du bien lui-même, mais des ingrédients de l'esprit que sont les idées semblables au bien : l'âme qui raisonne à la lumière de ces idées est capable de vérité, et produit en elle-même des vérités sous forme de discours, de même que la lumière du bien permettait à l'esprit d'engendrer en lui-même la noèse de toutes les idées.

Cet apparent détour par l'âme permet en fait d'énoncer deux justifications de la thèse susdite.

Attribuer à l'un une forme aurait pour conséquence inévitable qu'on ne pourrait distinguer le rôle de l'esprit de celui de l'âme : il serait *logos* et non pas *noûs* ; il serait application d'une forme reçue d'un autre à la production d'un discours, et non pas intelligence première de ce qui fonde le discours.

De plus, attribuer à l'un une forme, ce serait introduire en lui une multiplicité, alors même qu'il s'agirait d'une forme unique, car la notion de forme implique la dualité de ce qui est reçu – la forme elle-même – et de ce en quoi elle est reçue – qu'il s'agisse de l'intellect qui pense l'idée, ou de la matière qui reçoit une forme.

Plotin ne se contente pas de noter la contradiction qu'il y aurait à introduire la moindre multiplicité au sein de l'un absolu. Il mobilise l'axiome fondamental de l'antériorité de l'un sur le multiple, non pas seulement au sens où on ne peut constituer le multiple qu'à partir de l'un, en ajoutant celui-ci à lui-même – comme dans les nombres –, mais plutôt au sens où aucune multiplicité ne peut comporter une unité – par exemple un organisme ou un produit de l'art – sans la tenir d'un tel principe. Dès lors, si le bien qui est principe de l'intellect était déjà un un-plusieurs, il faudrait lui attribuer un principe antérieur à lui.

N.B. Ligne 40, il est question d'une « extension (*ekstasis*) » de l'esprit, qui ne doit évidemment pas être pris en un sens spatial, ni temporel, mais plutôt au sens où les logiciens parlent de l'extension d'un concept, soit de l'ensemble des sujets auxquels il peut être attribué.

18.

Nouvelle mise en question, qui se comprend très bien à partir de la confrontation du début du chapitre 16 et de la fin du chapitre 17 : il s'agit de savoir en quoi consiste la ressemblance au bien qui est ce qu'il y a de commun entre toutes les formes.

La question est aussitôt précisée par trois hypothèses de réponse : la ressemblance consiste-t-elle dans *l'être-forme*, ou dans la *beauté* de la forme – sans oublier que *kalon* désigne le bien par excellence –, ou encore en autre chose ?

La réponse consiste d'abord à envisager une possible comparaison, suggérée par le terme de « trace (*ichnos*) », qui a été utilisé pour qualifier le monde sensible au chapitre 15, puis successivement la vie de l'esprit par rapport au bien, et enfin la raison par rapport à l'esprit. La trace indique la *provenance*, et cela se vérifie dans les exemples empiriques du feu (dont la trace est la chaleur), et du doux (l'ajout de sucre produit le sucré). Il y a dans toute trace un rapport de similitude avec ce qui l'a laissée. La provenance à partir du bien devrait donc suffire à expliquer que ce qui en provient lui ressemble. Et on peut comprendre que cela vaille pour les idées en tant qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre l'esprit qui les pense et le bien duquel il procède. Les réalités ultérieures – l'âme, le sensible – ne seront que semblables à ce qui est semblable au bien.

N.B. Plotin recourt à nouveau au terme *énergéia*. Sur son usage plotinien, voir le commentaire d'Hadot p.273-274. Il s'agit ici de cette énergie qui sera appelée « première » aux lignes 12 et 13, et à nouveau en 18, 41 (p.138), où elle sera caractérisée comme « un bien », parce que « produite (*génoménon*) » (42) par le bien. Elle entre donc dans la catégorie de *l'énergéia* qui n'est pas l'existence en acte d'une essence, mais son émanation – selon la distinction posée en V, 4, 2, 28 s. (Budé p.81-82).

Plotin écarte la réponse qu'autoriserait sa comparaison en arguant que la provenance d'un même ne suffit pas à assurer l'identité de ce qui en provient. On peut penser par exemple que le même feu chauffe l'eau sans la brûler, mais finit par brûler le bois qu'il commence par chauffer : on a alors affaire à des effets contraires, dont la contrariété est due à la différence des natures en qui advient l'effet qui provient de la cause.

Les trois notions de vie, de forme, et d'esprit sont alors ré-énoncées en termes d'énergie : la première comme étant « l'énergie première », la seconde comme ce qui lui est donné, et la troisième comme ce qui résulte de la détermination de la vie par les formes. On sait que les trois ne font qu'un en définitive, mais le texte insiste plutôt ici sur leur altérité mutuelle : chacun est dit *allo* par rapport aux autres. On ne saurait saisir leur unité sans en même temps les distinguer.

D'où la redondance du questionnement : ces trois qui ne font qu'un doivent ressembler au bien chacun à sa manière (*kath'hékaston* – 14), mais pour que cette ressemblance leur soit commune, elle doit pouvoir être rapportée à « quelque chose d'autre (*kat'allo*) » (15).

Cette fois, la réponse passe par un détour explicite, une question *préjudicielle* : la vie est-elle bonne par ce qu'elle est en elle-même, « isolée (*psilè*) et mise à nu (*apogégumnôménè*) » – littéralement : dégarnie et dénudée ; on pourrait dire aussi : *abolument*, comme en 29 –, ou l'est-elle comme « venant du bien (*ap'autoû*) » (18) ?

Comme le remarque Hadot, la première branche de l'alternative appelle une réponse négative, ici sous-entendue : considérée séparément, et non plus en tant qu'elle provient du bien, la vie peut s'avérer mauvaise, comme cette vie « d'en bas » qui était rejetée au début du chapitre 15. En I, 7, 19-20, il est dit que « la vie dans le corps est de par elle-même (*par'hautês*) un mal ».

C'est donc seulement en tant qu'elle provient du bien que la vie peut être dite bonne.

Cette deuxième branche de l'alternative donne lieu à une nouvelle question : la vie peut-elle venir du bien autrement que comme vie « déterminée (*toïautè*) » (18), et déterminée comme « vie du bien » (19) ? N.B. Ce questionnement est rhétorique, puisqu'il a déjà été nié qu'on puisse attribuer une vie au bien, et que cette négation est aussitôt réitérée (19-20).

La suite donne aussi l'impression de tourner en rond, puisque l'axiome « du bien rien ne peut venir qui ne soit noble (*oudén atimon par'ékeinou lektéon eīnai*) » (21-22) conduit seulement à répéter une fois de plus que la vie, les formes, et l'esprit ne peuvent être que bons et *agathoeidè*.

En 25-27, la question se transforme par l'introduction d'une nouvelle trichotomie hypothétique : que la ressemblance au bien soit commune aux trois, différente en chacun, ou première en l'un et dérivée dans les autres – ce qu'on pourrait traduire avec les trois termes logiques : *univoque* – en grec : *sunônumon* –, *équivoque* – en grec : *homônumon* –, *analogue*, termes dont la définition remonte au traité des **Catégories** et à la **Métaphysique** d'Aristote.

Le deuxième de ces qualificatifs apparaît à la ligne 36 sous la forme adverbiale : *homonumôs*. On pressent que c'est l'hypothèse qu'il s'agit d'écarter – car elle reviendrait à dire que le terme *bon* ne signifie aucun concept déterminé –, et que le moyen de l'éviter est d'admettre l'une des deux autres hypothèses.

Celles-ci sont illustrées par deux exemples : l'attribution commune – et univoque – du genre *animal* à l'homme et au cheval ; l'attribution commune de la chaleur au feu et à l'eau : ici l'attribution est analogique, parce que l'un est chaud à titre de cause, et l'autre comme effet – c'est le lien réel de causalité qui confère une certaine unité conceptuelle à un terme qui est pourtant pris en des sens différents suivant à quoi on l'attribue.

Plotin suggère, après réitération de propositions déjà énoncées (27-30), que c'est d'après ce schéma qu'il faut comprendre l'attribution commune de la bonté aux trois sujets que sont la vie, les formes, et l'esprit : pour autant qu'ils diffèrent logiquement, chacun doit avoir une bonté qui lui est propre, mais cet attribut peut aussi être séparé par la pensée et considéré abstraction faite de ce qui les distingue : il est alors pensé comme « quelque chose d'identique (*ti tou autoû*) » (31).

En 37, nouvelle alternative : ou le bien « est inhérent (*énuparcheî*) » aux trois sujets, comme un prédicat impliqué dans « leur essence (*tèi ousiai autôn*) » (35-36) – par quoi il faut comprendre apparemment son appartenance à côté d'autres prédicats, puisque l'autre branche de l'alternative est que « chaque sujet soit bon en totalité (*holon hékaston agathon estin*) » (38).

Cette deuxième branche semble aussitôt être écartée du fait qu'elle entraîne logiquement l'équivocité du bien.

Nouvelle hypothèse (39) : que les trois sujets soient des « parties (*mèrè*) » du bien – à quoi Plotin oppose immédiatement la simplicité du bien, qui, tel le point d'Euclide, est « sans parties (*amérés*) ».

Reste alors que l'appartenance du bien commune aux trois sujets soit considérée comme analogique, chacun le réalisant à sa manière propre : le premier est dit simplement bon comme provenant (*génoménon* – 42) immédiatement du bien ; le second, c'est-à-dire les formes, comme étant « l'ordre (*kosmos*) » (43) qui résulte du premier ; et le troisième – l'esprit – comme « union des deux (*sunamphô*) ».

Un nouvel exemple vient illustrer l'idée : une même personne peut avoir l'élocution aussi « bien réglée (*kathorhouména*) » (45) que sa démarche ou sa coiffure – chaque aspect est irréductible aux autres, mais révèle à sa manière le principe d'ordre unique qu'est la personne elle-même.

L'exemple suscite une objection du fait qu'il est emprunté au sensible, dans lequel des éléments de nature différente peuvent présenter « un ordre et un rythme (*taxis kai rithmos*) » (46) semblables, soit une similitude formelle en rapport avec la spatialité et la temporalité, qui sont inexistantes *ékei*.

L'interprétation correcte de l'exemple requiert alors que l'on oppose le caractère « externe (*exôthén*) » (47) de la bonté dans l'ordre sensible, et son caractère *interne* dans l'ordre intelligible : les éléments sensibles ne sont pas bons par eux-mêmes, mais parce qu'ils se voient imposer un bon ordre par un art ou une volonté.

Le chapitre se termine par l'aveu réitéré que la question n'a pas encore reçu de réponse, de savoir non pas que les choses qui proviennent immédiatement du bien « ont du prix (*timia*) » (50), mais « en quoi consiste (*kata ti*) » (51) le bien qu'est chacune d'elles.

19.

Plotin envisage un possible déplacement de la question : prendre comme un fait, souligné par Platon (*Philèbe* 20d 8-9 : *pân to gignôskon auto thêreuei kai éphiétai*), que l'âme désire le bien, ou, comme disait Aristote, que « le bien est ce vers quoi toute chose tend » (*Éthique à Nicomaque*, début), et s'abstenir de chercher à expliquer cette tendance par une définition de la nature du bien. Autrement dit : renoncer à montrer pourquoi le bien est attirant pour l'âme.

Hadot souligne que cette réorientation introduit en fait le « thème fondamental » de toute la suite du traité (p.284), qui vise à établir que le bien n'est pas le bien parce qu'on le désire, mais que c'est parce qu'il est le bien qu'on le désire.

Les lignes 1-9 reprennent le constat que faisait Aristote de l'écart entre l'universalité du désir du bien et la diversité des biens désirés par les uns et par les autres, qui donne le sentiment d'une totale relativité du bien. À préférer se rapporter « au désir (*tè éphései*) » (5) plutôt qu'aux « démonstrations (*apodeixis*) » (4), on ne peut éviter les « absurdités (*atopa*) » (5) qui identifient le bien à *n'importe quoi*.

Contre ces absurdités, Plotin fait valoir un axiome : tout désir implique la conscience d'une préférence, soit de la visée de quelque chose comme étant *le meilleur*, mais il est impossible de « connaître le meilleur tout en ignorant le bien » (9).

Plotin envisage alors de définir le bien d'après la définition platonicienne de la vertu (*arété*) comme *excellence* de chaque chose, soit ce qui lui permet d'accomplir au mieux sa fonction propre, son *ergon* – comme, pour un couteau, d'être bien affuté. Cette excellence consiste en ce que la chose est adéquate à son *eidos*, qui, dans le cas d'un instrument, est son aptitude à réaliser sa fin : c'est l'*eidos*, l'idée, la forme du couteau qui détermine ce qu'est un *bon* couteau.

Le problème est alors que la référence à la forme permet bien de s'assurer de la bonté de la « chose inférieure » qui en participe et peut lui être comparée comme à sa norme, si imparfaite que la seconde soit par rapport à la première. Mais il ne sert à rien de se référer à la forme pour savoir ce qui fait que la forme elle-même est un bien. Dans le lieu intelligible, il n'y a aucun écart possible par rapport à la forme – aucun *mal* –, et il n'y a donc aucune comparaison possible permettant un jugement sur la bonté.

La question se présente alors comme indécidable, parce que le propre des formes, dans ce qu'elles ont de premier, est de ne pas avoir d'autre raison d'être qu'elles-mêmes, de *pourquoi* extérieur à elles : leur raison d'être, c'est leur essence, c'est-à-dire elles-mêmes ; leur *pourquoi* (*dioti*),

c'est leur être-ainsi (*hoti*). Il serait contradictoire de chercher un fondement à la bonté de ce qui est fondement de la bonté des autres choses – inférieures.

Bien que le texte n'en fasse pas mention, Hadot interprète l'hypothétique « cause autre » comme désignant le dieu, dont Plotin a écarté le rôle à titre de démiurge intelligent au début du traité. Les formes ne sauraient tenir leur bonté de la bonté divine, car il n'y a pas de rapport de causalité au sein du monde intelligible, même s'il y a une « production » des formes par l'esprit.

N.B. Dans le *Timée*, c'est le monde sensible, et non pas les idées, que le bon démiurge rend autant que possible semblable à lui.

20.

Chapitre bref, mais plus fécond et plus intéressant que les précédents.

Plotin écarte provisoirement l'approche « affective » de sa question – « déterminer l'essence (*ti estin*) ou la qualité (*poïon*) du bien » (2) –, au profit d'une approche conceptuelle inspirée par un mode de raisonnement classique depuis les pythagoriciens : le catalogage des termes opposés. Aristote en donne un exemple, emprunté au pythagorisme¹, en *Métaphysique*, I, 5, mais Hadot souligne que le vocabulaire utilisé par Plotin rend sa source incertaine, ce qui importe peu. Dans sa liste, comme dans les précédentes, chaque couple de termes comporte un élément positif dont l'opposé apparaît comme une *privation* : ordre (*taxis*), symétrie (*summétron*), santé (*hugiéïa*), forme (*eidos*), substance (*ousia*), consistance (*sustasis*). Comme dans la liste citée par Aristote, ces termes positifs sont situés dans « la série du bien » (7 – avec un jeu de mots sur *eïdos* et *agathoeïdès*), ce qui rejette les autres dans la série du mal.

Si ce présupposé conceptuel est admis, on peut en inférer que ce qui est cause des termes positifs doit être classé dans la même série qu'eux : c'est le cas de l'esprit en tant que producteur des formes, de la vie – on ne sait s'il s'agit ici de l'état primordial de l'esprit, ou de la vie *psychique* dont il va être question ensuite –, de la vertu en tant qu'excellence de l'âme sage (on peut noter à nouveau qu'avec la troisième hypostase apparaît la possibilité d'une déficience qui fait qu'une certaine vie, manquant de sagesse, peut être considérée comme un mal).

Plotin envisage alors une possible identification du bien à l'esprit, pour autant que le bien que l'âme désire est la sagesse, et que celle-ci consiste pour elle à être illuminée par l'esprit et à vivre selon l'esprit.

Ce désir est lui-même expliqué par le caractère de « trace » qui a été reconnu à l'âme dans son rapport avec l'esprit : le désir de l'esprit est ce par quoi l'âme en est une trace, c'est-à-dire *tend* vers lui comme un vestige fait signe *vers* ce qui l'a laissé.

Cette vie selon l'esprit se traduit en l'âme par les jugements de valeur – verbe *krineîn* – qui expriment sa préférence pour les vertus. Plotin apparaît ici dans la ligne de ce que dit Aristote en *Métaphysique* XII, 7 : « le premier objet du vouloir, c'est ce qui est bon, et nous désirons ce qui nous paraît tel, plutôt que cela ne nous paraît tel parce que nous le désirons, car c'est l'intellection qui est principe » (1072a 18-19).

Ainsi le bien pourrait être identifié à l'esprit, parce que ce dernier est ce que l'âme désire, et que ce que toute âme désire, c'est le bien.

À quoi Plotin rétorque, en s'inspirant ici encore d'Aristote, que le désir du bien est inhérent à tous les êtres – comme il est dit au début de l'*Éthique à Nicomaque* – et n'est donc pas propre à

¹ Les couples d'opposés mentionnés par Aristote sont : limite/illimité, impair/pair, mâle/femelle, bien/mal.

l'âme. Dès lors, le désir de l'esprit – de vie *spirituelle*, ou de *spiritualité* – est la forme que prend en l'âme le désir du bien, mais ce dernier existe aussi chez les êtres dépourvus d'âme, qui par suite ne peuvent désirer l'esprit.

Cet argument suffit à écarter la confusion du bien avec l'esprit. Plotin n'en fait pas moins appel implicitement à l'affirmation métaphysique que « l'esprit n'est pas ce qu'il y a d'ultime (*ou to eschaton ho nous*) » (17-18), laquelle requerrait toutefois une « argumentation plus longue (*pléionos logou*) », qu'il n'entreprendra que dans les chapitres suivants.

En fait, la justification métaphysique de cette thèse est le vrai moyen de rendre l'âme sage, en lui montrant que son désir de vie spirituelle est en fait sa manière à elle de tendre vers un bien qui est au-delà de l'esprit lui-même : « ceux qui ont l'esprit ne s'y arrêtent pas, mais cherchent en outre le bien » (20-21). Si l'âme l'ignore, et qu'elle confond le bien et l'esprit, elle manquera de sagesse.

Aussi Plotin fait-il place à un désir *irrationnel* du bien, « antérieur au raisonnement (*pro tou logou*) » (21-22), qui est ce qu'il y a de commun entre les êtres sans âme qui ne peuvent désirer l'esprit, et les âmes qui le peuvent. Or le désir de l'esprit en l'âme est mis ici au compte du raisonnement (*ek logismoû* – 21) : c'est ce dernier qui peut la persuader que la vie selon l'esprit est meilleure que la vie « d'en bas ». Mais cet éveil logique à la vie spirituelle doit conduire l'âme à découvrir qu'elle recèle en elle-même un désir du bien qui est désir d'autre chose que l'esprit lui-même, et un désir antérieur, quoique d'abord ignoré, inconscient, au désir de l'esprit – soit un désir injustifié, irrationnel et spontané, qui est le fond de toute réalité.

Plotin en voit un signe dans le fait que l'âme porte en elle un désir de « perpétuité de l'être et de l'agir (*toû aeï eīnai kai énergeîn*) » (22). Le terme décisif ici paraît être *toujours*, car l'être et « l'énergie » caractérisent plutôt l'esprit que l'un-bien, qui n'« est » pas plus en acte qu'il n'est en puissance. Sans doute faut-il comprendre que l'âme désire non seulement vivre selon l'esprit, mais plus encore ne jamais être privée de cette vie lorsqu'elle l'a connue – « la joie veut l'éternité », répétera Nietzsche lui-même. D'où Plotin conclut que ce n'est pas l'intellection en tant que telle que l'âme vise, mais le bien irremplaçable que celle-ci constitue pour elle, signe de ce que l'esprit « est bon comme venant du bien et y tendant (*agathon kai apo agathou kai eis agathon*) » (23-24), et que pour autant il fait tendre l'âme au-delà de lui-même.

21.

Répétant une fois de plus sa question, Plotin rappelle d'abord explicitement – et « audacieusement (*tétoilmèsthô*) » (2) [?] – que c'est la *similitude au bien* – sous-entendu : et non pas le bien lui-même – qui est la forme commune à la vie comme *énergie émanant du bien*, à l'esprit comme état *déterminé* de cette vie, et donc aux formes qui sont le produit de cette détermination.

La similitude au bien est par ailleurs désignée comme ce qui cause le « désir (*éphésis*) » (3) de ces réalités dans l'âme. Cet effet suppose en outre que ladite similitude ne soit pas un simple état de fait, mais qu'elle soit rendue manifeste par un *rayonnement* : les trois instances spirituelles sont dites « pleines de clarté (*mesta mén aglaïas*) » (6). C'est dire qu'elles sont la *gloire* du bien, et que c'est cela qui explique leur « poursuite (*diôkesthai*) » (7).

C'est en l'âme seule que le désir existe, et non pas avant elle : le désir c'est la forme que prend en l'âme la tendance vers le bien, l'ordination au bien qui, pour l'intellect, consistait seulement à être tourné vers son principe et à avoir conscience de sa propre bonté dans et par la contemplation des idées.

Le désir et la poursuite de la vie spirituelle constituent la conversion – *pros ékeina* (7) – de l'âme, qui est la forme accomplie de sa procession – *ékeithén* (7). L'âme est donc tout autant que l'esprit le siège de ces deux mouvements apparemment opposés et en fait identiques, lesquels ont

pour terme le bien, mais, en ce qui concerne l'âme, par la médiation de l'esprit, tandis qu'ils s'accomplissaient de l'esprit de manière immédiate, sans intermédiaire.

D'où l'objection : est-ce au bien que tend le désir de l'âme, ou seulement à cet intermédiaire qu'est l'esprit, du fait de la parenté que l'âme a avec lui – *hôs toïnun oïkéïa* (8), en parlant des *ékeïna* ?

La réponse, négative comme on pouvait le pressentir, se présente en deux temps.

La première étape est un raisonnement par la négative, qui comporte lui-même deux moments.

D'abord, la seule ressemblance au bien serait un motif insuffisant de dédain – au prétexte que le semblable n'est pas la chose même –, et donc un motif suffisant de poursuite. La raison constamment sous-jacente de tout le propos est que rien ne peut ressembler au bien sans être par là même soi-même bon.

D'autre part, le bien d'une chose ne peut être suffisamment défini par le fait de lui être « propre (*oïkéïon* – Hadot : apparenté) ». Cette confusion était déjà dénoncée par Platon dans le *Banquet* (205e). Plotin argue qu'il y a des choses inférieures à l'âme qui cependant lui sont propres, et auxquelles ce serait un mal pour elle que de s'attacher, à savoir toutes celles qui relèvent de la vie « d'en bas », liée à l'incorporation de l'âme. De même on peut dire que le vice, comme disposition morale, est propre à l'âme, et toutefois détestable pour elle : comme l'enseignait Platon, le désir de l'âme ne peut la porter au vice que si elle ignore sa laideur ; dès lors que celle-ci est connue, l'âme le fuit.

L'argumentation négative se complète par une thèse plus affirmative, mais du même coup d'allure plus dogmatique et moins démonstrative.

Le désir de l'âme est d'abord présenté comme un « amour intense (*érôs ho suntonos*) » (11-12) – expression qui ne va pas sans connotation sexuelle. Cette intensité trouve ensuite son explication dans l'idée que ce n'est pas l'esprit tel qu'en lui-même qui est la cause du désir, mais la lumière du bien qui le rend désirable : l'*ousia* intelligible est ce qu'elle est, mais encore faut-il qu'elle rayonne pour paraître aimable. L'analogie avec la lumière corporelle est à nouveau sollicitée, pour autant que celle-ci est ce sans quoi « la lumière immanente aux corps (*tôn sômatôn phôtos emmemigménou*) » (13-14) – Aristote aurait dit : la couleur en puissance – ne peut produire son effet dans la faculté de vision, et rendre celle-ci plaisante, le cas échéant.

Il y a donc deux sources de l'acte qui suscite le désir de l'âme, soit l'intellection dont elle est capable, lorsqu'elle est *logikè*, et qui l'apparente à l'esprit. Il y a la luminosité intrinsèque de l'idée en tant que principe d'être et de connaissance, issu du bien au sein de l'esprit. Et il faut qu'il y ait en outre la lumière du bien qui est à l'origine tout à la fois des idées dans l'esprit, et de leur rayonnement dans l'âme qui participe de l'esprit.

N.B. Les derniers mots du chapitre rappellent que les idées sont elles-mêmes des esprits : elles « se voient elles-mêmes (*hup'autôn ophthèi*) » (17) à la lumière du bien, autant qu'elles sont vues « par autre chose (*hup'allou*) », qui est l'âme. Rappelons que l'ensemble des formes intelligibles n'est rien d'autre que l'esprit se pensant lui-même en tant qu'il pense toutes les formes.

22.

Ce chapitre est une sorte de développement de l'idée que l'éclairement par le bien est le surcroît nécessaire pour que la vie spirituelle soit désirable à l'âme.

Plotin mentionne l'effet produit dans l'âme par l'illumination, ou plutôt l'aperception de ce que le bien illumine : la vie et l'esprit. Hadot recourt au terme *joie* pour rendre le verbe *euphrainesthai*, qui pourrait aussi être traduit : par *être sous le charme*.

Cet effet psychique n'est ici toutefois que le signe révélateur de sa source, grâce à une analogie qui fait de nouveau écho au **Banquet** : ce n'est pas le corps en tant que tel qui est objet d'amour (*érôs*), mais il l'est en tant que porteur de beauté (*kallos*).

Dans l'ordre de l'intelligible, cette beauté reçoit le nom de « grâces (*charitas*) » (7). Le fait que celles-ci soient mentionnées au pluriel, tout comme les « amours (*érôtas*) » qui leur correspondent dans les âmes désirantes, semble avoir incité Hadot à personnifier les uns et les autres en leur mettant la majuscule – ce qui revient à voir ici la réinterprétation philosophique d'un thème mythologique.

La suite du texte est très représentative de la difficulté que rencontre le discours philosophique dans le néoplatonisme.

Ces lignes fourmillent de références au **Phèdre**, toutes indiquées en note par Hadot, depuis le délire bachique jusqu'à la réminiscence de la beauté, qui selon Platon est celle des idées qui est le plus reconnaissable à cause de son *éclat* : elle est *splendeur du bien*. Outre cette image de l'illumination, Plotin reprend celle de *l'échauffement* par le bien, qui renvoie au toucher (interne et externe) plutôt qu'à la vue.

Il faut toutefois noter que Platon parlait dans son dialogue de la préexistence de l'âme dans le lieu intelligible et de sa venue dans le corps, ainsi que de la naissance de l'amour en elle à partir de la reconnaissance de la beauté présente dans le lieu sensible. Il s'agissait donc chez Platon d'un devenir de cette âme dans ses états successifs de désincarnation et d'incarnation, qui donnent lieu, suivant la **République**, à une série de réincarnations successives, après un retour dans l'intelligible et un oubli de la perception que l'âme en a eue, mais une conservation du souvenir inconscient de ce qu'elle y a perçu.

L'âme dont parle Plotin en revanche n'est pas d'abord l'âme individuelle, mais l'âme universelle. Si la première connaît la descente ou la chute dans le corps, la première, tout en commandant le cours du monde, n'est pas incarnée ni inféodée au sensible : elle n'est pas sujette au devenir propre à l'âme individuelle.

La difficulté du texte plotinien est que, par ses emprunts à celui de Platon, il donne une présentation temporalisante de ce qui doit être pensé sans que le temps y joue un rôle.

Dire que l'amour ne peut naître en l'âme que par une « effluve (*aporrhoè*) » (8) qui vient du bien, c'est affirmer la dépendance de l'amour psychique par rapport à cette émanation, dépendance qui est de l'ordre de la structure ontologique et non pas de la succession temporelle : car l'émanation de la lumière du bien est tout aussi nécessaire, et par conséquent éternelle et permanente, que le bien lui-même.

Il faut comprendre de la même façon l'hébétude de l'âme lorsque l'esprit lui est présent sans qu'elle soit illuminée par le bien lui-même. La présence de l'esprit est nécessairement présence de la beauté de l'esprit, lequel est beau par lui-même. Mais pour que cette beauté produise son effet propre dans ce qui est capable à la fois de la contempler et de l'aimer, l'âme, il faut que celle-ci reçoive la double émanation de la lumière et de la chaleur qui viennent du bien. Manière d'expliquer, bien évidemment, que lorsqu'elle se découvre avide de vie spirituelle, l'âme ne peut que viser au-delà de l'esprit lui-même.

Autrement dit : le fait que l'esprit et les formes qui le constituent soient pour l'âme objet non seulement de contemplation, mais d'amour, indique que l'âme vise par-delà l'intelligible considéré en tant que tel, dans sa parfaite et éternelle identité à soi. C'est l'âme rationnelle individuelle – la

nôtre – qui distingue et sépare discursivement, comme autant de phases, ces aspects qui, dans l'âme universelle, ne font qu'un et la constituent en permanence : distinguer le « moment » où l'âme voit l'esprit sans l'aimer, et celui où, aimant, elle prend conscience qu'elle vise à travers l'esprit « autre chose de plus grand (*meizon*) » (17) ou de « supérieur (*anôtérô*) » (18), c'est le fait d'une abstraction qui est nôtre. C'est notre manière de connaître qui comporte ces formes diverses et successives de prise de conscience, avec une possible alternance de phases d'éloignement du principe ou de conversion et de retour amoureux vers lui. L'âme universelle ne connaît pas une telle variation.

Quant à cet amour propre à spiritualiser l'âme, Plotin donne trois indications importantes :

1/ Il ne peut pas venir de l'âme elle-même : sa puissance naturelle n'y suffit pas si le bien lui-même ne l'attire à lui, en projetant jusqu'à elle sa lumière à travers l'esprit. Difficile de ne pas rapprocher cette affirmation plotinienne de la conception biblique et chrétienne de la *grâce* en tant que don divin nécessaire pour faire accéder la créature à la vie surnaturelle, qu'elle ne peut se donner à elle-même. Il faut pourtant rappeler qu'il ne s'agit ici aucunement d'un don gracieux et contingent, mais d'une émanation nécessaire.

2/ L'âme a ou prend conscience qu'il faut plus que l'esprit pour que l'esprit soit *aimable*, et en même temps qu'il n'est pas possible de viser au-delà du principe de cet amour. Si l'on cherche à cette thèse une justification qui n'est pas donnée ici, on peut tirer argument du fait que les formes qui sont dans l'esprit – les *idées* – sont les principes premiers d'intelligibilité de tout ce qui dépend et participe d'elles. Lorsque donc l'âme les atteint en menant à son terme l'abstraction spéculative – la *dialectique* de Platon –, elle prend conscience qu'elle ne peut pas aller au-delà dans l'ordre de l'intelligibilité, et en même temps que ce caractère d'intelligible premier ne suffit pas à susciter l'amour. Reste alors à rapporter celui-ci à un *au-delà de l'intelligible*, qui constitue du même coup la *limite du dépassable*.

3/ Cette expérience (intellectuelle) est celle d'une *insatisfaction* inhérente à la contemplation de l'intelligible en tant que tel : ce qui rend la vie spirituelle désirable est au-delà d'elle. L'intelligible est beau, mais, comme dit Hadot, sa beauté est « inerte » sans l'action vivifiante de la lumière du bien.

Ce dernier terme est illustré par une comparaison qu'on pourrait appeler une *parabole*, introduite par un « comme si (*hoïon*) » (22).

Il s'agit une fois de plus de faire comprendre en recourant à un exemple sensible, mais l'usage qui en est fait a de quoi surprendre : d'une manière plutôt contraire à l'enseignement platonicien, il donne en effet à entendre que la beauté n'est pas apte par elle-même à susciter l'amour, si ne s'y ajoute le « charme (*érasmion*) » (26) que donne la grâce « chatoyant sur la beauté (*épithéousa tôi kallei*) » (24) – ce chatolement qui cause le *frisson* dont parle le **Phèdre** (251a).

Plotin donne donc à envisager ici le cas d'une beauté réelle, mais qui laisserait froid celui qui l'appréhende. [C'est une chose que certaines de nos actrices – Carole Bouquet, Catherine Deneuve – ont cultivé avec succès].

C'est l'occasion pour lui de reprendre sa critique de la conception stoïcienne de la beauté, exposée au début du premier de tous ses traités (I, 6, 1). La définition de la beauté par la *summétria* – c'est-à-dire le rapport mesuré entre les parties d'un tout – y était déclarée insuffisante, parce qu'inapplicable à toutes les beautés. Ici Plotin reconnaît que la *summétria* est une dimension incontestable de la beauté sensible, et que pourtant celle-ci ne s'y réduit pas, parce que la *summétria* ne suffit pas à produire ce plaisir qui paraît indissociable de la beauté sensible appréhendée comme telle.

Plotin illustre cette affirmation par plusieurs exemples, qui pourraient certes donner lieu à discussion :

1/ Le visage d'un mort conserve la proportion qu'il avait durant sa vie, mais, figé, il n'a plus « l'éclat (*phéngos*) » (27) qu'il avait vivant ; il n'en a que la « trace (*ichnos*) » (28) – preuve qu'il faut plus que la *summétria* pour que celle-ci ait du charme.

2/ Le deuxième exemple est tiré de l'art de la statuaire, moyennant un jugement esthétique exprimant la préférence pour les œuvres vivantes – celles qui donnent l'illusion du mouvement, non sans une éventuelle disproportion ou discordance entre les parties, comme ce sera encore le cas chez les cavaliers de Delacroix. N.B. Plotin porte ici un jugement qui va à l'encontre de la tendance longtemps dominante dans l'art grec à la pure idéalisation des formes, avec le risque de perdre l'élément de la vie au profit d'une beauté quelque peu réfrigérante – celle qu'on retrouvera dans le néo-classicisme d'un Puvis de Chavannes.

3/ Le troisième exemple donne lieu lui aussi à un jugement assez remarquable, qui affirme la beauté supérieure de l'être naturellement laid sur celle de la belle forme produite par l'art plastique. Plotin met cette appréciation au compte du fait que la vie suscite un attrait que l'œuvre d'art est incapable de susciter – d'où l'anecdote sur la déception rageuse de Michel-Ange devant son David. Le vivant est comme tel « plus désirable (*éphéton mällon*) » (32) – ce qu'il faut évidemment entendre d'un point de vue esthétique et non pas sexuel.

N.B. La présentation et l'interprétation de ces exemples, et même de l'idée qu'ils illustrent, ne vont pas sans ambiguïté. Car on peut se demander ce qu'est une beauté réelle qui, faute de charme, ne suscite par d'attrait – *oupô dé opsïn kineïn dunaménôï* (23). Ainsi la beauté est présentée d'abord comme ce qui a besoin de la lumière pour resplendir, puis comme ce qui est – dans l'ordre sensible il est vrai – « plutôt dans la lumière qui brille » que dans ce qu'elle éclaire. Il est en fait question dans tout ce passage de *degrés* de beauté, et il paraît logique d'attribuer *a fortiori* ce caractère à la source qui fait resplendir la beauté de ce qu'elle éclaire – tout comme il faut reconnaître à l'art une beauté non sensible, qui précède et transcende celle de ses œuvres.

Il n'en reste pas moins qu'à la fin du traité I, 6, Plotin situe le bien, source de l'illumination, au-delà de la beauté : « Ce qui est au-delà de celle-ci, c'est ce que nous appelons la nature du bien, qui a la beauté placée devant elle. De sorte qu'à dire les choses en gros, c'est le beau qui est premier ; mais si on fait des distinctions au sujet des intelligibles, on dira que le beau intelligible est le lieu des formes, et que le bien est au-delà du beau comme sa source et son principe » (37-42).

L'explication du rôle de la vie dans l'accomplissement de la beauté est trouvée dans le fait que c'est l'âme qui la donne, laquelle confère au corps la ressemblance avec le bien, qu'elle tient de son propre rapport à l'esprit : par l'éclairement des formes inhérentes à ce dernier, la lumière de l'un atteint l'âme et lui confère une *couleur*. Tout comme les couleurs des sensibles, cette couleur de l'âme est une sorte de lumière intérieure qui a besoin d'être activée par l'illumination qui lui vient de l'extérieur, pour qu'elle devienne elle-même lumineuse, et participe par là même de la bonté du bien, qu'elle devient alors capable de faire resplendir dans le corps.

23.

Ce court chapitre semble se rattacher au précédent pour autant qu'il explique pourquoi il est logique que le bien soit le terme du désir de l'âme, soit ce en quoi elle peut « se reposer (*anapausaito*) » (4), par-delà tous les émois que lui causent les « traces » du principe.

L'essentiel de cette explication réside dans le caractère absolu qui est attribué au bien. Il est absolu en tant que principe, parce qu'il ne pourrait être principe s'il n'était absolu. Il ne peut rien y avoir de « supérieur (*kreitton*) » (5) à ce d'où tout procède, et le principe ne peut donc être que ce

qu'il y a de meilleur, c'est-à-dire le bien par excellence – en un sens ontologique, et, par suite, en un sens moral, en tant qu'objet du désir ultime, *souverain bien*.

Inversement, la bonté du bien ne peut consister que dans le fait qu'il ne dépend de rien d'autre, dans son *autarcie* ontologique absolue (on pense à ce que disait Aristote lorsqu'il cherchait une définition formelle du souverain bien au 1^{er} livre de l'*Éthique à Nicomaque*). La « nature du bien » est *autarkestatèn* (7) : elle « n'a besoin de rien d'autre (*anéndêâ allou hotouoûn pantos*) » (8). Toute dépendance ontologique est une forme de déficience, quoi qu'il en soit du degré de perfection de ce qui est ainsi dépendant.

Ces considérations amènent Plotin à réfléchir momentanément sur le rapport entre le bien et son opposé.

L'autarcie ontologique du bien implique l'exclusion en lui de tout mal, qui constituerait une forme de déficience pire que la simple dépendance. Cette exclusion du mal est inhérente au caractère absolu qui fait du bien le principe de tout : *optimisme* ontologique.

Il en résulte que les maux, quels qu'ils soient, ne peuvent être que postérieurs – en un sens non chronologique – au bien.

Mais en outre – et ce point paraît bien plus problématique –, Plotin infère aussi que les maux ne peuvent advenir que « dans ce qui ne participe aucunement au bien (*én toîs mède kath'hén toutou méteilèphosi*) » (10-11) : ce sont les « dernières (*eschatoîs*) » (11) des choses, « au-delà desquelles il n'y a plus rien en direction du pire (*oudén épékeîna tôn kakôn pros ton cheiron*) » (12) – par quoi il faut comprendre les choses matérielles, voire la matière elle-même.

N.B. l'emploi du terme *épékeîna*, celui-là même qu'utilisait Platon pour situer le bien dans sa transcendance. L'un-bien est au-delà de tout, et au-delà de lui, il n'y a rien. Du côté du mal, il y a aussi un mal au-delà duquel il n'y en a pas d'autre, mais il n'y a pas de transcendance, seulement une limite : l'informe qu'est le bien est ce qui est en tant que transcendant tout ; l'informe qu'est la matière n'est que comme immanent aux réalités les plus inférieures.

Plotin n'en affirme pas moins une sorte de symétrie entre les deux, puisqu'il traite le bien et le mal non seulement comme des contraires – ce qui est déjà classique depuis Aristote –, mais comme des contraires sans « intermédiaire (*méson*) » (13). Chez Aristote, l'absence d'intermédiaire servait avant tout à distinguer l'opposition de contradiction et l'opposition de contrariété : il n'y a pas d'intermédiaire entre l'affirmation et la négation du même prédicat pour le même sujet. Mais Aristote reconnaissait qu'il existe des couples de contraires qui s'opposent comme des contradictoires, tels le pair et l'impair dans le genre des nombres entiers ou rationnels. Il définissait les contraires comme les extrêmes opposés à l'intérieur d'un même genre.

La thèse de Plotin peut se comprendre comme une récusation de celle, classique et en tout cas présente dans le stoïcisme, qui admet qu'il y a des choses indifférentes qui ne sont ni bonnes ni mauvaises.

Elle n'en est pas moins surprenante, si l'on admet qu'il s'inspire des *Catégories* d'Aristote : car il est difficile de penser que l'un-bien absolu et ce qui est son opposé puissent appartenir à un même genre, ce qui serait requis pour qu'ils soient pensés comme des contraires.

D'autre part, il est difficile de comprendre ce que peuvent être ces choses qui sont dites ne participer d'aucune manière au bien, alors qu'il est dit par ailleurs que tout en procède, et qu'on ne voit pas comment une procession irait sans une certaine participation, ainsi qu'il paraissait évident dans toutes les processions envisagées jusqu'ici, ou la similitude avec le bien était le caractère primordial. On comprenait bien que cette participation par similitude pouvait être plus ou moins médiate. Mais qui dit médiation dit intermédiaire, et dès lors, comment ce qui est le plus éloigné du bien pourrait-il ne pas dépendre de lui par l'intermédiaire de telles médiations ?

Plotin n'en maintient pas moins l'opposition du bien et du mal comme une nécessité, dont il rend compte par une alternative ontologique.

Si le bien doit être posé en tant que principe nécessaire, et comme bon en tant même que nécessaire (cf. Aristote), alors il faut le poser comme exclusif de tout mal.

Pour que cette proposition n'apparaisse pas comme purement hypothétique, Plotin entreprend de justifier son antécédent en envisageant sa négation. Or la négation du bien condamnerait à une réduction nihiliste avant la lettre, parce qu'elle annulerait la notion du mal : « ils seraient dès lors par nature indifférents (*adiaphora*) quant au choix (*pros hairésin*) » (14-15), ce que Plotin juge « impossible (*adunaton*) » (15). Sans doute faut-il voir là une leçon de l'expérience admise par tous ses prédécesseurs et imposée par la logique, puisque tout choix est l'expression d'une préférence (même les Sceptiques, zéloteurs de l'indifférence, en font la preuve dès qu'ils agissent).

Toutes les préférences, supposant qu'il y a du pire et du meilleur, font donc signe vers le bien comme vers leur horizon, lequel n'a plus rien vers quoi il pourrait faire signe.

La question de l'être du bien est ainsi tranchée, mais de manière négative : car du principe qui transcende tout, il est impossible de donner une mesure qualitative autant que quantitative (*hopôs agathon kai hoson* – 21-22), même en y voyant le principe « de la raison, de l'intelligence, et de la vie » (20).

À cette question vient s'ajouter assez brusquement celle de savoir ce que le bien « fait (*poieî*) » (18), ce qui paraît lui attribuer implicitement une forme de causalité – le même verbe était utilisé pour qualifier la provenance des idées à partir de l'intellect. Du moins sait-on déjà que le bien est ce par quoi toute autre chose est ou peut être bonne.

Le faire attribué au bien est exprimé par le verbe *sôzeîn* (22), soit l'idée d'une *conservation*.

Ce terme servira encore à Descartes pour penser la notion de création continuée, soit le caractère permanent et non pas seulement originel de la dépendance des choses par rapport à Dieu. Mais telle que Plotin la présente ici, la notion ne paraît pas signifier le *faire-exister* que voudra signifier la notion métaphysique de création. Le texte donne plutôt à entendre l'attribution – « l'insufflation (*empnéon* – 23) » – à chaque chose de son essence propre, et son maintien dans cette essence : la pensée pour les pensants, la vie pour les vivants. Quant à « l'être (*eînaî*) », il n'est mentionné qu'en troisième lieu, comme le caractère minimal de ce qui ne peut ni penser ni vivre : le terme n'est donc pas ici un synonyme de l'intelligible, mais plutôt le prédicat résiduel de l'inerte matériel.

Le début du chapitre 24 signale l'exigence de penser ce que fait le bien dans l'âme, non seulement universelle, mais individuelle, puisqu'il est question de « nous (*hêmâs*) » (1). C'est la suite logique de ce qui précède : les âmes individuelles viennent dans la procession après l'âme universelle, qui les produit et les englobe.

Plotin sursoit pourtant à cette question, en réitérant, comme préjudicielle, l'interrogation sur « l'essence de la lumière (*ti to phôs*) » qui vient du bien, illuminant l'intellect et, par son intermédiaire, l'âme.

24.

Ce chapitre fait penser aux apories du 3^{ème} livre de la *Métaphysique*, où Aristote expose successivement toutes les apories qui vont faire l'objet des livres suivants.

Les deux premières renvoient implicitement à la problématique de l'*Éthique à Nicomaque*, où le bien est abordé comme « ce vers quoi toute chose tend ». Aristote faisait déjà valoir lui-même qu'il n'y a là qu'un « témoignage (*marturion*) » (7) que la tendance au bien est une structure ontologique universelle chez les êtres dont l'existence consiste à *tendre*, c'est-à-dire les êtres en devenir. Mais cette attestation lui paraissait problématique parce que, si elle suffit à procurer une identification formelle du bien en tant que tel, elle ne permet pas de savoir en quoi il consiste, ce que l'Éthique entreprend de déterminer.

Plotin présente sa propre interrogation comme un renchérissement sur celle d'Aristote. Celui-ci enseignait dans la *Métaphysique* que c'est le jugement sur le bien – éventuellement erroné – qui cause le désir, et non pas l'inverse. C'est pourquoi il importe de rectifier ce jugement pour rectifier le désir, ce qui revient, dans les termes que Plotin hérite de ses prédécesseurs, à montrer *pourquoi* ce qui est jugé bon l'est effectivement, et à chercher cette raison dans l'*essence* du bien, en un sens autre que formel.

Les lignes 4-7, que Hadot met entre parenthèses, renvoient elles aussi à une problématique aristotélicienne. Aristote soulignait que la définition formelle du bien pouvait prêter à une interprétation relativiste : à chaque être son bien. Cela n'est sans doute pas absolument faux, mais ne peut rester censé que si le bien propre de chaque être peut être rattaché à un unique bien auquel chacun tend à sa manière, la manière propre à l'homme étant de le faire de façon consciente et délibérée, fondée sur une connaissance du souverain bien, en un sens ontologique et pas seulement moral.

Plotin suggère ici une identification entre « le bien (*to agathon*) » tout court (6-7) – par quoi on peut entendre comme Hadot le bien en soi au sens platonicien – et le souverain bien d'Aristote, en tant que bien universel parce qu'à la fois unique et premier, à savoir la divinité en tant qu'être nécessaire (*Métaphysique*, XII).

Les troisième et quatrième apories se situent à nouveau dans la perspective du *désir*, et demandent, moyennant une distinction dont le sens reste à expliciter, si la cause du désir est le simple fait « d'accueillir (*déchesthai*) » (10) – soit la conscience d'une *réception* –, ou la « réjouissance (*chaireîn*) » (10-11) qui en résulte – avec la conscience qu'elle est éprouvée à propos du bien et de rien d'autre.

Les trois apories suivantes font retour à la question du *propre*, notion déjà écartée comme inappropriée au chapitre 21. N.B. Hadot traduit ici *oikéion* par « propre » alors qu'il l'avait rendu par « apparenté ».

Cette question paraît induire l'interrogation sur la relativité du bien, au sens où il serait toujours *bon pour* un certain être, avec la double possibilité que cette relativité soit totale, incluant le bien lui-même, ou ne concernant que ce qui n'est pas lui.

Cette dernière hypothèse résulte directement de l'appréhension du bien comme objet du désir : le bien est ce dont toute chose attend la perfection qui lui manque, et il ne peut dès lors pas y avoir de bien pour ce qui ne manque d'aucune perfection. Mais Plotin a aussi reçu du platonisme une définition du bien comme le fait, pour chaque chose, d'être parfaitement ce qu'elle est (cf. VI 5, 1 18) – c'est pleinement le cas de l'idée, alors que le sensible n'est jamais parfaitement adéquat à son essence. Sans doute est-ce là la raison qui amenait Platon à mettre le bien – ce qui est tel qu'il doit être – au principe de tout. Mais alors, chaque chose est bonne pour elle-même, ou, en d'autres termes, il y a un bien que chaque chose est pour elle-même, en tant qu'elle comporte cette identité à soi. De ce point de vue, le bien doit être par excellence bon pour soi.

La septième aporie répète une question déjà posée, et ouvre en direction d'une interrogation sur l'existence d'un bien pour la matière, qui sera abordée au chapitre 28.

La huitième présente une saisissante anticipation des thèmes nihilistes qui deviendront dominants en philosophie vingt-trois siècles plus tard. S'inspirant de *Philèbe* 44-46, Plotin envisage le discours d'un homme qu'il qualifie de *uschérès*, que Hadot traduit par « morose ». Le terme signifie un caractère pénible et contrariant qui peut se manifester par une mauvaise humeur, mais il a ici un sens manifestement plus profond : le discours mis au style direct expose en effet une sorte de dissolution de la notion de bien, l'hypothèse qu'il n'y ait là qu'un mot dépourvu de sens.

La question que pose l'homme morose est presque celle que « L'Ennemi (qui) se déguise en l'ennui » pose à Verlaine : « À quoi bon, pauvre dupe ? » Rien n'est bon à rien parce qu'il n'y a pas de bien en soi relativement auquel le reste pourrait être déclaré bon. Tout au plus le terme peut-il être l'expression d'un plaisir ressenti, mais celui-ci est lui-même soupçonné de n'être qu'une *tromperie*, une « illusion naturelle (*apatèn phusikèn*) » (28) permettant de surmonter « la crainte du dépérissement (*phobon tès phtoràs*) » (29). C'est cette dernière qui explique que l'on parle de biens et que l'on qualifie certaines choses de bonnes – pour échapper à l'absurde. Mais « l'amour de soi (*tèn pros hauton philian*) » (27), pour naturel, c'est-à-dire spontané, qu'il soit, n'atteste pas la réalité de ce dont il inspire la représentation : comme on dit, il ne faut pas prendre ses désirs pour des réalités. Le fait même que les conceptions du bien lui correspondent est la plus forte raison de soupçonner leur caractère illusoire.

C'est pourquoi Nietzsche, et Comte-Sponville un siècle après, verront dans la notion du bien et des biens la forme générale de *l'illusion utile*, ou de la *valeur*, qui recouvre l'impossibilité de dire « en quoi il est meilleur d'être que de ne pas être (*ti an diaphéroï én tõi einai è holòs mè einai*) » (26-27) : in-**différence** à l'existence supposée elle-même indifférente ; toute préférence ne peut être qu'une illusion. La question d'Hamlet n'a pas de sens.

25.

La dernière des apories induit une interprétation critique de *Philèbe* 21-22 et 61.

En 12-13, Plotin relève le caractère anthropologique du point de vue de Platon dans ce dialogue, qui ne porte pas sur le bien en soi, mais sur la définition du bien humain : *ou to prôton agathon ézètei, to dé hêmôn*.

Platon identifiait ce dernier à la *vie mixte* : il a « mélangé le plaisir avec la fin (*hèdonèn tõi téléi mignus*) » (1), renvoyant dos à dos les réductions du bien à l'activité intellectuelle d'une part, au plaisir d'autre part, envisagés séparément l'un de l'autre, la solution étant trouvée dans l'expérience du plaisir inhérent à la vie de l'intellect, dont l'activité réflexive et dialectique permet précisément de savoir quel plaisir est un bien, ou plutôt en quoi consiste le bien véritable qui ne peut en tant que tel qu'être source de la plus grande jouissance.

Plotin approuve manifestement cette conception, pour autant qu'elle répond au point de vue propre du dialogue platonicien. Il en fait cependant le tremplin d'une suggestion interprétative qui correspond à sa propre pensée : 1/ le terme platonicien de *mélange* ne doit pas être compris au sens additif d'une succession de phases d'activité consacrées respectivement à l'intellection ou à la jouissance, mais au sens plus vrai et plus profond de l'impossibilité de vivre pleinement l'intellection sans en éprouver la plus haute joie possible, une joie plus vraie que toutes les autres jouissances, sensibles notamment ; 2/ cela ne vaut que pour tout être qui n'est pas le bien lui-même, et qui est vis-à-vis de lui en état de tendance, vécue psychiquement sous la forme du *désir*. Il en résulte une thèse paradoxale, mais que Plotin approuve comme n'étant nullement « absurde (*atopon*) » (12) : le bien

n'est *bon pour* qu'à l'égard de tout ce qui n'est pas lui, et il ne saurait être bon pour lui-même, ni par conséquent source pour lui-même de la joie qu'il donne à toute autre chose – la raison étant qu'il ne saurait y avoir dans le bien principiel le moindre désir, qui impliquerait imperfection et manque.

D'où la réinterprétation du platonisme. La morale aristotélicienne lui reprochait de se mettre en quête d'un « bien en soi » absolu et comme tel inaccessible à notre action. Plotin fait valoir ici qu'il était logique de la part de Platon de distinguer la vie mixte comme bien suprême de l'homme – ce qu'Aristote redit dans sa théorie du bonheur –, et un bien « différent (*hétéron*) » (13) de notre bien à nous, en ce que, à la différence du nôtre, il n'est et ne peut être aucunement « composé (*sunthétou*) » (14), tandis que le nôtre, du fait de son essentielle dépendance, est inévitablement déficient par rapport au bien premier.

N.B. Aristote distinguait lui aussi entre le souverain bien ontologique qu'est le premier moteur divin, et le souverain bien éthique qui consiste dans la connaissance intellectuelle de la divinité.

Plotin pour sa part tire de Platon, en le citant à nouveau, l'idée que la transcendance du bien – qui est aussi sa « solitaire unicité (*to érémon kai monon*) » (15) – consiste à ne pas « avoir le bien (*écheïn agathon*) », mais à l'« être autrement et supérieurement (*eīnai hétérôs kai meizonôs*) » (15-16). N.B. Le terme d'être est utilisé ici à propos du principe qui est au-delà de l'*ousia*, donc en un sens nécessairement autre que celui de l'identité à soi qui constitue l'être propre de l'intelligible, et *a fortiori* celui de l'existence brute de l'inerte : que le bien soit *autrement et supérieurement étant* implique que sa manière propre d'être soit irréductible à celle de ce qui dérive de lui, mais qu'elle soit en même temps ce qui lui permet d'être principe pour le reste.

C'est sans doute cela qui permet de comprendre la thèse des lignes 16-18 qui répondent aux premières des questions précédentes en affirmant la priorité de l'être sur le désir. Ce dernier ne peut être que de l'ordre du dérivé puisqu'il comporte dépendance et manque. Mais tout le sens qui le constitue est la visée du bien. C'est donc l'être de celui-ci, et, en dernière instance, l'être du bien principiel qui est le fondement qui donne son sens au désir : le bien est désirable et désiré parce que bon, et non pas bon parce que désirable.

N.B. La thèse de Plotin sonne comme un écho à celle d'Aristote qui posait la priorité de l'appréhension du bien par rapport au désir qui y fait tendre. Que cette appréhension puisse être erronée, et que le désir tende parfois à quelque chose qui n'est pas vraiment bon n'infirme pas la thèse, mais en donne plutôt une attestation supplémentaire, puisque l'expérience du désir dévoyé et de la faute qui en résulte confirme que le bien est ce qu'il est indépendamment de l'opinion et du désir qu'on en a. C'était tout le fond de l'objectivisme moral de Platon. [Cf. le début du ch.26].

Les lignes 18-32 explicitent sous la forme d'un schéma qui a une signification tout à la fois ontologique et morale, le premier aspect étant la condition de possibilité en même temps que le fil directeur du second.

Il s'agit d'une manière générale d'une « analogie (*ana logon*, en deux mots) » (21). Celle-ci consiste à poser l'identité des rapports entre chaque élément de la réalité et celui qui lui est immédiatement supérieur, l'hypothèse proposée étant que cette supériorité fait du supérieur le bien de l'inférieur, en ce que celui-ci en dépend et y tend : matière/forme = corps/âme = âme/vertu (25-26).

Ces rapports s'éclairent l'un l'autre. Ainsi l'âme est pour le corps son bien, et comme telle l'objet de son désir, pour autant que c'est elle qui le constitue comme corps vivant et qu'il tend autant que possible à conserver la vie – à persévérer dans son être. La même chose peut être dite du rapport de la matière à la forme : Plotin n'oublie sans doute pas la définition aristotélicienne de l'âme comme forme du corps, ni la formule d'Aristote selon laquelle la matière désire la forme

comme la femelle désire le mâle. Mais, comme Aristote, Plotin ne voit là qu'une analogie : aussi dit-il au conditionnel qu'il y aurait une joie de la matière à recevoir la forme si la première pouvait sentir.

La suite précise en quoi consistent les biens apportés par les supérieurs aux inférieurs. Celui de la matière, c'est « l'ordre et la beauté (*taxin kai kosmon*) » (29) qu'elle ne peut tenir que de sa forme (cf. I 6, 1 à propos de la statue). Le bien conféré par l'âme au corps, c'est la vie. Le bien apporté à l'âme par la vertu, c'est-à-dire par sa conversion à la vie spirituelle, c'est « la pensée et le bien-vivre (*phronein kai zen eû*) » (30) – Aristote dirait : le bonheur.

Sous cet aspect, le schéma analogique plotinien correspond à la définition aristotélicienne de l'*analogia*, au sens proprement grec de proportion. Mais il annonce en même temps son sens scolastique en tant que rapport ordonné à un terme premier – ce qu'Aristote appelait la plurivocité ordonnée de ce qui est *hén pros ti*. Car la série des rapports ne vise pas seulement à affirmer leur identité, mais aussi à montrer que l'ordre de progression qu'ils comportent fait signe en direction d'un terme premier.

Ainsi l'analogie permet une « remontée (*anabasis*) » (19), laquelle constitue en fait l'essentiel de la conversion spirituelle qui fait le salut de l'âme. Or cette remontée ne va pas sans indiquer le terme qui lui donne son sens. La lettre du texte invite à envisager ce terme comme double : il y a ce qui est secondairement premier, l'esprit, qui est le bien de l'âme, au-delà duquel il n'y a plus que ce qui est absolument premier, au-delà de quoi il n'y a plus rien à quoi l'on puisse remonter.

N.B. L'analogie prend ici la signification d'une exigence à la fois théorique et éthique de bien identifier le bien de chaque type de réalité : ce bien se situe dans ce qui lui est immédiatement supérieur, et c'est par la médiation de ce dernier qu'il s'ordonne au bien qui le principe sans principe de tout bien dérivé. C'est pourquoi Plotin demande que « la remontée ne sorte pas (*ouk existaito*) du rapport de proportion » (20-21).

Les dernières lignes du texte donnent à entendre que le bien absolu constitue le bien de l'esprit en tant que celui-ci lui est immédiatement inférieur. Plotin s'en explique en recourant à nouveau aux deux idées d'énergie émanée du bien et d'illumination de l'esprit par le bien. Ainsi le rapport esprit/bien est le dernier terme de la série des rapports.

N.B. On peut à ce propos se poser une question. Car la double exigence, théorique et morale, dont s'entoure l'analogie pourrait signifier que le bien absolu ne peut pas être ni devenir directement le bien de chaque type de réalité dérivée : il ne l'est que par la médiation de l'esprit. Or cela paraît s'opposer à la possibilité, pour l'âme individuelle, d'une expérience mystique du bien absolu, à laquelle Plotin fait place par ailleurs, et par rapport à laquelle la vie spirituelle – l'intellectualisation de la vie de l'âme – doit apparaître comme un moyen transitoire – tout comme, chez Platon, la dialectique ascendante doit trouver son terme dans l'appréhension du bien qui est au-delà de l'essence.

26.

Il est question ici de l'être conscient par nature (*to péphukos aïsthanesthai*), c'est-à-dire de celui qui a une âme, qu'il tient du bien par l'intermédiaire de l'esprit. Plotin lui attribue une capacité d'identifier spontanément le bien dès lors qu'il s'en approche – ou que le bien se fait proche de lui, selon Hadot : les deux traductions sont possibles pour *hèkei autô* (2).

Cette attribution paraît logique, puisque l'âme vient de l'esprit et que celui-ci est essentiellement semblable au bien par la pensée des idées.

Mais Plotin n'oublie pas le problème que posaient Platon et Aristote : si le bien est ainsi identifiable, comment se fait-il que certains jugements à son sujet soient faux, c'est-à-dire que certains croient tendre au bien, alors qu'ils tendent à son contraire ?

Plotin n'entreprend pas de développer une explication psychologique de l'erreur axiologique, mais plutôt une dialectique logique qui montre que le fait même de cette erreur atteste à la fois l'existence du bien, et son pouvoir d'éliminer toute erreur à son sujet dès lors qu'il est appréhendé comme tel.

En effet, il n'est pas possible de se tromper sur *ce qui est bon* sans avoir l'idée du bien, et sans qu'il y ait un bien véritable dont le bien apparent n'est qu'une « similitude (*homoiôsin*) » (3), en partie trompeuse. C'est toujours le bien qu'on vise, et ici la définition formelle du bien retrouve son importance dialectique.

Tout aussi logique est l'idée que, puisqu'il y a un vrai bien, sa connaissance ne peut qu'écarter l'erreur à son sujet et suffire à son identification : le vrai bien, lorsqu'il se présente, ne peut que trancher sur les faux biens dont il révèle la fausseté.

Quant à l'existence réelle du vrai bien, Plotin en trouve un indice dans le fait du désir qui y fait tendre, et qui est vécu sous la forme du manque douloureux tant que le vrai bien ne s'est pas offert. Aristote voulait qu'on prenne au sérieux les leçons les plus élémentaires de l'expérience commune, naturelle, et, selon un thème récurrent dans l'aristotélisme, que Thomas d'Aquin reprendra à son compte, il serait absurde qu'un désir naturel fût vain, c'est-à-dire sans objet : que chaque chose tende naturellement à un certain bien atteste dès lors l'existence du bien en tant que tel.

Il y a toutefois une différence à faire entre les êtres animés pour qui la tendance a la forme du désir, éventuellement douloureux, et ceux à qui leur bien est simplement communiqué comme leur venant « d'un autre (*par'allou*) » (8), sans qu'ils aient à y tendre d'une manière consciente. Les êtres inanimés sont comparés ici aux cadavres devenus incapables de prendre soin d'eux-mêmes, c'est-à-dire de se procurer leur bien, comme c'était le cas tant qu'ils étaient en vie et à même de « pourvoir (*pronoia*) » (11) à leurs besoins.

Les lignes 12-14 ont quelque chose de décisif dans leur concision : « Ce qui fait croire que cela arrive, c'est qu'on devient quelque chose de meilleur, qu'on est sans regret, et qu'on se retrouve tout rempli de lui, qu'on demeure en lui, et qu'on ne cherche rien d'autre ».

À la question de savoir comment l'on sait que c'est le vrai bien que l'on vise, ou que c'est lui qui s'offre à notre appréhension consciente, la seule réponse possible est ce bien lui-même, et non pas une dialectique discursive qui permettrait de s'assurer qu'il s'agit du bien véritable.

Plotin renvoie manifestement ici à une irremplaçable expérience du bien, qui est celle : 1/ d'une *amélioration* personnelle éprouvée comme telle [Spinoza parlera d'un renforcement de la puissance d'agir, et Nietzsche d'une intensification du sentiment de la puissance, dans lequel il verra le critère de la vérité] ; 2/ d'une *absence de regret*, qui paraît correspondre à un état d'unification et de simplification de la conscience ; 3/ du sentiment de *plénitude* qui en résulte ; 4/ de sa *stabilité* durable ; 5/ de son *autosuffisance*. Tous ces caractères, et notamment le dernier, ne vont pas sans rappeler les termes dans lesquels approchait formellement la notion de souverain bien en *Éthique à Nicomaque*, I, 5.

Cette caractérisation se renforce d'une comparaison avec l'expérience du plaisir (*hédonè*), pour autant que celle-ci comporte une variabilité et une perpétuelle recherche de nouveauté. Cette versatilité est le signe d'un manque d'*autarcie*, qui interdit de confondre la connaissance du bien avec l'expérience de n'importe quel plaisir.

Ce n'est évidemment pas à dire que l'expérience du bien puisse être dépourvue de plaisir, mais la satisfaction qu'elle comporte est d'une autre nature et constitue un tout autre vécu que la plupart des plaisirs ordinaires, quotidiens et mondains.

Les lignes 16-17 sont difficiles à traduire, parce que le grec est ambigu. Suivant l'interprétation de *tôi tuchonti*, elles peuvent signifier : « Il faut donc que le bien qui est objet de choix soit tout sauf une affection quelconque (*eīnai ou to pathos to ēpi tōi tuchonti*) », ce qui se comprend assez bien dans le prolongement des lignes précédentes – ou bien, selon Hadot : « autre chose que l'impression qu'éprouve celui qui l'atteint ». D'une manière ou d'une autre, ce qui est ici récusé, c'est la confusion du bien et de l'affection qu'il fait éprouver. Prendre cela pour le bien, c'est se condamner à « rester vide (*kénos ménei*) » (18), l'illusion étant de croire que l'affection est le bien lui-même. Les exemples pris par Plotin semblent vouloir ridiculiser une telle attitude : elle revient à faire comme si l'impression de posséder pouvait équivaloir à la possession même, soit comme s'il était possible de jouir de la présence d'un enfant (verbe *pareīnai*), ou d'un mets succulent ou d'une bien-aimée, en leur absence.

27.

Ce chapitre donne l'impression de pas avancer, parce qu'il ne dit presque rien de plus que l'analogie exposée au chapitre 25, si ce n'est en ce qu'il écarte à nouveau la définition du bien par le *propre*, au profit de sa définition par le *supérieur*.

Plotin utilise ici le vocabulaire aristotélicien : ce qui est propre à une chose, c'est d'être en puissance de ce qui peut lui apporter « sa perfection (*téléiôtès*) » (14), et qui, en cela même, n'est pas son propre, mais son bien.

Le bien, c'est donc ce qui, apportant à une chose sa perfection, lui permet d'être tout à fait « bonne pour elle-même (*auto hautōi agathon*) » (13), ce qui implique que chaque chose est en elle-même et pour elle-même un bien, mais que pour tout ce qui n'est pas le bien lui-même, il y a un bien qui est propre à accomplir cette bonté intrinsèque.

C'est pourquoi Plotin préfère recourir, plutôt qu'à la notion de propre, à l'idée platonicienne d'une « part du bien (*agathou moira*) » (18), c'est-à-dire d'une participation au bien.

Et cela l'amène à formuler une proposition qui donne peut-être la clef de l'analogie du chapitre 25 : « l'appropriation à soi est à la mesure de la pureté des êtres et de leur bonté (*mállon oikéiōsis pros hautous tois eilikrinési kai tois mállon agathois*) » (18-19). Les êtres les plus purs sont évidemment les intelligibles qui sont dans l'esprit, et qui sont au plus haut point leur propre bien, parce qu'ils sont semblables au bien par leur pure identité à eux-mêmes, et ne sont donc pas à ce titre en puissance de leur propre perfection. Au contraire, cette part d'être en puissance s'accroît au fur et à mesure qu'on descend les degrés de la procession, car l'âme a besoin d'être perfectionnée par la vertu, le corps par l'âme, et la matière par la forme – chaque degré de réalité étant défini par une proximité plus ou moins grande à l'unité de l'un.

Une fois le bien défini comme perfection apportée par le supérieur immédiat, la question ne se pose plus de savoir si une chose peut être bonne sans être bonne pour elle-même, et donc « s'aimer soi-même comme un bien (*agapân héauto hōs agathon*) » (21-22) : cet amour de soi est plutôt l'accomplissement même du bien. C'est en elle-même que chaque chose a son bien : recevoir le supérieur qui lui apporte sa perfection ne requiert pas qu'elle « sorte de sa nature » (21).

Reste une réserve concernant le bien lui-même, dont l'absolue simplicité, l'exclusion de toute altérité interne (*hopou mēdamōs éni allo, to dé allo* – 23) paraît exclure la relation à soi, et donc aussi l'amour de soi – comme le redira le ch.29.

La « conclusion provisoire » réitère la priorité du bien sur le désir.

Plotin y ajoute une reprise de la définition aristotélicienne du plaisir comme surcroît de bien s'ajoutant à la possession du bien ; ainsi qu'une question elle aussi d'inspiration aristotélicienne : le bien est-il ce qu'il y aurait à choisir même s'il n'était pas accompagné de plaisir, comme Aristote le dit au sujet de ces biens en soi que sont les vertus ?

Cette question reste en suspens jusqu'au chapitre 29.

28.

Plotin continue d'approfondir l'analogie du chapitre 25, en examinant ses implications.

Le questionnement est mis dans la perspective d'un axiome : « dans tous les cas, ce qui advient à une chose comme bien est forme (*to paraginoménon hōs agathon eidos*) » (2). Cette proposition ne va pas sans problème puisqu'elle paraît signifier que dans tous les termes de l'analogie, le supérieur joue un rôle formel par rapport à l'inférieur. Or le bien absolu a été posé comme étant le bien de l'intellect en tant qu'il est son supérieur immédiat. Mais Plotin a déjà récusé l'idée que le bien absolu soit forme de quoi que ce soit.

L'interrogation se place d'abord au plus bas niveau de réalité : celui de la tendance à la forme qui est l'équivalent chez la matière du désir dans l'âme. La question posée a toutefois une portée générale : en demandant si la matière « voudrait (...) devenir seulement forme » (3-4), Plotin demande en fait si un être peut désirer son bien sans désirer devenir identique à lui, et par là même se supprimer lui-même tel qu'il était avant de l'avoir obtenu. Or comment la tendance au bien pourrait-elle être une tendance à l'autodestruction ?

Il paraît alors préférable de dire qu'en cherchant à ne pas rester simplement matière, et en accueillant la forme, la matière cherche seulement à « être » (6). N.B. Le verbe *eīnai* sert manifestement à désigner ici le composé de matière et de forme, tout comme il servait de prédicat résiduel de l'inerte au chapitre 23. Mais son emploi suggère en outre que, laissée à elle-même, la matière n'est pas à proprement parler, et ne peut avoir l'être que comme matière de quelque chose, c'est-à-dire inhérente au composé : on retrouve implicitement la thèse aristotélicienne sur la *matière première*.

En résumé : la forme est le bien de la matière ; pour la matière, être en puissance de la forme, c'est tendre à être pour de bon (Aristote : la forme actualise ce que la matière n'est qu'en puissance) ; l'acquisition de la forme supprime la privation de forme qui faisait de la matière un mal : la matière devient bonne pour autant qu'elle est informée.

Une nouvelle aporie fait alors rebondir l'interrogation : « comment le mal (*to kakon*) peut-il avoir un désir du bien ? » (7-8), alors qu'il lui est contraire.

Première réponse : l'attribution d'un désir à la matière était seulement métaphorique et fictive. Le mal qu'est la matière n'a pas de désir. On n'a donc pas commis la faute logique de supposer contradictoirement un désir du bien inhérent au mal.

Plotin souligne toutefois que cette réponse – ne pas prêter de désir réel à la matière – ne résout rien.

N.B. La traduction des lignes 12-14 ne paraît vraiment pas appropriée. « En même temps » n'est pas dans le texte, et il est beaucoup plus simple de traduire : « Si c'est la matière qui est le mal, tout est dit ; si c'est autre chose, par exemple le vice, en le supposant conscient de soi, lui sera-t-il propre de tendre au supérieur qui est son bien ? ». Comme privation de la vertu, le vice est le mal de l'âme : comment dès lors le vice comporterait-il en tant que tel une tendance à la vertu qui est son contraire et, pour autant, le bien de l'âme ? L'âme vicieuse aurait en tant que telle le désir d'être vertueuse, ce qui est absurde.

Plotin suggère toutefois que cela est peut-être moins absurde qu'il n'y paraît. La théorie aristotélicienne du mouvement apporte un élément de solution pour autant qu'elle y distingue les trois termes que sont d'une part les contraires, et d'autre part le sujet. Ainsi ce n'est pas chaque contraire qui est en puissance de l'autre et peut devenir l'autre : le vice ne peut pas devenir vertu, ni y tendre. Mais le sujet vicieux peut se rectifier et en tout cas porter en lui le désir d'être vertueux – consciemment ou inconsciemment. La contradiction est ainsi évitée sur le plan logique, et sur le plan anthropologique et psychologique, il peut arriver qu'une disposition vicieuse acquise – un vice *invétéré* – aille de pair avec la conscience douloureuse qu'il prive d'une vertu désirée.

Nouveau rebondissement : la solution précédente n'est pas applicable à la matière si on la considère en elle-même, car comme privation de forme, et puisque la forme est le bien, la matière ne peut être qu'identique au mal, et il n'y a pas ici de possibilité de distinguer un sujet dont ce mal ne serait qu'un prédicat, comme le vice pour l'âme. En quoi le mal pourrait-il être jugé tel s'il est capable de « choisir (*airèsetai*) » (17) le bien ?

Nouvelle question, qui à nouveau donne une portée générale à ce qui a été demandé au sujet de la matière : dans la supposition d'un mal conscient de soi – comme cela a été dit du vice –, cette conscience n'implique-t-elle pas un amour de soi, qui consiste à se viser soi-même comme un bien ? La réponse ne peut être que négative, parce que le mal est identique au « détestable (*mè agapèton*) » (18).

En 18-19, Plotin clôt assez brutalement le débat, comme s'il avait été sans objet parce qu'il reposait sur la confusion du bien et du propre, qui a été écartée.

On peut comprendre, dans la ligne de la question précédente, que l'amour visant le bien, il ne peut viser que le supérieur et non pas soi, sinon en tant que l'on a accueilli en soi ce supérieur. La question : *la matière ou le mal peuvent-ils s'aimer eux-mêmes ?* n'a donc pas de sens.

N.B. Le problème ne se poserait pas si la matière n'était pas identifiée au mal, et on pourrait voir dans les apories qui précèdent une raison de récuser cette identification.

La conclusion du chapitre ne va pas dans ce sens.

Plotin achève de donner son sens à l'analogie du chapitre 25 en affirmant qu'il y a des degrés de la *formalité* – de *l'être-forme* –, et que le *meilleur* – le plus proche du bien – s'identifie au plus formel.

La forme étant l'opposé de la matière, il s'agit ici de degrés d'immatérialité, laquelle s'amointrit à mesure que la forme a plus de rapport avec l'existence matérielle, ce qui est le cas de l'âme par rapport à l'esprit, des âmes incarnées par rapport à l'âme universelle, des formes inanimées par rapport aux âmes.

Ainsi « l'âme est plus forme que la forme du corps » en général : c'est dire qu'il y a dans la vie un degré de *formation* – nous dirions aujourd'hui d'information – supérieur à celui des êtres inertes – nous dirions aujourd'hui : une plus grande *complexité*.

Cette supériorité appartient à toute âme, mais il y a un degré supérieur de formalité si l'âme est non seulement animatrice, mais intellectuelle : l'intellect est ce par quoi l'âme participe de l'intelligible sur le mode de la connaissance, c'est-à-dire au degré ultime de formalité qui est celui de l'intelligible lui-même.

Plotin en tire logiquement, citant de nouveau Platon, qu'il faut chercher le bien à l'opposé de la matière, puisque la hiérarchie des biens dérivés fait signe vers cet opposé – *to agathon an prochôroï tôi tès hulès énantioï* (23-24), au-delà de l'esprit lui-même.

Cela ne peut toutefois pas aller sans le rappel du caractère *informe* du bien absolu, qui doit être pensé non seulement comme immatériel, mais comme transcendant la manière d'être immatériel qui est propre aux formes.

Cette caractérisation négative du bien absolu crée ici une tension paradoxale puisque le bien est d'abord lié au degré de formalité pour être ensuite absolutisé comme excluant toute formalité.

Reste à comprendre que le bien absolu est celui qui ne saurait comporter aucune sorte de degré, tandis que les biens dérivés se caractérisent par le fait qu'ils sont tous plus ou moins bons en fonction de leur proximité avec le bien. Or c'est la forme qui donne son degré de bonté à chaque niveau d'être, comparativement aux autres degrés, et toujours en rapport ultime avec l'un-bien. Les biens conférés par les formes sont des biens *comparables*, tandis que l'un principiel est le bien *incomparable*.

29.

La première partie soutient et défend la thèse paradoxale selon laquelle la possession du bien pourrait ne pas être plaisante.

Cette hypothèse se déploie sous plusieurs formes.

Plotin envisage d'abord qu'il y ait entre le bien et le plaisir de sa réception une réalité intermédiaire, qui s'ajoute au bien pour causer ce plaisir – auquel cas ledit plaisir ne serait pas le plaisir d'avoir le bien lui-même. À quoi Plotin oppose – comme dans un *sed contra* scolastique – une affirmation du **Philèbe** : le bien est *aspaston*, source par lui-même d'une joie qui peut bien être considérée comme un certain plaisir.

Plotin se demande ensuite si la possession du bien pourrait aller sans cette joie. À quoi il oppose aussitôt que cela reviendrait à une possession du bien sans conscience de cette possession, ce qui paraît absurde si le récepteur est un être conscient, c'est-à-dire animé. Plotin se fait ici le porte-parole de l'opinion commune sur l'effet de la possession du bien : comment ne ferait-il pas du bien, et ce sentiment pourrait-il être autre chose qu'une joie ?

Il y a en fait ici une certaine circularité : l'argument ne vaut que si la joie est interprétée comme étant la conscience même de la présence du bien, auquel cas le problème est résolu, mais par une pétition de principe. Or la question est précisément, comme Plotin l'indique aux lignes 6-7, de savoir s'il pourrait y avoir une conscience de posséder le bien qui ne soit pas accompagnée de joie.

Cette perspective heurte certes l'opinion commune pour qui l'obtention d'un bien reconnu comme tel est toujours source d'une satisfaction. Mais Plotin donne à soupçonner qu'il pourrait y avoir là une illusion due au fait que l'opinion commune se fonde sur l'expérience de biens qui ne sont pas le bien.

Une possession du bien sans joie pourrait d'abord correspondre à l'essence même de la vertu de tempérance, laquelle libère de l'attrait du plaisir pour favoriser l'accomplissement du bien ; ou encore à l'autarcie de celui qui est assez vertueux pour que sa vertu lui suffise.

Mais elle pourrait apparaître aussi comme le degré supérieur de la similitude au bien, parce que la joie du bien est exclue du bien lui-même pour deux raisons : 1/ il est simple, et ne saurait comporter le dédoublement qu'implique la conscience de soi, qui est la condition de la joie chez les

êtres animés ; 2/ son autarcie absolue exclut de lui tout manque, alors que le plaisir provient du comblement d'un manque.

Donc : le bien ne s'aime pas lui-même et ne se complaît pas en lui-même. Être le bien, c'est être au-delà d'une telle complaisance.

La deuxième partie du chapitre réfute le discours du *duschérés*, qui se présente ici moins comme un nihiliste que comme celui qui ne voit pas pourquoi la vie spirituelle serait éminemment désirable, position que Plotin met au compte d'une incompréhension à l'égard de l'intelligible, dont la cause lui paraît se trouver dans un attachement sensualiste aux satisfactions mondaines.

La réfutation consiste dans une reprise amplifiée du début du chapitre 26.

La préférence accordée au sensible, plutôt qu'au spirituel, atteste qu'elle ne va pas sans une représentation implicite du bien, fût-ce pour nier la bonté de l'intelligible.

Plotin dépasse ensuite cette dialectique formelle pour un discours plus *protreptique* : comme Platon dans le *Banquet*, il s'agit de rapprocher le *duschérés* de la pensée du bien à partir de ce qu'il considère comme tel, pour autant que cela n'est pas absolument sans rapport avec le bien, tout en n'étant pas absolument bon. Or parmi les biens auxquels se tient le sensualiste, il y a d'une part le prestige mondain de la pensée – de l'*intellectuel* –, mais aussi le fait que la sensation soit valorisée comme forme de *savoir* : Hadot renvoie en note avec vraisemblance au sensualisme stoïcien et épicurien, mais on peut penser aussi au début de la *Métaphysique*, où Aristote voit dans l'amour pour les sensations l'indice que « par nature, tous les hommes désirent savoir ».

Le prestige mondain de l'intellect apparaît ainsi comme une voie d'accès à la reconnaissance de la bonté de l'intelligible, et, par-delà, de celle du bien absolu – sans oublier que, dans la controverse avec le *duschérés*, c'est du bien de l'âme qu'il s'agit, et en l'occurrence de la sienne, et que ce bien consiste dans l'esprit, qui est son supérieur immédiat, et, au-delà, dans la possibilité de viser le bien absolu à travers la participation à la vie de l'esprit.

L'argument ultime invoque le caractère contre nature du nihilisme en tant que dénégation de la valeur de l'être et de la vie. [On pense au « n'importe quel sens plutôt que pas de sens du tout » de Nietzsche : le nihilisme est impuissant à effacer l'attachement à l'existence et les valorisations qui s'ensuivent].

Le nihilisme se présente alors comme une étape possible de la conversion spirituelle, s'il conduit à la prise de conscience que la vie qui apparaît méprisable pour autant que la mort la prive de son sens trouve en fait son sens ailleurs, au-delà d'elle, dans la « vie véritable (*to alèthôs zèn*) » (31) qui est l'esprit en acte.

30.

Retour à la conception platonicienne de la vie mixte, et examen du refus nihiliste de reconnaître la bonté de la vie spirituelle, ici identifiée à la connaissance de la divinité.

Plotin envisage deux conceptions possibles à ses yeux :

1/ La première rappelle la distinction platonicienne et aristotélicienne entre le souverain bien « substantiel (*hôs hupokeiménou*) » (5) – l'idée du bien ou le dieu – et le souverain bien humain – vie mixte ou bonheur contemplatif. Le premier est ici identifié à l'esprit, ce qui pourrait surprendre du fait que ce dernier est distinct du bien absolu, mais se comprend du fait que, dans l'hypothèse considérée, il s'agit de l'âme en tant que sujet du plaisir, et que l'esprit a été posé comme le bien de cette

dernière : la joie spirituelle n'est pas le bien lui-même – ici désigné par le terme *fin* –, mais la satisfaction qui est offerte à l'âme par sa participation à la vie de l'esprit.

2/ La deuxième paraît plus fortement inspirée par la notion platonicienne de vie mixte : elle conçoit le bien substantiel comme mélange de l'esprit et du plaisir – ce qui paraît impliquer qu'il s'agirait ici d'un plaisir inhérent à l'esprit lui-même, dans son activité de connaissance des idées intelligibles. L'expression *to érémon kaï monon* est empruntée au **Philèbe**, et donne à entendre, comme chez Platon, qu'à une vie purement intellectuelle et dépourvue de jouissance, il manquerait quelque chose pour qu'on puisse la considérer comme le bien véritable.

Cette deuxième conception suscite une question qui est une mise en problème de la notion de vie mixte, ou plutôt de l'identification du bien substantiel à celle-ci : son caractère de mixtion rend problématique l'affirmation de « l'unité achevée de sa nature (*eïs mian suntéléian phusêôs*) » (14-15).

Plotin développe l'idée en envisageant deux incongruités : 1/ attribuer à l'esprit un plaisir de type corporel ; 2/ attribuer à l'esprit des passions plaisantes.

Puis il développe une sorte d'exégèse de la position qu'il examine, c'est-à-dire en fait de la conception de Platon, dont il entend exhiber la véritable signification.

Il énonce d'abord une thèse générale qui renvoie de toute évidence à l'analyse aristotélicienne du plaisir comme accompagnement de l'activité conforme à une certaine disposition.

La longue parenthèse (dans la traduction Hadot) renvoie aussi aux analyses de l'**Éthique à Nicomaque** : le vice étant ce qu'il est pour autant qu'il est contre nature, le plaisir lié à une disposition vicieuse est un « obstacle (*empodizon*) » à la vie « conforme à la nature (*kata phusin*) » (20) qui est le fruit de la vertu, laquelle offre elle-même un plaisir qui lui est propre, et qui est ici désigné, à la manière du **Philèbe**, comme « pur et sans mélange (*katharon kaï eilikrinês*) » (22). La vertu est aussi présentée comme une « disposition lumineuse (*diathêsis phaïdra*) » qui éclaire la « vie (*zôê*) » (23).

La thèse platonicienne du **Philèbe** est alors interprétée comme une formulation par défaut de ce que la langue grecque ne permet pas d'exprimer simplement : c'est le « manque d'une dénomination appropriée (*aporia oikéias prosêgorias*) » (25) qui fait que Platon a recouru à l'idée de mélange pour signifier la joie spirituelle, qui est la participation psychique à la bonté de l'esprit qui consiste dans sa « disposition lumineuse » – *ad intra* et *ad extra*, pourrait-on dire.

Les citations poétiques confirment cette interprétation du texte platonicien comme expression *métaphorique* d'un informulable. La dernière, la seule qui ne soit pas empruntée à Platon lui-même mais à Homère, suggère qu'il y a dans l'esprit – présenté comme « le père » – quelque chose comme une joie – symbolisée par le « sourire (verbe *meïdân*) » (28).

Hadot a détaché les dernières lignes du chapitre pour en faire le début de sa 5^e partie. Puisant toujours dans le **Philèbe**, elles font transition vers un examen plus approfondi du processus par lequel l'âme accède à la vie spirituelle.

Elles forment comme une pause, qui est l'occasion de résumer de façon concise, mais aussi sous une forme affirmative, ce qui a fait l'objet des apories précédentes, toujours en référence au **Philèbe**.

« Le vraiment joyeux (*to asménon ontôs*) » est dit être *hékeï* (29-30). Ce dernier adverbe paraît renvoyer à l'intellect pensant l'intelligible, lequel est la « cause (*aition*) » (31) qui donne à tout le reste bonté et beauté. C'est l'intelligible immuable qui est désigné ici comme étant « ce qu'il y a de plus aimable et de plus désirable (*to agapêtotaton kaï to potheïnotaton*) » (30), et en tant que tel source de la plus haute joie, qui est celle de l'esprit, et, par participation, celle de l'âme.

Plotin explique par là que Platon n'est pas dissocié son idée du « mélange (*mîgma*) » de celle de la « vérité (*alèthéia*) » (32-33) : le premier terme renvoie à l'idée de *vie mixte* du **Philèbe**, mais il semble qualifier ici la vie de l'esprit lui-même, avant celle de l'âme qui en participe, sans quoi Plotin ne pourrait ajouter immédiatement que « le mesurant (*to métrêson*) » (33), c'est-à-dire le bien absolu, est « avant (*pro*) » le mélange, en tant que première hypostase – Platon, à l'encontre de Protagoras, disait que c'est la divinité et non pas l'homme qui est mesure de toute chose : ce statut de *mesurant universel* est ici attribué à l'un-bien qui, sans être la cause créatrice ou démiurgique du monde, n'en a pas moins la position de premier absolu dont tout dépend, et auquel tout est ordonné.

Les dernières lignes renvoient au souverain bien *humain*, ici présenté, d'une manière très aristotélicienne, comme « ce qui est vraiment désirable pour nous (*to dé ontôs orekton hêmîn*) » (36-37). On sait déjà qu'il s'agit de la vie spirituelle, mais elle est présentée ici comme la plus haute perfection que l'âme humaine puisse atteindre, et qui fait que son souverain bien n'est pas seulement le bien absolu, mais elle-même en tant qu'elle y participe par sa participation à la vie de l'esprit. Il y a ici comme une forme de *personnalisation* de l'accession au bien suprême : l'extase de l'âme est en même temps une *instase* : elle ne se perd pas dans l'union, mais au contraire s'y trouve.

31.

Moment presque lyrique, qui décrit, en puisant dans le **Phèdre** et le **Banquet**, l'extase de l'âme découvrant la joie de connaître l'intelligible, et en éprouvant le désir de connaître ce dont l'intelligible n'est qu'une image : l'un-bien.

Il s'agit bien ici de l'expérience mystique, à laquelle toute la sagesse plotinienne est ordonnée : il est question de la conversion (*épistropheïsa* – 6) de l'âme, puis de sa « stupeur (*exéplagè* – littéralement : elle fut en état de choc) » (7). Accédant à l'esprit, l'âme participe à la joie qu'a celui-ci de se savoir immédiatement en rapport avec le bien, et sa joie spirituelle, qui lui est propre en tant qu'elle est âme, lui donne le désir d'atteindre la source de la joie de l'esprit, qui est le bien lui-même.

[Les lignes 11-28 ont été données en commentaire].

Les dernières lignes donnent à comprendre pourquoi Hadot rapproche ce traité, plus encore que des dialogues platoniciens, du **Cantique des cantiques**.

Deux points remarquables :

1/ la course de l'âme au bien, pour naturelle qu'elle lui soit du fait que « dès l'origine elle a été incitée par lui à l'aimer » (18), et qu'elle est l'objet d'un désir qui ne supporte pas d'être inassouvi, n'en est pas moins contingente, et exposée à une perte possible, si « quelqu'un va jusqu'à lui arracher son amour (*eî mè pou tis autès kai to érôta exéloî*) » (30-31), c'est-à-dire la rend vicieuse par une persuasion corruptrice, la détourne de l'amour du vrai bien en lui faisant miroiter de faux biens ;

2/ le rapprochement du bien consécutif à son amour est ce qui permet à l'âme de « prendre vraiment conscience de soi (*sunésin ontôs laboûsa*) » (33-34). C'est en cherchant le bien qu'elle se trouve, et qu'elle répond au mieux à l'injonction delphique mentionnée par le **Grand Alcibiade** : *Connais-toi toi-même !*

N.B. aussi : les expressions « vie de l'être (*tês zôês tou ontos*) » (32) et « être véritable (*ontôs on*) » (33) servent ici – tout comme au début du chapitre suivant – à désigner l'intelligible.

32.

Il s'agit du pas ultime à accomplir, dès lors que l'accession à la vie spirituelle a permis à l'âme de jouir de la beauté des formes qui sont dans l'intellect. Plotin laisse entendre ici qu'il y aurait

quelque chose d'inachevé dans la poursuite du souverain bien si l'âme s'en tenait à cette jouissance : la bonté de l'intelligible n'étant elle-même qu'une participation à celle de l'un, c'est en jouir imparfaitement que de s'en contenter au lieu de passer d'elle à lui, puisque ce n'est pas en avoir une intelligence complète que de ne pas les penser comme dépendant essentiellement et immédiatement de l'un.

N.B. Il s'agit bien ici de la dernière étape de l'accession au transcendant, mais elle s'accomplit encore sur le mode verbal, discursif et dialectique, du discours, et non pas encore sur celui de l'intuition mystique, qui en tout état de cause ne peut être qu'au-delà du discours lui-même.

Plotin expose alors très logiquement les thèses majeures de son *apophatisme* hénologique.

1/ Ce qui est principe ne peut pas faire partie de ce dont il est principe. La beauté commune à toutes les formes implique qu'aucune d'elles n'est à elle seule cette beauté, et ne peut donc être source plus de sa propre beauté que de celle des autres : c'est la raison pour laquelle il faut reconnaître à toutes ces beautés un principe distinct d'elles.

2/ Le principe ne fait pas partie des formes.

3/ Le principe n'est pas non plus la totalité des formes, qui constitue l'esprit : dès lors qu'on a reconnu qu'aucune forme n'est la source de la beauté qu'elle a en commun avec toutes les autres, la totalisation des formes belles ne peut pas suffire à l'expliquer plus que chaque forme prise à part. Il faut donc distinguer le principe de l'esprit, envisagé ici à nouveau soit comme celui qui possède les formes qu'il connaît, et qui a aussi la puissance d'engendrer chacune d'elles, et, par dérivation, de communiquer cette énergie en illuminant l'âme.

4/ Le principe est *informe*.

5/ Il l'est en un autre sens que la matière parce que, à la différence de celle-ci, il n'a pas « besoin de forme (*morphès déoménon*) » (9-10).

6/ La forme est nécessaire à tout être produit, parce que c'est elle qui apporte une détermination à la matière (ce qui implique que la matière comme telle ne puisse pas être un produit, mais aussi qu'elle n'a aucune puissance de produire par elle-même quoi que ce soit). Le principe étant ce qui n'est produit ni productible par rien, il ne saurait être déterminé par une forme, mais cette indétermination est ce qui fait que, à l'opposé de la matière, il est aussi la source de toute détermination.

Autrement dit : tous les êtres, intelligibles ou sensibles – ceux qui sont les formes, et ceux qui ont les formes – ont pour conditions de possibilité deux indéterminations de signification opposées : celle de l'absolu pour tous les êtres, et, pour les sensibles, celles de l'absolu d'une part, de la matière d'autre part.

N.B. La note 280 expose des considérations assez alambiquées sur la traduction de la ligne 12. Le texte des manuscrits dit simplement : « Ce que nul n'a fait, qui l'aurait fait ? (*ho dé mèdeis époièsé, tis an poièséien ;*) ». Le propos a une allure assez tautologique, mais le redoublement insiste sur l'idée que le principe est ce qui n'est aucunement produit. Hadot pour sa part veut faire dire au texte que le principe n'est rien de déterminé, et propose pour cela de corriger le *tis* en *ti*, mais il faudrait alors, contrairement à lui, supprimer l'accent qui fait de *ti* un pronom interrogatif, alors qu'il s'agit d'en faire une apposition au complément d'objet direct sous-entendu du verbe *époiésén*. La traduction devrait être alors : « ce que nul n'a fait, qu'est-ce qui pourrait le faire ? » L'interprétation d'Hadot n'est sans doute pas incompatible avec l'affirmation que le principe est informe : elle paraît même lui être très conforme. Mais on pourrait se demander s'il n'y a pas précisément une autre manière d'être déterminé – c'est-à-dire avant tout d'être distinct du reste et de ne pas être n'importe quoi, comme la matière l'est en puissance – que d'être déterminé *par une forme*. Outre le bricolage

philologique qu'elle entraîne, la traduction a le défaut ici de couper court à une interrogation qui pourrait être décisive.

7/ Point culminant de l'apophatisme, qui atteste que la transcendance de l'absolu ne se laisse énoncer qu'en des formulations à première vue contradictoires : « Il n'est aucun des êtres et il les est tous (*Oudén oûn toûto tôn ontôn kai panta*) » (12-13 – Hadot rajoute *en même temps*). On retrouve cette formule dans une hymne célèbre attribuée à Grégoire de Nazianze, père de l'Église de la fin du 4^{ème} siècle.

La contradiction est évitée par la distinction des points de vue. L'absolu ne se confond avec rien de ce qui dérive de lui, puisque cela est essentiellement dépendant, alors qu'il est essentiellement indépendant : il n'est donc aucun des êtres dépendants. Mais pour autant que cette dépendance caractérise tout ce qui n'est pas l'absolu lui-même, rien de ce qui dépend ne peut être quoi que ce soit que l'absolu ne soit déjà, car, l'effet tenant son être de sa cause, tout ce que sont les dérivés de l'absolu doit être en lui primordialement.

Cette solution générale ne va pas sans susciter des apories quant à ses applications particulières.

La première concerne le rapport du principe à la quantité, ici envisagée sous l'aspect de la « grandeur (*mégéthos*) » (15).

Qu'il l'exclue paraît évident, puisque la grandeur implique la divisibilité : la grandeur, comme toute forme de multiplicité, ne peut se trouver que dans les choses qui viennent après le principe, et le texte précise même : « celles qui lui sont le plus postérieures (*én toïs hustatoïs*) » (16 – Hadot néglige le superlatif). Les idées déjà sont multiples, mais leur immatérialité les soustrait à la grandeur, qui n'appartient qu'aux corps.

Une manière de nier que le principe ait une grandeur consiste à affirmer son *infinité* : ce qui a telle grandeur a pour autant une limite (*péras*), contrairement à ce qui est *apeiron* (15).

Cette négation apparaît ici comme un minimum requis, mais elle apparaît aussi comme insuffisante : car l'infinité ne supprime pas la divisibilité s'il s'agit d'une infinité quantitative (la géométrie sait que la grandeur infinie n'est ni plus ni moins divisible que la grandeur finie). Il faut donc non seulement nier que le principe ait une grandeur en affirmant son infinité, mais nier aussi que cette infinité soit d'ordre quantitatif.

Il faut dire alors que le principe, en tant que cause originelle de toute grandeur, n'est pas lui-même une grandeur divisible, mais que, pour la même raison, il doit comporter en lui-même tout qui constitue l'être de ce qui a une grandeur, d'une manière *éminente*, que Plotin ne précise pas ici. La question serait : qu'y a-t-il dans le principe dont la grandeur des ultimes dérivés du principe est une participation ? Ou : comment faut-il penser l'indivisibilité – la *simplicité* – du principe pour concevoir qu'elle détienne en elle-même l'être du divisible ?

Peut-être faut-il voir une amorce de réponse dans les distinctions que Plotin est amené à faire au sujet du concept de grandeur.

La première concerne « la grandeur de l'être (*to té tès ousias méga*) » (17-18). Cette expression renvoie à l'intelligible, auquel est donc attribuée une certaine grandeur mais « non quantitative (*ou poson*) » (18).

Comment comprendre cette grandeur dans l'ordre de l'intelligible ? Avant tout en excluant de la penser sur le modèle de la grandeur sensible. Aristote avait distingué la matière sensible et la matière intelligible – l'*étendue* des géomètres –, mais celle-ci était évidemment divisible comme la

première, quoique d'une manière non sensible. La « grandeur essentielle » dont parle Plotin doit plutôt être envisagée comme une grandeur étrangère à l'ordre de la divisibilité.

La suite du texte suggère qu'il y a lieu de parler de la grandeur de l'intelligible dans les mêmes termes que de celle du principe, à savoir comme la supériorité de ce qui est « plus puissant (*dunatôtéron*) » (19) – et à la condition, faut-il ajouter, de ne pas penser cette puissance comme avant tout d'ordre quantitatif, mais plutôt comme une différence de degré qualitatif de perfection, dont les rapports quantitatifs de force doivent apparaître comme une manifestation dérivée.

Ainsi la « grandeur de l'être » consiste dans l'irréductibilité du sensible à l'intelligible, et celle du principe dans son caractère absolument *inégalable*.

N.B. 1/ Cette notion d'une grandeur intelligible non quantitative sert au passage à justifier l'idée que la grandeur quantitative n'appartient qu'à un degré ultérieur de l'être, celui du sensible. Plotin écrivait en II, 9, 17 (9-10) : « Ce qui est grand là-haut (*hékeî*) l'est par la puissance (*dunameî*), ici-bas, par la masse (*onkôî*) ». Et en VI, 2, 21 (11-15), à propos de la grandeur intelligible : « En voyant cette grandeur avec la beauté essentielle qui est en elle, ainsi que l'éclat et la lumière qui l'environne comme étant dans l'intellect, tu vois aussi la qualité fleurir, et dans la continuité de son acte la grandeur demeurant en repos qui s'offre à ton regard ». Si l'on ne pouvait concevoir une grandeur non quantitative, il n'y aurait pas d'intermédiaire assignable entre les grandeurs sensibles et l'un – et, pourrait-on ajouter : il n'y aurait pas moyen de concevoir analogiquement que l'un puisse être grand autrement que comme le sont les sensibles.

2/ Ce qui est dit ici du point de vue de la quantité continue pourrait l'être aussi du point de vue de la quantité discrète. Il en va de même de l'infinité du principe et de son unité : celle-ci n'est pas plus quantitative que l'autre, car l'un n'est pas cette unité à laquelle on pourrait en ajouter d'autres semblables pour constituer le nombre. C'est une unité transcendante, dont les autres unités, spécifiques ou numériques, sont des participations. L'unité de l'un est une unicité absolue, tandis que les autres unités sont toutes relatives à d'autres unités du même genre.

La deuxième aporie concerne par suite le rapport de cette unité absolue au multiple, envisagé soit sous l'aspect de la successivité temporelle, soit sous l'aspect de la pluralité des existants.

À l'un est attribué « le pour toujours (*to té eîs aîî*) » (21-22), c'est-à-dire l'éternité, qu'il faut bien distinguer d'une perpétuité : la temporalité est une quantité – une *durée* – mesurable, celle d'un présent qui change, tandis que l'éternité est le statut de ce qui ne change pas, et ne se prête par suite à aucune mesure de durée, laquelle suppose la comparaison avec une certaine unité, chose impossible avec l'*unité incomparable*.

De même, il faut concevoir que le rapport de l'un « à tous les êtres (*eîs panta*) » (22) dont il est le principe n'introduit en lui aucune multiplicité de rapports. En l'occurrence cette multiplicité n'existe que du côté des êtres dérivés, auxquels le rapport à l'un est essentiel, tandis que ce rapport n'a aucune réalité au sein du principe lui-même, qui n'est relatif à rien : la multiplicité des choses relatives à lui ne change donc rien à son irrelativité principielle, et à l'uni-unicité qui en résulte.

D'où la double négation : il n'y a en lui « ni mesure, ni immensité (*ou métron... oud'aû amétrian*) » (22-23). Tout comme la simple négation de la finitude quantitative serait inadéquate pour exprimer l'infinité de l'un, l'attribution d'une immensité serait inadéquate si l'on n'entendait par là que l'impossibilité d'effectuer, c'est-à-dire d'achever la mesure. Il faut bien plutôt se porter par la pensée au-delà de l'ordre du mesurable, vers ce qui le transcende, et cela par une sorte de double négation : non seulement celle par laquelle l'immensité nie la mesurabilité, mais en outre celle qui porte sur leur négation mutuelle – sous la forme du *ni l'un, ni l'autre* – pour désigner négativement l'autre du mesurable dont le mesurable dépend.

La dernière exclusion qui résulte de ces analyses est, comme dans le *Parménide* (137d-e), celle de la « figure (*schêma*) » (24), intrinsèquement liée à la notion de grandeur. On peut engendrer une figure à partir d'autres figures, mais le principe de toute figuration possible est *infigurable*.

Les lignes 24-26 tirent la conséquence des inférences précédentes en ce qui concerne l'union amoureuse avec le principe, dans la tonalité d'un mysticisme assez lyrique, quoique discret.

Ce qui est « le plus désirable et le plus aimable (*potheïnotaton kai éramsmiôtaton*) » (25-26) se laisse reconnaître dans l'expérience d'un amour sans limites de ce qui se présente comme sans limites (*apeïros* – 28), soit de la conscience d'être en présence de ce qui n'a « ni figure ni forme (*mèté schêma mèté morphèn*) » (24-25). Saint Bernard écrira au début de son traité *De l'amour de Dieu* : « La mesure d'aimer Dieu, c'est de l'aimer sans mesure ». Plotin parle ici d'un amour qui est tout autant « sans mesure (*amétros*) » (26) que son objet.

Il s'agit donc ici d'une expérience de connaissance amoureuse dans laquelle la conscience perd tout repère formel lui permettant d'identifier un objet par comparaison avec d'autres, et cette perte de repère est envisagée comme le signe de l'accès à la connaissance non-discursive de l'absolu.

Puisqu'il s'agit ici d'amour, l'objet de ce dernier est caractérisé, comme chez Platon, par sa beauté : l'expérience mystique a pour celui qui l'éprouve quelque chose à voir avec celle de la beauté sensible ou intelligible, mais celle-ci est comme portée à l'incandescence du fait que son objet n'est plus une beauté limitée parce que déterminée, mais une beauté illimitée, et comme telle indéterminée, d'une indétermination qui n'est pas un manque comme celle de la matière, mais une plénitude supérieure à celle de toutes les beautés connaissables par ailleurs.

La puissance du beau absolu, auquel parvenait la remontée platonicienne, consiste à « rendre belle la beauté (*kallous kallopoïon*) » (31-32) des autres choses.

Cette puissance principielle se traduit dans une image – la « fleur (*anthos*) » (31) – et deux concepts : « le principe et la limite (*archè... kai péras*) » (33-34). N.B. La traduction de ce terme par *fin* est discutable, parce que ce terme traduit par ailleurs *télos* : on pourrait croire qu'il s'agit ici du beau absolu en tant que terme auquel tend la quête spirituelle. Mais le terme employé par Plotin suggère plutôt l'idée que ce beau est le terme *indépassable* du dépassement successif de tous les degrés de la beauté finie.

S'ensuit une subtile exégèse de la production de la beauté par l'un.

Ce qui rend belle une chose, c'est sa forme, soit parce qu'elle en a une, comme l'être naturel, soit parce qu'elle en reçoit une, comme l'œuvre d'art.

Les choses sensibles sont belles pour autant qu'elles participent de la beauté de l'idée, dont la connaissance constitue la *technè* de l'artiste, et sa beauté non sensible.

Ce que Plotin cherche à faire comprendre, c'est que l'informe principiel puisse être la source d'une beauté qui est essentiellement liée à la forme, ce qui, à nouveau, peut paraître contradictoire, ou du moins sujet à aporie.

Pour éviter la contradiction, il avance d'abord l'idée que la beauté immédiatement produite par l'un est elle-même informe. Il faut comprendre qu'il s'agit de la beauté de l'intelligible : du fait qu'il est forme, on ne peut dire de lui qu'il a une forme, ou qu'il « est formé (*mémorphôtai*) » (38). La seconde hypostase est donc un lieu de beauté, mais d'une beauté qui n'est pas encore liée à une *information*.

La *formation* n'existe qu'à partir de la troisième hypostase, et surtout au niveau de l'animation individuelle, ainsi que chez les êtres inertes.

L'idée décisive pour Plotin est donc que la forme intelligible ne saurait avoir une beauté du même type que celle des êtres auxquels elle donne de participer à elle et à sa beauté par la présence en eux d'une forme. En ce sens, il faut dire que la beauté de la forme – qui ne peut être que belle en tant que principe de beauté – ne peut être que sans forme, non-formelle. Mais cette absence de forme ne signifie pas une absence de différenciation, puisque la deuxième hypostase se distingue de la première en ce que l'unité y prend la forme différenciée de l'un-multiple. Et la beauté non-formelle de la deuxième hypostase renvoie à celle, encore moins formelle puisqu'exempte de toute différenciation, de l'un-bien.

33.

Plotin reprend et réinterprète le thème platonicien de la *fuite*, que le *Théétète* présente comme l'issue aux déconvenues politiques du philosophe. L'image sert ici à désigner le moyen d'éviter une erreur qui serait aussi une faute : en rester à ce qui n'est qu'une beauté participée au lieu d'aller jusqu'au beau essentiel, sinon absolu.

La beauté participée, c'est celle que donne la forme engagée dans la matière : c'est pourquoi sa participation au beau est obscure (*amudrâi métochêi* – 3).

La beauté essentielle, c'est au contraire celle de la forme envisagée séparément de la matière, qui est elle-même sans forme, comme on l'a dit – ce que Hadot traduit en suppléant le mot *spirituel*, qui n'est pas dans le grec : *to dé amorphon eïdos, eïpér eïdos esti...* Il s'agit ici de penser l'*eïdos* en le dissociant de toute *morphè*, terme qui désigne la configuration résultant de la présence de la forme dans le sensible.

L'exemple donné atteste qu'il s'agit bien ici de la forme intelligible appréhendée en tant que telle : Plotin cite la « définition (*logos*) » des deux vertus de tempérance et de justice, qui ont en commun la beauté qui leur vient du bien absolu, mais qu'elles réalisent chacune à sa manière, comme il était dit au chapitre 18. Il faut alors dépasser le niveau de leur différenciation mutuelle, pour appréhender la beauté qui se laisse voir en elles indépendamment de leur différence. On pourrait dire, en termes logiques : ne pas confondre le concept et sa définition ; dépouiller le premier de la seconde ; et appréhender les concepts en n'y voyant plus que la beauté intelligible qui leur est commune.

Il y a en fait un risque majeur pour l'esprit, qui est de se contenter de lui-même, c'est-à-dire de sa propre beauté – comme il est dit dans une autre tradition de Lucifer, le plus beau des anges, dont le péché irrémissible a été de s'adorer lui-même et de perdre la conscience de l'origine divine de sa beauté.

C'est l'esprit qui est « totalement beau (*pankalon*) » (11), parce que la beauté appartient en propre à la forme intelligible, et que l'esprit est l'ensemble total des idées. Pour autant, l'esprit courrait le risque de se diminuer (verbe *élattesthaï* – 8) si, à supposer que ce soit possible, il ne pensait que telle idée, ou les pensait toutes une à une : ce serait se trouver en défaut par rapport à lui-même, à son identité, puisqu'il n'est lui-même qu'en tant que pensée totale de l'ensemble des idées, ce qui implique qu'il y a une unité intelligible de leur multiplicité.

C'est cette unité qui est signifiée ici par l'expression oxymorique : « varié et non varié (*poïkilon kai ou poïkilon*) » (11). Le premier terme renvoie au caractère d'un-multiple qui distingue l'intellect du bien. Le deuxième dénote l'idée que l'unité intelligible de l'ensemble total des idées fait que cet ensemble peut être considéré comme un intelligible unique, éternellement identique à lui-même. Une âme discursive est vouée à penser les idées une à une, et à les articuler logiquement

pour participer à la vie de l'esprit, dont le privilège est de pouvoir penser immuablement les idées toutes ensemble.

Mais un autre amoindrissement guette l'esprit, qui serait de penser l'intelligible en totalité en ne le pensant pas comme issu de l'un. Selon Plotin, il lui faut au contraire « regarder ce qui est au-dessus de ce beau total varié et non varié (*dei théasasthai on hupér ékeîno to pankalon kai poikilon kai ou poikilon*) » (10-11).

L'un est ici présenté comme un objet de *vision* pour l'esprit, ce qui paraît indiquer quelque chose de plus que le simple fait de le viser négativement dans la conscience que l'intelligible ou l'esprit qui le pense n'est pas son propre principe.

On peut penser raisonnablement que l'amoindrissement ici évoqué est un risque tout à fait hypothétique et la deuxième hypostase n'y tombe jamais parce qu'elle ne comporte rien qui pourrait l'y pousser par une tentation fallacieuse.

On peut même comprendre que le lien indéfectible entre l'esprit et l'un explique le désir qui porte l'âme vers ce dernier, désir aussi intense qu'il est peu raisonné, naturel en ce sens, c'est-à-dire spontané et antérieur à toute démarche de réflexion discursive – comme Aristote le dit du « désir de savoir », sur le plan théorique, et de la tendance au bien sur le plan pratique.

La raison du désir dont l'âme n'a pas d'abord conscience peut être explicitée dans le « discours (*logos*) » (12) : l'intelligence discursive peut comprendre et énoncer après-coup ce qui était d'abord de l'ordre de la spontanéité naturelle.

L'explication rappelle d'abord la supériorité du bien absolu.

Hadot l'énonce, peut-être en référence à la suite (lignes 19-20), comme le « seul » qui soit « véritablement beau », ce qui revient à situer la beauté véritable au-delà de ce « totalement beau » qu'est l'intellect. Mais le terme de beauté n'est pas dans le texte grec, qui désigne l'absolu d'abord comme *on hupér...* (10), puis comme *to ontôs* – ce qui est reprendre en les dissociant les deux termes de l'expression platonicienne *on ontôs*.

Ce dernier est caractérisé à nouveau ici comme ce qui est « tout à fait sans forme (*pantè aneidêôi*) » (13), et, comme tel, « le meilleur et le plus aimable » (14). Il s'agit en fait pour Plotin de faire comprendre pourquoi c'est cela qui est susceptible de provoquer le plus grand amour.

L'explication est d'abord plutôt suggérée qu'explicitée. Il faut l'entendre en fonction de la théorie platonicienne de la connaissance, à laquelle paraît bien renvoyer l'expression *és eîdos anagôn* (15). Connaître, c'est avant tout pour Platon ramener la multiplicité sensible à l'unité de l'idée, soit dépasser première vers la seconde en comprenant que celle-ci dérive de celle-là comme la copie du modèle : l'idée est pensée comme le principe d'intelligibilité de ce qui n'est pas purement intelligible, en tant qu'elle est cette unité du multiple que les sens ne peuvent pas appréhender comme telle.

Or la même opération de dépassement peut être effectuée à partir des idées elles-mêmes, dès lors qu'on leur découvre comme caractères communs indissociables l'un de l'autre l'intelligibilité et la beauté. Ainsi, de même que les similitudes sensibles permettent de ramener les sensibles multiples à l'unité de leur idée, et à chercher leur principe au-delà d'eux, de même il faut chercher au-delà des idées le principe de la beauté intelligible qu'elles ont en commun.

L'âme a donc besoin de remonter à la forme pour être dans le vrai au sujet des choses, mais elle ne peut pas effectuer cette remontée sans que celle-ci la pousse plus loin qu'elle-même – tout comme les hypothèses géométriques devaient selon Platon servir de tremplins pour atteindre le principe anhypothétique.

L'explication est ensuite précisée par un recours à la notion de *mesure*. La mesurabilité est ici présentée comme un caractère commun à ce qui *a* forme et à ce qui *est* forme : « Tout ce qui a forme (*morphèn échon*), aussi bien que la forme idéale (*hè morphè kai to eïdos*), est mesuré (*mémétréménon*) » (16-17).

La traduction invite à interpréter cette notion d'une mesure comme celle d'une détermination : ce qui rend la mesure impossible, c'est l'immensité, et le mesurable, c'est donc aussi le limité.

Cela permet de comprendre que cette notion de mesure puisse être appliquée ici à la forme intelligible autant qu'à ce qui en participe, car chaque idée peut être considérée comme déterminée en tant qu'elle diffère des autres – comme la justice de la tempérance. Plotin donne donc à penser que la prise de conscience du caractère déterminé de l'idée – c'est-à-dire de la limitation qui lui confère son intelligibilité relativement aux autres – est cela même qui pousse l'âme à désirer plus que l'intelligible.

La beauté liée au caractère de l'être mesuré est celle dont nous avons l'expérience dans l'ordre sensible autant que dans l'ordre intelligible. Or le caractère mesuré implique de lui-même qu'une telle beauté ne se suffit pas à elle-même et qu'elle n'est pas son propre principe : *oudé autarkés oudé par'hautoû kalon* (18).

Ce manque d'autarcie est exprimé par l'idée de mélange (*mémiktai* – 19), qu'il faut comprendre soit au sens où une forme vient apporter une détermination à ce qu'elle informe, soit au sens où chaque forme intelligible mêle l'intelligibilité qui lui est commune avec toutes les formes et la détermination qui la rend différente des autres. Il y a une sorte d'analogie *idéal* de la composition des êtres matériels.

La conclusion paraît claire, bien que difficile à traduire : « Il faut donc que ces choses [mesurées] soient belles, mais que ce qui l' (?) est réellement (*ontôs*) – ou : est réellement –, soit le beau transcendant – ou ce qui transcende le beau : *to hupérkalon* – soit sans mesure » (19-20), donc sans avoir de forme, ni même être une forme.

Même difficulté pour sa reformulation immédiate : « Il est donc sans forme (*aneïdéon*), ce qui est en premier (*prôtôs*) et le premier (*prôton*), et la beauté d'en-haut (*hè kallonè hékei*) qui est la nature du bien intelligible (*noètoû agathoû phusis*) » (21-22).

Plotin illustre son idée du dépassement par l'exemple allégorique de la passion amoureuse (*to érastôn pathos*).

Il faut l'entendre manifestement d'après l'enseignement de Platon et la fameuse notion de l'amour platonique. Plotin paraît en fait renchérir sur le platonisme.

Le **Banquet** voyait encore la première forme de l'amour dans l'attrait pour les beaux corps. Plotin affirme au contraire que celui qui s'en tient à ce niveau « n'aime pas encore (*oupô érâi*) » (24).

L'amour n'apparaît véritablement que lorsque l'attrait pour le sensible est dépassé par l'accession à la beauté intelligible. Chez Platon, celle-ci commence avec la prise de conscience de la forme du beau commune à tous les beaux corps, puis se déploie dans la considération des belles actions, des discours au sujet de celles-ci, et enfin dans la perception de la beauté inhérente aux connaissances.

N.B. Ici encore Hadot introduit un *tupos* qui n'est pas dans les manuscrits : le grec parle seulement « celui qui tient le sensible », ou qui « s'en tient au sensible ». Le terme *tupos* intervient seulement au sujet de l'intelligible, soit comme un substitut du terme *eïdos*. C'est le terme qui sert à désigner l'empreinte du sceau dans la cire, mais aussi le *type* intelligible, l'universel.

Sans doute faut-il rapporter ce passage à ce que dit Aristote de l'acte d'intellection dans le livre III du traité *De l'âme*, car « la partie indivisible de l'âme (*amérè psuchè*) » (25) paraît bien désigner l'intellect qui est en l'âme, et qu'Aristote déclarait incorruptible, parce qu'immatériel et capable d'une activité propre, qui dépasse celle des sens et n'est pas le fait d'un organe corporel. Aristote comparait l'intellect à une cire vierge, et il lui attribuait la capacité active de produire en lui-même la forme intelligible, le *concept*.

Plotin avait exposé ce point de façon plus développée dès son second traité (IV, 7), sur *l'immortalité de l'âme*, notamment au chapitre 8, où il reprend les idées platoniciennes (*Théétète*) et aristotéliennes (*De l'âme*, III) sur la connaissance intellectuelle, et l'immatérialité qu'elle suppose : « Car ce n'est pas des corps, ni en général de la matière que relève l'abstraction (*chorismos*) du cercle, du triangle, de la ligne, et du point. Il faut donc que l'âme se sépare elle-même du corps dans cette opération. Et il faut par conséquent qu'elle ne soit pas un corps. Inétendus, je pense, sont le beau et le juste ; la pensée de l'un et de l'autre l'est donc aussi. En sorte aussi que s'ils lui viennent, c'est par ce qu'elle a d'indivisible (*améreï*) qu'elle les accueillera, et ils résideront dans l'indivisible qui est en elle » (19-26).

L'allégorie du désir amoureux se complète d'une image empruntée au jardinage : le geste d'arroser (*épardeïn* – 27) une plante pour l'empêcher de se dessécher. Comme on dit, « loin des yeux, loin du cœur », et un amoureux veut revoir l'objet de son amour pour nourrir sa flamme, car le seul souvenir n'y suffit pas.

N.B. Les deux registres d'analyse se croisent ici d'une manière très concise. Car le terme *ékeïno* de la ligne 26 paraît bien renvoyer, comme Hadot l'indique en note, au *tupon* de la ligne 25, bien que celui-ci soit un masculin. Or ce dernier désigne là une forme intelligible saisie par l'intellect de l'âme, c'est-à-dire une idée abstraite, ce que n'est pas à proprement parler le souvenir d'une personne, qui relève plutôt de l'imagination. Le besoin de raviver le souvenir apparaît alors comme la figuration allégorique de la difficulté à contempler l'idée intelligible sans revenir à sa source sensible, dans la ligne du propos d'Aristote : « On ne pense jamais sans image ». Dans les termes précédemment utilisés par Plotin : régresser de la *forme* vers le *formé*.

On comprend alors l'injonction de Plotin à opérer le geste inverse : non pas revenir à la source inférieure, mais passer au-delà en direction de l'informe principiel. L'amoureux qui veut revoir l'objet de son amour est comme celui qui n'a pas compris qu'à travers l'idée, c'est en fait le bien qu'il aime et qu'il désire – tout comme l'initié du *Banquet* qui, lorsqu'il n'en est encore qu'à être attiré par les corps ignore que c'est déjà le beau absolu qu'il désire. La « grande lumière (*mégalos phôs*) » (29) qu'est ce dernier n'est perçue au départ que comme une « faible lueur (*sélas amudros*) » – non que le désir amoureux soit faible, mais parce qu'il n'est pas clair dès le départ que c'est en fait au bien absolu qu'il tend.

Les dernières lignes offrent un résumé synthétique qui finit de croiser les différents thèmes.

Le terme de « trace (*ichnos*) » (30) est ici utilisé pour qualifier la forme en tant que dérivée de l'informe principiel, et il signifie que cette relation n'est pas réversible : il y a une priorité de l'informe uni-unique sur toute détermination formelle intelligible.

La forme est elle-même désignée par le terme *morphè*. La suite confirme que ce terme – plutôt que celui d'*eïdos* – désigne la forme relativement à son action *informatrice*. Car il est dit que le principe engendre la forme « quand une matière s'approche (*hotan hulè prosélthèi*) » (31).

La matière est à nouveau désignée comme l'extrême opposé du principe, parce son caractère informe consiste seulement à « ne même pas posséder quelque une des dernières formes (*mèdé tòn hustatôn morphôn par'hautès tina échei*) » (32-33).

S'ensuit un vertigineux raccourci qui reconduit à l'un à travers une mise en cascade des raisons précédemment élaborées. Celles-ci visent à montrer que « la nature première du beau doit être posée comme informe », parce que c'est là le terme de la série des dépassements qui s'opèrent dès les étapes inférieures de l'amour :

- 1/ l'amour va à la forme plutôt qu'à la matière, parce que c'est la forme qui donne la beauté ;
- 2/ le dépassement de la matière vers la forme se prolonge par le dépassement des formes inférieures en direction de l'âme, qui est la forme des êtres supérieurs, animés et non pas simplement inertes : là où il y a l'âme, c'est-à-dire la vie, il y a plus de beauté que dans les êtres inertes, fruits de la nature ou de l'art ; pour autant, « l'âme est plus forme et plus aimable (*mállon eïdos kai mállon érasimion*) » (35-36) ;
- 3/ l'amour pour l'âme doit se dépasser suivant la même logique vers l'amour de l'esprit, c'est-à-dire de l'intelligible envisagé indépendamment de toute fonction informatrice : comme *eïdos*, c'est-à-dire comme objet d'une *vision* intellectuelle, plutôt que comme *morphè*, c'est-à-dire comme principe *morphologique* ;
- 4/ la logique de ces dépassements successifs ne peut trouver son terme que dans l'au-delà de la forme, qui est un informe en un sens opposé à l'informité de la matière, soit comme un absolu ne résultant pas d'une unification formelle, quand la matière est au contraire un pur multiple, et même seulement la possibilité d'une multiplicité, qui n'est effective – comme existence d'*êtres* multiples – que par l'information de la matière.

34.

Après l'explication logique du désir de l'âme, et la justification dialectique de la conversion, Plotin revient à l'expérience mystique elle-même, dans des lignes où la description – le point de vue de ce que l'âme éprouve en fait – se mêle étroitement à l'injonction – ce que l'âme doit faire, ou plutôt ce à quoi elle doit renoncer pour ne pas s'en faire un obstacle.

Ces lignes anticipent de loin les textes des auteurs mystiques ultérieurs, chrétiens ou autres : Thérèse d'Avila et Jean de la Croix ne disent rien d'autre. Ce dernier a notamment insisté sur l'aspect « nihiliste » de la vie mystique, au sens où ce qui s'y offre à l'âme se présente comme n'étant *rien* de ce qu'elle connaît par ailleurs, comme il l'indique avec insistance dans son « Chemin de perfection » (O.C. DDB p.68).

Plotin utilise ici l'expression *morphè noètè* (2) pour désigner la forme qui n'est telle qu'en tant qu'objet de l'intellect, en non pas en tant que principe d'animation, universel ou individuel, ni en tant que structure inerte, soient les idées, qui sont elles-mêmes des esprits, mais indépendants de toute matière.

L'expérience mystique de l'âme est celle d'un dépouillement intérieur, par lequel même les formes purement spirituelles sont écartées (*apotithétai* – 3).

Il n'est pas précisé si c'est en se dépouillant de ces formes que l'âme parvient à la vision du bien, ou si c'est cette dernière qui opère le dépouillement. Plotin note seulement l'incompatibilité entre cette vision – amoureuse – et l'attachement à quoi que ce soit qui ne serait pas le bien lui-même, si spirituel que cela soit.

L'acte de « voir (*ideîn*) » est ici associée à l'idée de « se trouver en accord (*énarmosthênai*) » (6). Ce verbe peut faire penser à la définition de la vérité, platonicienne et aristotélicienne, comme accord ou conformité de la pensée à l'être. Mais ici, il ne peut plus s'agir de con-formité, comme dans un acte de conception ou de jugement, car ce avec quoi il y a accord est informe. Il faut donc apposer à cette notion d'accord le coefficient de négativité qui accompagne tous les propos qui se

rapportent au principe : l'accord avec le principe suppose que toutes les autres formes d'accord soient dépassées, soient toutes les conceptions et vérités d'ordre logique.

Cette négativité se traduit ici par l'exclusion, tout à la fois, du mauvais – la matière, l'attachement au sensible, le vice – et du bon (*agathon* – 7), soit tout ce qui a un caractère de bonté sans être le bien lui-même – celui que Thérèse d'Avila appellera « l'unique nécessaire ».

Le long § qui suit, dans la traduction, pourrait être considéré comme le point culminant de l'œuvre, son *apex*, parce que c'est le passage du traité qui décrit de la manière la plus détaillée ce qui constitue la visée ultime de toute la démarche philosophique de Plotin.

Il est bien question ici, en premier lieu, d'une « préparation (*paraskeuè*) » (11) que l'âme effectue d'elle-même (*paraskeuasasa hautèn* – 10). Elle consiste dans le *dépouillement* que l'âme a effectué en se détournant (*ékneusèi* – 9) des formes intelligibles. Comme dans la Bible – thème récurrent depuis l'épouse du **Cantique des cantiques** jusqu'à la nouvelle Jérusalem de l'**Apocalypse** –, cette préparation consiste pour l'âme à *se faire belle*, pour se rendre *semblable* à celui qui vient à elle. La métaphore est évidemment nuptiale – et sans doute l'origine du thème des *noces mystiques* qui deviendra traditionnel par la suite dans la spiritualité chrétienne. Mais elle comporte aussi un intéressant effet d'oxymore, puisque l'image de la « parure (*kosmèsis*) » (11) vient symboliser ici l'opération de dépouillement intérieur – l'acte, comme nous disons, de *faire le vide*, lequel se retrouve aussi bien dans la spiritualité orientale que dans celle qu'a inspirée le néoplatonisme.

Cette préparation est dite « bien connue de ceux qui s'y livrent (*dèlè pou toïs paraskeuazoménōis*) » (12) – ce qui paraît renvoyer tout à la fois aux soins cosmétiques des amoureux qui cherchent à se plaire, et à l'expérience de ceux qui poussent la vie spirituelle jusqu'à l'union mystique.

Il n'est cependant pas dit que cette préparation soit la cause qui entraîne d'elle-même l'union de l'âme avec le principe : encore faut-il que celui-ci « soit venu à elle (*hèkèi pros autèn*) » (8), et qu'il « apparaisse présent (*paron phanêi*) » (9) à l'âme et en elle.

Cela ne signifie pas que cette venue du bien en l'âme résulte d'une volonté intentionnelle et d'une décision de ce dernier, puisque c'est d'une manière nécessaire que tout procède du bien et que le bien illumine ce qui émane de lui. C'est sans doute la différence majeure entre la mystique néoplatonicienne et sa réinterprétation chrétienne sur la base de la théologie créationniste, qui pose en principe la liberté divine, et non pas la nécessité d'une procession éternelle.

Pour caractériser la venue du principe en l'âme, Plotin reprend au **Banquet** le terme *exaiphnès*, qui traduit l'idée d'une illumination soudaine, qui rompt avec ce qui l'a préparée plutôt qu'elle n'en découle logiquement.

Cette soudaineté peut aussi être comprise comme la suppression des médiations. La venue en présence de l'un absolu ne peut être qu'une *union* aussi totale qu'elle puisse être. L'âme ne saurait devenir identique à l'un lui-même, qui ne saurait être identique à rien d'autre. Mais l'âme vit son union comme si elle cessait d'être distincte de son principe, parce qu'il est tout pour elle, tandis qu'elle n'est plus rien : « on ne peut plus les distinguer tant qu'il est là (*ou gar an diakrinais éti, héôs paresti*) » (14) – et cette seconde personne, équivalent grec de notre impersonnel, ne vaut en fait que pour l'âme même qui se retrouve en état d'union, lequel est vécu intérieurement mais ne peut être vu de l'extérieur.

La métaphore (*mimèsis* – 14) amoureuse, et même érotique, revient pour symboliser le degré d'unification d'une telle union. Le désir amoureux comporte toujours une dimension *fusionnelle* : « les amants d'ici-bas et ceux qui en sont aimés veulent se fondre ensemble (*hoi énthautà érastai kai éroménoi sunkrinai thélontés*) » (15). Mais il ne s'agit là que d'une image, qui signifie en même temps que ce désir d'union est en fait un désir d'union à l'un, et que seule celle-ci peut l'accomplir, tandis

que l'union morale et physique des amants ne le peut, et qu'il ne faut y voir – comme chez Platon – que l'invitation à le dépasser vers l'union au principe.

Jean de la Croix parlera à ce propos d'*union transformante*, et si on le lit à la lumière de Plotin, on n'interprétera pas ce terme comme signifiant la communication d'une autre forme, mais plutôt comme l'affranchissement à l'égard de toutes les formes, et le détachement corrélatif de tous les attachements.

Le texte croise ensuite des propos de s. Paul dans sa 2^{ème} lettre aux Corinthiens (ch.12) : l'union mystique entraîne en l'âme une perte de la conscience d'être incarnée. C'est la conséquence logique du dépouillement de toutes les formes – « ni homme, ni animal, ni être, ni quoi que ce soit (*pân*) » (17-18), et donc aussi de l'être-forme de l'âme à l'égard du corps : « elle ne se sent plus âme d'un corps, en lequel elle existe » (16).

La parenthèse confirme cette idée de *désinformation transformante* (en l'entendant par opposition à l'information de la pensée par la forme intelligible, et non pas celle de la matière par une forme animatrice ou inerte).

« C'est que la vue de ces choses manquerait d'uniformité (*anômalos gar hê toutôn pôs théa*) » (18). Ce dernier terme est une traduction défailante, parce que l'uniformité a encore rapport avec la forme, comme Plotin lui-même le souligne à propos de la beauté des sons isolés. Mais il faut entendre par là l'élimination de toute conscience d'une différence, qui est toujours présente dans la pensée d'une forme. Unie à l'un, l'âme est aussi égale qu'il l'est en lui-même – comme on parle d'une surface égale pour dire qu'elle est sans aspérités, sans creux ni bosses, ce qui est le sens premier du terme *ômalos*.

L'union à l'un est ainsi présentée comme un état de total *décentrement* de l'âme par rapport à elle-même. Elle fait obstacle à toute considération d'une quelconque forme : elle n'en laisse pas à l'âme le « loisir (*scholên*) » (19), en le lui rendant indésirable. Mais elle fait en outre obstacle à la considération de l'âme par elle-même : « l'ayant cherché, elle va à sa rencontre quand il se présente, et c'est lui qu'elle regarde au lieu d'elle ; et ce qu'elle est – ou : qui elle est (Hadot) – en tant qu'elle regarde, cela non plus elle n'a pas le loisir de le voir » (19-21).

L'union mystique est l'expérience du caractère inégalable de l'un, par-delà l'affirmation conceptuelle apophatique de ce caractère. Ce caractère élimine toute préférence pour quoi que ce soit d'autre, qu'il s'agisse de « tout le ciel » – par quoi on peut entendre sans doute la partie du cosmos dans laquelle sa beauté se manifeste au regard sensible de la façon la plus éclatante –, ou de l'intelligible en général, dont la considération serait une descente (*katioussês*) par rapport à l'union à l'un, qui est tel qu'on ne puisse monter plus haut (*anôtérô*), et tel par conséquent que sa vision ne peut être au-dessous de quoi que ce soit.

L'union comporte l'évidence qu'avec l'un, l'objet ultime de tous les désirs a été atteint (ceci pouvait être exprimé conceptuellement et discursivement, mais cette connaissance ne saurait tenir lieu de celle, irréductible, que donne l'union elle-même : elle n'en est que la visée oblique et inadéquante) : « C'est alors qu'elle peut juger en vérité (*kalôs*) et savoir que c'est lui qu'elle désirait, et affirmer qu'il n'y a rien qui soit supérieur (*kreitton*) à lui ».

La vérité d'un tel jugement est assurée par le fait que l'on ne saurait être plus éloigné du sensible, et donc plus affranchi des erreurs qu'il occasionne.

Mais c'est surtout le caractère non discursif et alogique de ce jugement qui est ici souligné. L'union à l'un et l'évidence qu'elle comporte est une expérience d'abord silencieuse, dans laquelle c'est le silence lui-même qui est parlant : « Ce qu'elle dit, que c'est lui, comme elle le dit plus tard encore, c'est en silence (*siôpôsa*) qu'elle le dit ». Ce silence est plus parlant et plus affirmatif que tout

discours, parce qu'il est la vérité de l'union avec l'*indicible*, quand les propositions énoncées sont le lieu de la vérité sur le dicible, c'est-à-dire sur ce qui est pensable grâce aux formes intelligibles.

Le dernier aspect de l'union souligné par le texte est la joie qui l'accompagne, une joie qui ne trompe pas : *eupathôusa ou pseudétaï, hoti eupatheï*. La phrase peut être diversement traduite : 1/ éprouvant la joie, elle ne se trompe pas, du fait même de sa joie ; 2/ éprouvant la joie, elle ne se trompe pas sur la joie qu'elle éprouve. Il semble que les deux idées soient présentes ensemble, pour signifier une joie qui est le signe indubitable de sa propre vérité, soit de la réalité de l'union au principe.

La suite semble le confirmer en opposant cette joie et toute satisfaction liée à l'incorporation de l'âme, à un « chatouillement du corps (*gargalizoménoû tou sômatos*) ». L'âme unie à l'un *sait* que la joie qu'elle éprouve est sans rapport avec les jouissances de cette sorte, dont elle a eu auparavant l'expérience, et dont elle ne s'est pas contentée.

Le mythe platonicien de la préexistence des âmes et de la réminiscence des âmes refait surface ici, puisque l'âme est dite avoir éprouvé « autrefois (*palai*) » le bonheur (*eutucheï*) qu'elle a retrouvé. N.B. On peut se demander si cette référence implicite est nécessaire pour assurer la cohérence du propos de Plotin, et si l'on ne pourrait envisager que l'expérience du bonheur mystique soit vécue *de novo*, comme une nouveauté sans précédent. Mais de même que chez Platon, la préconnaissance de l'idée était nécessaire à sa reconnaissance ultérieure au sein du sensible, de même l'expérience antérieure de la béatitude – un *paradis perdu* qui n'aurait pas été un jardin d'Eden, mais une préexistence immatérielle – paraît ici nécessaire pour que l'union à l'un se présente comme impossible à confondre avec toute autre satisfaction.

Le fruit de l'union, sur le plan moral, est son caractère libérateur à l'égard de tous les attrait mondains, ainsi qu'à l'égard des souffrances que l'existence mondaine comporte : la joie de l'union élimine toute hantise d'une souffrance quelconque, de telle sorte que la perspective de la privation de tout bien qui n'est pas l'un lui-même – fût-ce le bien-être corporel – n'apparaît plus comme menaçante, mais plutôt comme souhaitable.

Sous cet aspect aussi, Plotin fait écho – implicitement et involontairement – à pas mal de propos pauliniens, et il anticipe de loin les propos les plus paradoxaux des mystiques chrétiens au sujet de la souffrance.

N.B. Le stoïcisme mettait aussi la joie au centre de sa sagesse, et la considérait comme l'état propre du sage – si tant est que celui-ci existât. Mais il voyait dans la joie l'effet de cette ascèse qui devait permettre à la volonté intérieure de conquérir la certitude de son indépendance à l'égard de tout ce qui ne dépend pas d'elle, et il l'envisageait dans une perspective purement *immanentiste* et panthéiste comme conscience de l'inclusion dans le grand tout divin. La joie plotinienne résulte au contraire de l'union avec un principe *transcendant*, de qui elle est *reçue*, même si ce n'est pas par un don gracieux, mais par une émanation nécessaire.

35.

Suite du même.

La joie mystique est ici située au-dessus de celle qui est naturellement liée à l'intellection (*noeîn* – 1) – celle à laquelle se tenait la définition aristotélicienne du bonheur. La supériorité de la première est exprimée par un mot incisif : *kataphroneîn*, qui signifie le mépris que peut avoir un supérieur à l'égard d'un inférieur (*kata* : en descendant).

La raison donnée d'abord est celle du caractère mouvant de la pensée : *to noeîn kinêsis tis* (2-3). Il semble que le verbe substantivé, en dépit de son sens habituel, désigne ici la pensée discursive, car la simple noèse peut être considérée comme immobile. En 29-30 (p.174), Plotin attribuera au

« discours d'enseignement (*logos didaskôn*) » le fait de « présenter comme en devenir (*ginoména poiēi*) » même les réalités immobiles.

Plotin paraît toutefois considérer cette raison comme insuffisante, et même source d'une difficulté susceptible d'entraîner une objection.

Car l'union mystique se présente comme un état de *repos*, par opposition au mouvement qu'est la pensée raisonnée : dans l'union, l'âme réalise que ce qu'elle désirait depuis toujours est l'immobile absolu, et son propre repos est pour elle la forme suprême de son assimilation à cet immobile. Elle « ne veut plus se mouvoir (*ou kineîsthai thélei*) » (3). Elle n'est pourtant pas absorbée dans sa vision au point d'oublier son acte de pensée : « elle (se) dit qu'il ne se meut pas non plus, celui qu'elle voit (*oud'ékeînon phèsi, hon horâi*) » (3-4). N.B. Plotin recourt ici paradoxalement à un verbe qui a trait au discours (*phèsi*) pour caractériser l'âme en état de pensée non discursive.

Se présente aussitôt l'objection que la contemplation de l'immobile n'existe pas moins dans la saisie de l'intelligible en général, avant l'union à l'un, la première étant l'étape préliminaire par laquelle l'âme doit passer pour accéder à la seconde : celle-ci n'est possible que moyennant une « spiritualisation » de l'âme, qualifiée de *noôtheîsa* (5), ce qui signifie littéralement une transformation de l'âme en intellect, ou en intelligible, ce qui revient, on le sait, au même, puisque, selon Plotin, les intelligibles sont des intellects.

N.B. Cela ne peut signifier une identification pure et simple de la troisième à la seconde hypostase, mais signifie bien que, par l'intellection, l'âme accède au *topos noêtos* dont parlait Platon dans la *République* (voir la note 304). Penser l'idée c'était pour l'âme, chez Platon, retrouver le statut qui était le sien avant son incorporation. Aristote affirmait quant à lui que, dans l'acte d'intellection, l'intellect devient identique à l'intelligible, duquel il n'était d'abord qu'en puissance. Pour Plotin aussi, l'acte d'intellection est ce qui permet à l'âme intellectuelle d'avoir ou de prendre conscience de sa dimension intellectuelle.

Il faut donc admettre que ce n'est pas seulement l'immobilité de l'un qui cause le repos de l'âme et son attachement à cet état : il faut plutôt dire que l'un est cet immobile dont la vision rend méprisable celle de tout le reste, y compris de tout ce qui est immobile comme lui – l'intelligible, lequel est un en tant qu'identique à soi, sans être l'un lui-même.

Cette particularité de l'un n'est pas caractérisée ici, et sans doute ne peut-elle l'être, car seul l'un lui-même peut révéler en quoi tout le reste n'est rien de bon en comparaison de lui, et non pas une qualification qui reviendrait toujours à attribuer à l'un autre chose que lui-même, c'est-à-dire à le diviser d'avec soi – on ne peut ici qu'évoquer Parménide.

L'analogie du visiteur n'est pas sans rappeler l'inférence qui conduisait Plotin à affirmer la beauté supérieure de l'intellect artiste par rapport à celle de ses œuvres.

Il s'agit ici d'un *détournement* d'admiration (*thaumazoî* – 9), en deux temps :

1/ des ornements de la demeure vers celui qui les a mis en place ;

2/ des objets de vision vers la vision elle-même. Le texte paraît bien signifier que la vision devient son propre objet, ce qui entraîne la mise entre parenthèses des multiples objets antérieurs en tant que tels. Et cette opération est dite résulter de la concentration exclusive de l'admiration sur le maître de maison.

On comprend que ce dernier est l'analogie de l'un, tandis que son bel intérieur figure tout le reste, y compris la diversité des intelligibles : l'union à l'un recueille l'âme au centre d'elle-même en y recueillant tout ce qu'elle a connu antérieurement.

C'est pourquoi les lignes 16-19 suggèrent à nouveau qu'une telle analogie pêche par son caractère trop sensible : la conversion des ornements domestiques en actes psychiques de vision a l'allure d'une alchimie magique peu convaincante. Il faut alors substituer un être divin au maître trop humain, parce que seul un tel être immatériel – et, pour autant, invisible (*ou kat'opsin phaneis* – 18-19) peut pénétrer l'âme pour la transformer de l'intérieur, et transformer par là même sa vision des choses.

La suite revient à des considérations plus théoriques visant à justifier le rôle de l'esprit par rapport à l'âme et en elle, soit dans la *spiritualisation* de l'âme.

Car l'esprit se voit attribuer ici une double puissance. D'une part la puissance « par laquelle il regarde ce qui est en lui-même (*hêi ta én hautôi blépei*) » (20-21), à savoir les intelligibles. D'autre part la puissance de voir « ce qui est au-delà de lui (*ta épékeina autoû*) » (21), à savoir l'un-bien, curieusement dénommé ici au pluriel.

L'acte de cette deuxième puissance est ici désigné par deux termes dont le premier – *épibolè* – dénote l'idée de saisie (mettre la main à ou sur), et le second – *paradochè* – l'idée d'accueil. En V 3 (10, 42-44) – auquel Hadot se réfère –, Plotin parle d'un « toucher et d'une sorte de contact, seul à être indicible et inconcevable, parce qu'antérieur à l'intellection, l'intellect n'étant pas encore advenu et ce qui touche étant sans intellection (*thixis kai oïon épaphè monon arrètos kai anoètos, pro-noûsa oupô noû gégonotos kai tou thinganontos ou nooûntos*) ».

L'exercice de la seconde puissance correspond à l'état primordial de l'esprit dont il a été question au chapitre 16. Cet état est caractérisé ici comme une « vision pure », c'est-à-dire sans objet déterminé : *protéron héôra monon* (22). Plotin met en outre au compte de la première puissance le terme du devenir intemporel de l'esprit, qui est la saisie de l'intelligible – l'intellection d'un objet déterminé, qui est un *hustéron* par rapport à l'un –, soit l'acte par lequel l'esprit acquiert à la fois l'intelligibilité et l'intelligence – *noûn esché* (23) –, ainsi que l'unité de l'un-multiple – *hén esti* (23).

C'est donc à l'esprit avant tout qu'il faut attribuer « l'état d'ivresse (*méthè*) » (27) mystique, de laquelle l'âme peut participer : il y a un état « insensé (*aphrôn*) » (24), celui que Platon caractérisait dans le *Phèdre* (244d 4) comme un délire, qui est supérieur à l'intellection sérieuse.

Comme dans la littérature mystique inspirée par le *Cantique des cantiques*, c'est le vocabulaire de l'ivresse amoureuse qui est ici convoqué pour parler de l'union supra-intellectuelle au principe : nectar, amour, épanouissement dans la jouissance, satiété...

Les lignes 27-33 reprennent elles aussi le chapitre 16, en précisant ses formules :

- 1/ l'esprit a une connaissance intuitive et totale, et non pas discursive et partielle, de la multiplicité des formes intelligibles ;
- 2/ l'activité/actualité permanente de l'esprit est double : tout à la fois connaissance des intelligibles et vision de l'un au-delà de la pensée ;
- 3/ la pensée des « enfants » de l'esprit que sont les intelligibles est rendue possible par sa puissance primordiale de voir le bien, et consécutive à celle-ci.

Les dernières lignes du chapitre reviennent à l'âme pour exposer le fruit en elle de sa spiritualisation.

Le dépassement de l'intelligible est d'abord exprimé en une formule d'allure très négative, que Plotin semble éprouver le besoin d'atténuer aussitôt : il est question de brouillage (verbe *sun-*

chéô, qui signifie : effacer les contours), et de suppression (verbe *aphanizeîn* : faire disparaître). On comprend qu'il s'agit de chasser de la conscience les différences par lesquelles les formes existent en tant qu'objets d'intellection.

L'atténuation consiste ensuite à présenter cette suppression comme celle du rôle médiateur de l'esprit : c'est ce dernier qui a par essence la puissance de voir l'un, et c'est en participant de lui que l'âme peut elle-même s'unir au principe ; mais cette union a pour conséquence que « les deux » – l'esprit et l'âme – « deviennent un (*ta duo hén ginétai*) » (35-36), puisqu'identifiés l'un et l'autre au même, qui est l'un-bien. Lorsque l'âme est unie à l'un, l'esprit perd son rôle médiateur, ou du moins l'âme en perd la conscience.

Plotin reprend alors la caractérisation de l'union mystique comme « perception et vision bienheureuses (*makarian aïsthèsin kai théan*) » (38) – expression qui croise à nouveau les thèmes johanniques et pauliniens, et que l'on retrouvera dans la théologie chrétienne ultérieure, qui définira le salut comme *vision béatifique*.

Plotin énonce en outre la raison ultime de l'immobilité de l'âme dans l'union mystique : c'est métaphoriquement que l'on parle de son entrée dans le *topos noëtos*, ou de la présence en elle du bien. Ce lieu et cette présence n'ont rien de physique : il ne s'agit ni d'occuper un espace, ni de se trouver « quelque part (*pou*) » (41). Aristote avait déjà souligné que l'expression *être dans* n'avait pas qu'un sens spatial, notamment lorsqu'il s'agit de l'inhérence d'un prédicat à un sujet, ou de l'immanence d'une pensée à l'intellect.

L'union mystique comporte ainsi une transcendance par rapport au lieu : le bien « exalte tellement (*tosoûton aras*) » l'esprit et l'âme qu'ils « ne sont plus dans un lieu » (39). Le verbe *aïrô* exprime déjà ici ce que la théologie mystique appellera le *raptus* – tel celui que s. Paul dit avoir vécu. La raison est évidemment que l'un-bien auquel l'esprit et l'âme sont unis, et qui les unit, n'est pas lui-même un être local, situable. C'est bien plutôt *en lui*, mais en un sens non spatial, qu'est tout le reste, à commencer par le *topos noëtos*, qui n'est lui-même un lieu que par analogie. Tout est dans l'un parce que tout en procède.

Cette nécessaire transcendance s'étend à tous les aspects de la réalité, et se traduit par des négations, qui ont l'allure de contradictions : l'âme n'est plus âme, en ce sens qu'elle a atteint un état qui transcende la vie, au sens biologique et psychologique, mais aussi au sens spirituel, puisque l'un transcende l'esprit.

L'union au bien est par suite présenté comme une non-pensée, que les chapitres suivants vont présenter comme le propre du bien lui-même.

Et Plotin va au bout de son idée en présentant cette non-pensée, en l'âme, comme un abandon de la conscience qu'elle ne pense pas : c'est l'oubli total de soi-même pour autant qu'elle est absorbée en l'un et ne peut plus s'intéresser à autre chose.

36.

Les derniers chapitres se concentrent sur ce que les précédents présentaient comme le point culminant du désir et de la conversion de l'âme à la vie spirituelle.

Plotin opère une sorte de renversement de la démarche, qui correspond au basculement qui, chez Platon, articule la remontée dialectique vers l'idée du bien et la science absolue, qui déduit tout le connaissable à partir de cette idée : il s'agit de « partir d'en haut (*ékeithén*) et d'avancer par des raisonnements (*dia logismôn*) » (2-3).

En écho à la *République*, Plotin rappelle le caractère à la fois sommital et intuitif de la saisie du bien, mais le texte grec opère un dédoublement qui est estompé par la traduction : « Ce qu'il y a

de plus haut (ou grand : *mégiston*), c'est soit la connaissance soit le toucher (*eité gnôsis eité épaphè*) du bien » (3-4).

Le deuxième terme renvoie manifestement à l'appréhension intuitive de l'un-bien, au-delà de l'énonçable, et le premier à une connaissance distincte de cette appréhension. La phrase pourrait signifier que l'une et l'autre peuvent être équivalement considérées comme ce qu'il y a de plus élevé : c'est ce que suggère la traduction, avec un simple *ou*. Mais on peut aussi comprendre que c'est soit l'une, soit l'autre qui constitue le sommet indépassable.

Or la suite insiste plutôt sur leur distinction, et même leur opposition.

Plotin commence par une exégèse de la formule de Platon qui désigne la connaissance du bien comme « la plus haute science (*mégiston mathèma*) » (4-5). Le terme de *science* correspond manifestement à celui de connaissance dans la phrase précédente.

Plotin interprète le terme *mathèma*, conformément à son étymologie et à son usage platonicien, comme désignant ce qu'on connaît pour l'avoir *appris*, et, en l'occurrence, par des moyens intellectuels, logiques, bref par une démarche discursive. Il oppose la science ainsi entendue et la vision, en présentant la première comme un préalable à la seconde. La « science (*mathèma*) » désigne alors ce que Platon présente comme démarche préparatoire à l'intuition du bien, c'est-à-dire la dialectique dite ascendante. L'expression *mégiston mathèma* semble donc bien désigner le degré supérieur dans le genre *science*, soit la dialectique philosophique en ce qu'elle pousse la recherche rationnelle au-delà des autres sciences, conformément à la présentation du livre VII de la **République**.

Les lignes suivantes confirment cette interprétation en mentionnant les moyens d'*enseigner* quelque chose au sujet du bien, lesquels à nouveau font écho à l'enseignement platonicien, et par ailleurs annoncent les formulations de la théologie ultérieure : les quatre moyens de connaître discursivement le principe absolu sont « les analogies, les négations, et les connaissances de ce qui vient de lui » (7), ainsi que les « échelons (*anabasmoi*) » (8), dont mentionne le **Banquet** – au livre VI de la **République**, Platon parle de *tremplins*. Voir les exemples donnés par Hadot dans son commentaire, p.348.

Ce schéma se retrouvera intégralement chez s. Thomas.

Comme le souligne Hadot, il s'agit là du versant intellectuel de l'accession au bien. Il se double dans le platonisme, et par suite dans le néo-platonisme, d'un aspect *ascétique* de rectification intérieure, nécessaire pour préparer l'âme à la vision mystique, par-delà les connaissances acquises par l'intellect : « purifications (*katharseis*), vertus (*arétaï*), mises en ordre (*kosmèseis*), élans spirituels (*toû noètoû épibaseis*) » (8-9). Les fruits de l'ascèse sont l'établissement sur un point d'appui solide (*hidruseis* – on pense aux Psaumes où Dieu est présenté comme un rocher ou une forteresse), et la possibilité de se nourrir des choses d'en-haut (*tôn hékeï hestiasèis*) » (9-10).

Les p.348-349 du commentaire de Hadot donnent les références des textes platoniciens où sont mentionnées ces formes de la *préparation* de l'âme dont il était déjà question en 34, 10-11. Il s'agit des divers aspects d'une rectification morale intérieure de l'âme, qui est le préalable nécessaire pour qu'elle goûte le fruit ultime de la vie spirituelle.

Les deux aspects apparaissent comme des complémentaires : *didaskousi mén... poreousi dé...* L'instruction serait de nul effet si elle était purement théorique et ne s'associait pas à une conversion d'ordre moral et existentiel, mais celle-ci n'a de sens qu'à permettre à l'âme d'aller au bout de sa quête, dans laquelle l'activité intellectuelle au sein de l'intelligible est la médiation indispensable. Dès lors, l'ascèse préparatoire de l'âme est ce qui lui est nécessaire à la fois pour accéder à la vie de l'esprit et pour passer au-delà de lui.

C'est ce processus que décrit la suite du chapitre.

La première étape est le moment où l'âme, devenant semblable à l'esprit, devient comme lui « à la fois spectateur et spectacle (*homoû théatès kai théama*) » (11) : l'esprit est en effet identique à l'intelligible et, en lui, le sujet et l'objet de la connaissance ne font qu'un. Pour l'esprit, la conscience de l'intelligible est la conscience de soi, et l'entrée de l'âme dans la vie spirituelle implique donc aussi pour elle la conscience de soi, en même temps que la connaissance de l'intelligible : l'âme est alors spectateur « de soi et du reste (*hautos autoû kai tôn allôn*) » (11).

Pour énoncer la spiritualisation de l'âme, Plotin reprend deux termes qu'il a déjà utilisés pour caractériser l'esprit : « l'essence (*ousia*) », et « l'animal total (*zôion pantélés*) » (12), expression qui faisait l'objet du chapitre 8, et qui désigne l'existence idéale en l'esprit de toutes les formes vivantes.

Les lignes 12-13 caractérisent ce processus, en une formule ramassée, comme une *intériorisation* : l'identification de l'âme à l'esprit fait qu'elle « ne le regarde plus de l'extérieur (*mèkèti exôthén auto blépè*) ». C'est du dedans de l'esprit qu'elle le voit et se voit elle-même, et c'est donc du dedans d'elle-même qu'elle se voit comme devenue semblable à l'esprit.

L'identification à l'esprit est le point de plus grande proximité par rapport au bien, ici présenté comme « celui qui répand sa lumière (*épistillon*) sur tout l'intelligible » (14).

L'extase mystique est alors présentée comme le moment où le regard de l'âme ne porte plus sur ce que le bien illumine, mais sur la lumière même qu'il est : *auto to phôs to orama ên* (20-21).

Plotin souligne à nouveau trois aspects distinctifs de l'union mystique :

1/ Abandon de la science, c'est-à-dire de l'activité instructive de pensée que l'âme conduisait au sein de l'intelligible, ici identifié au beau, auquel l'âme s'est convertie de préférence à tout attachement au sensible.

2/ C'est l'esprit qui emporte l'âme vers l'un-bien, avec la puissance d'une *lame de fond*, image empruntée à Homère : on peut comprendre que l'esprit ne contemple jamais l'intelligible que comme provenant en lui de la lumière de l'un, et donc sans jamais cesser de tendre vers l'un à travers l'intelligible ; c'est dans ce mouvement que l'âme devenue identique à l'esprit est emportée. Autrement dit : l'instruction dialectique de l'âme ne peut que la propulser vers l'un, tout en le lui désignant comme un au-delà de l'intelligible. À la connaissance que procure l'instruction doit s'ajouter l'amour, qui est le fruit de l'ascèse.

3/ Comme dans le *Banquet*, soudaineté de la vision. Plotin donne à entendre qu'il ne s'agit pas seulement d'une brusque irruption, mais du fait qu'elle consiste dans la suppression des médiations : à la différence de la pensée dans l'intelligible où l'on voit, par exemple, comment les prémisses font voir la vérité de la conclusion, la vision ultime comporte l'ignorance de ce qui l'a produite – on voit « sans voir comment (*ouk idôn hopôs*) » (19), parce que le moyen et l'objet sont ici absolument identiques.

L'union à l'un-un ne peut que faire disparaître ce qu'il y avait de dualité dans l'un-multiple qu'est l'esprit, soit celle de l'intellect connaissant et de l'intelligible connu. L'union à l'un fait remonter en-deçà du moment logique où l'esprit a engendré les idées dans la lumière de l'un. Le dédoublement cognitif est le propre de l'esprit, qui, dans le moment de sa distinction d'avec l'un, connaît celui-ci comme excluant le dédoublement qui va l'en distinguer.

L'âme accède à l'union pour autant que la « lumière éclatante (*augè*) » (22) de l'un, en se rendant visible, lui « permet d'être auprès de lui (*apheîsa eînai par autô*) » (23). On ne peut sans doute voir là l'expression d'un don gracieux, au sens où l'entend la théologie chrétienne. Il faut plutôt entendre que la lumière de l'un est la condition de possibilité à la fois nécessaire et suffisante de la vision, et qu'elle ne comporte rien qui fasse obstacle à la vie de l'âme en sa présence. Si obstacle il y a, il réside dans ce qui est susceptible de maintenir l'âme dans son éloignement par rapport au principe, et notamment son impréparation.

Les dernières lignes énoncent l'un en une formule qui ne peut manquer de rappeler la définition aristotélicienne du dieu comme *acte pur*. Mais tandis qu'Aristote caractérisait cet acte comme un acte de pensée – ce que Plotin va entreprendre de réfuter –, Plotin s'en tient au terme métaphorique de *lumière* : l'un-bien est « seulement éclat (*augè monon*) » (24).

Cette puissance d'illumination est ici envisagée comme source de toute génération, à commencer par celle de l'esprit lui-même en tant que puissance d'engendrer les intelligibles.

L'esprit et l'un se distinguent comme l'engendré de l'inengendré. C'est en effet ce qui différencie leurs manières respectives d'être éternel. Car de l'esprit aussi il faut dire qu'il « demeure identique (*meĩnasa mén autè*) » (25). Mais il est l'éternel engendré, quand l'un est l'éternel inengendré. Et l'éternité inengendrée de l'un – son *être-tel* – est présumée à la génération de l'esprit, tandis qu'elle-même ne présuppose rien. [Faut-il soupçonner ici un possible rapport avec l'affirmation de l'éternel engendrement du Verbe/Fils dans le *Credo* chrétien ? Quoi qu'il en soit, la différence est que, dans le dogme trinitaire, la relation de filiation entre le Père et son Verbe est intrinsèque au principe divin absolu, tandis que chez Plotin, le caractère engendré de l'esprit est ce qui le ravale au second rang dans la procession des êtres].

37.

Avant de réfuter l'attribution de la pensée au principe, Plotin prend appui sur les doctrines qui l'ont admise. On peut citer : le platonisme, l'aristotélisme, le stoïcisme. Épicure se contente de définir le dieu comme un « vivant », et nie la providence divine.

Plotin tire d'abord argument d'une restriction qu'il trouve chez Aristote : si le dieu pense, il ne saurait penser autre chose que lui-même, car ce serait chez lui déchoir que de s'intéresser à un objet ontologiquement inférieur à lui. L'acte pur divin est une pensée qui se pense elle-même et ne pense rien d'autre qu'elle-même.

D'une manière qui n'est pas sans annoncer la *dispute* scolastique, Plotin oppose aussitôt à cette première thèse l'opinion de ceux qui jugent absurde que le dieu soit en état d'ignorance à l'égard de ce qui n'est pas lui.

La note de Hadot suggère qu'il pourrait s'agir des stoïciens, qui ne sont pas nommés : ils admettent en effet la providence divine, qui se confond en effet avec la connaissance qu'a Zeus de tout ce qui doit nécessairement arriver en tant que cela constitue son propre devenir.

On pourrait toutefois mentionner *a fortiori* le dieu platonicien, qui connaît non seulement les idées, mais aussi toutes les choses qu'il veut rendre autant que possible semblables à lui en les organisant sur le modèle des idées. La thèse que Plotin entreprend de justifier le démarque peut-être encore plus du platonisme que de toute autre doctrine.

C'est pourtant Aristote avant tout qui est la cible de ses critiques.

1/ Il commence par enfermer la thèse de *Métaphysique*, XII, 9 dans un dilemme.

Aristote pense le dieu comme pensée de soi, et non du reste, pour sauvegarder la perfection divine.

Plotin en infère la question : est-ce le dieu qui rend la pensée parfaite, ou la pensée qui fait la perfection du dieu ? Dans le premier cas, le dieu n'a pas besoin de la pensée pour être parfait. Dans le deuxième, le dieu sans la pensée n'est pas la perfection qu'on dit, et qu'il est censé penser à l'exclusion du reste.

2/ Plotin s'en prend ensuite à la notion d'acte pur, pour autant qu'Aristote dit du dieu que « sa substance est acte ».

La question est d'abord de savoir si cette conception de l'être divin impose de lui attribuer la pensée, comme le veut Aristote qui, d'une part, identifie la pure actualité du dieu et sa subsistance éternelle : être toujours en acte, c'est être toujours, et c'est cet acte d'être qu'Aristote veut concevoir comme une pensée éternelle.

L'argument réfutatif consiste alors à souligner l'opposition entre cette conception et l'affirmation qu'Aristote pose par ailleurs de la *simplicité* divine : l'être premier ne peut être que simple, parce que la composition, comme toute multiplicité, implique la divisibilité, et celle-ci est une forme de puissance, de potentialité.

Plotin argue en effet qu'il ne peut pas y avoir de pensée sans qu'il y ait dualité non pas tant de ce qui pense et l'objet qu'il pense, mais avant tout de ce qui pense et de son acte de pensée.

D'où la comparaison analogique : si un œil voyait toujours, ce seraient deux choses que l'œil lui-même et son acte de vision.

N.B. On pourrait faire valoir que l'argument ne vaut que si l'œil en tant que tel est en puissance de son acte de vision, ce qu'Aristote nie au sujet de l'acte pur : le dieu n'est pas en puissance de son acte de pensée, il est cet acte lui-même. Il pense parce que, n'étant pas sensible, il est un intelligible subsistant, c'est-à-dire, comme pour Plotin, un intellect, qui n'a pas à penser quelque chose d'autre, mais est son propre objet.

3/ Plotin envisage pour finir une autre lecture possible du texte d'Aristote qui dit que la substance (*ousia*) du dieu « est acte (*énergéia*) » (15). La formule pourrait signifier, en mettant le datif à la place du nominatif, que le dieu « est *en* acte (*énergéiai*) », et que cet être en acte consiste pour lui à penser : penser et être en acte seraient la même chose pour le dieu.

N.B. Plotin semble bien voir là implicitement une réponse possible à l'objection suscitée par la lecture précédente – bien que chez Aristote, ce soit plutôt la première expression qui serve à désigner une actualité qui ne soit pas l'actualisation d'une puissance, celle-ci étant plutôt exprimée par l'opposition *dunamei/énergéiai*.

La réponse tient dans une proposition assez péremptoire, dont la justification consiste dans une brève analogie : « une pensée substantielle (*ousa noësis*) ne saurait penser, pas plus que le mouvement ne saurait se mouvoir (*oudé kinësis kinoïto an*) » (15-16). [1/ On peut comprendre l'optatif comme une affirmation renforcée ou comme un conditionnel, ce qui revient au même pour le sens. 2/ Hadot traduit *ousa noësis* par « pensée pure », soit une pensée pour qui être, c'est n'être rien d'autre qu'elle-même, et donc se penser elle-même].

L'explication analogique fait référence au *mouvement*. On peut la comprendre d'après le **Sophiste**, où le mouvement est mis, ainsi que son contraire le repos, au nombre des « cinq genres », avec l'être, le même, et l'autre. Ce dialogue expose une forme du parricide platonicien à l'égard de Parménide, en mettant en évidence la communication des genres, soit la nécessité non seulement d'attribuer les idées les unes aux autres – autrement dit : d'admettre leur participation mutuelle –, mais, qui pis est, d'attribuer parfois un contraire à l'autre, puisque du même et de l'autre, on peut dire que chacun, y compris l'autre, est le même que soi et autre que l'autre, y compris le même. Quant au mouvement, il faut dire qu'il est en repos, puisque, comme forme intelligible de rang supérieur, il demeure identique à lui-même.

Que le mouvement ne se meuve pas signifie donc que l'idée du mouvement reste, comme toute idée, éternellement identique : ce qui se meut, c'est tout être *mobile* qui en tant que tel participe de l'idée de mouvement – mais pas de son éternité, comme se plaît à le souligner Aristote en **Métaphysique** III.

Plotin en infère qu'il faut dire la même chose de la pensée, c'est-à-dire de l'idée de pensée, de la pensée qui n'est qu'elle-même. Cette pensée ne pense donc pas : c'est ce qui pense qui participe à l'idée de pensée en pensant, mais une idée ne participe pas d'elle-même – elle est elle-même.

N.B. Il y a ici une grosse difficulté. En récusant l'idée que l'on doit attribuer la pensée au premier principe, il entend souligner la différence entre celui-ci et l'intellect qui vient après lui, et qui n'est rien d'autre que la pensée des idées en totalité : à la ligne 25, Plotin rappellera que l'esprit en général est pensant par nature, et que la privation de pensée, c'est-à-dire sa cessation, peut être envisagée pour un intellect inhérent à une âme individuelle, mais par pour la seconde hypostase. Or Plotin a expressément enseigné au chapitre 17 que les intelligibles sont des intellects, des « esprits ». Si donc il y a une idée de la pensée, qui dans sa généralité doit se confondre avec l'intellect lui-même, il paraît difficile de dire que, considérée dans son idée, la pensée ne pense pas. Si l'idée de la pensée n'était qu'un concept, il y aurait tout lieu de dire qu'il ne pense pas, et que ce qui pense, c'est l'intellect qui pense ce concept, entre tous les autres. Mais Plotin pense précisément, encore plus que Platon, que l'idée n'est pas un concept – le *noëma* du *Parménide* –, mais un être dont la réalité se confond avec son identité essentielle. Il paraît dès lors contradictoire, de son propre point de vue, de dire que la pensée substantielle ne pense pas.

La deuxième partie du chapitre accentue son caractère dialectique, puisque Plotin s'objecte à lui-même son propre platonisme, et précisément, en l'occurrence, l'attribution de « l'actualité substantielle (*ousian kai énergeian*) » (17) aux « choses de là-bas (*ekeina*) », c'est-à-dire d'en-haut. C'est là s'objecter que Platon a parlé des idées avec les mêmes termes qu'utilisait Aristote à propos de l'acte pur divin.

La réponse consiste à prendre appui sur l'objection elle-même pour rappeler l'opposition que Plotin a été amené à poser, pour donner tout son sens à l'*épékeina tès ousias*, entre les intelligibles multiples qui constituent l'esprit pensant, et la simplicité du principe – *to dé prôton haploûn* (18-19) – qu'ils présupposent, en tant qu'ils sont chacun *un sans être l'un* ; autrement dit : la différence entre ce qui est *ékei* – les *ekeina* – et ce qui est *épékeina*.

L'argument invoqué est que la pensée est le propre d'une réalité *dérivée* : « c'est à ce qui provient d'un autre que nous accordons le penser (*tô ex allou didomén noeîn*) » (19).

Pour justifier cet argument, Plotin explique ce qui rend l'acte de penser incompatible avec la simplicité du principe. L'explication vaut pour la deuxième hypostase autant que pour les esprits individuels, mais le *hoôn* initial indique qu'elle ne signifie pas exactement la même chose dans les deux cas. Car « chercher sa propre essence (*zêteîn hautou tèn ousian*) » (20) peut être entendu littéralement pour les esprits individuels qui ont besoin de se convertir à l'intelligible, faute de quoi ils s'ignorent eux-mêmes – à l'encontre de l'injonction delphique citée dans l'*Alcibiade majeur*. Pour ce qui est de l'esprit universel, l'expression pourrait tout au plus désigner la production par lui et en lui de tous les intelligibles, métaphoriquement présentée comme une quête de « soi (*hautô*) » (20), et de son principe – *to poiêsan auto* (20), qui paraît bien désigner ici l'un lui-même.

Comme au chapitre 16, l'exposition prend une allure temporalisante qui ne vaut au sens propre que pour les individus doués d'intellect, et non pas pour l'esprit universel : car le « retournement (verbe *épistraphén*) » de l'esprit vers son principe est un moment chronologique pour l'intellect dérivé, et une relation éternelle pour la deuxième hypostase, qui ne peut penser, c'est-à-dire produire éternellement les intelligibles, qu'à la lumière de l'un-bien.

Les lignes 23-24 présentent explicitement ce passage comme la juste exégèse, aux yeux de Plotin, des expressions platoniciennes en *République* 509a - b.

Le principe est ici énoncé comme étant « inengendré, n'ayant rien qui le précède, et toujours ce qu'il est (*to dé mèté génoménon mèté échon pro autoû, all'aéi ho esti*) » (22-23). Plotin en infère, sous la forme d'une interrogation rhétorique, qu'il serait irrationnel de lui attribuer la pensée : « quelle raison aura-t-il de penser (*tin'aitian toû noeïn héxei*) ? » (23). [Les leçons divergent, et Hadot, admettant le remplacement de l'accusatif par un nominatif au début de l'interrogative, traduit *héxei* d'une manière insistante].

Plotin propose ensuite une réinterprétation réductrice de la théologie d'Aristote. Ce que ce dernier dit du dieu, il y a lieu de le dire de l'intellect : que celui-ci pense signifie qu'il n'est pas absolument simple, et que par suite l'absence de pensée constituerait pour lui une privation contre nature, ce qui n'est assurément possible que pour les intellects individuels, et pas pour l'esprit universel, qui ne peut exister autrement que conforme à sa nature.

La notion décisive ici est celle d'« œuvre (*ergon*) » (26) – le terme même qu'utilisait Platon pour définir l'excellence (*arété*) d'une chose quelconque, voir la justice humaine, et aussi Aristote lorsqu'il se mettait en quête de la vocation naturelle de l'homme. On peut évidemment entendre par là un artéfact, mais plus généralement tout effet d'un art quelconque, comme l'indique ensuite l'allusion à l'art médical.

L'idée est que le principe, du fait même de son caractère absolu, n'a aucune œuvre à accomplir, et ne peut comporter en lui-même aucune raison d'en accomplir une. Admettre le contraire reviendrait à supposer que le principe pourrait être privé de quelque chose, pour le cas où il n'accomplirait pas son œuvre, comme un intellect qui ne pense pas, ou un médecin qui ne soigne pas.

Il faut alors reconnaître que le principe est absolument étranger à l'ordre du faire, ce qui est un aspect de sa transcendance par rapport à tout ce qui, en dehors de lui, comporte des relations de dépendance logique ou causale : « Il n'y a pour lui aucune œuvre, parce qu'il ne lui incombe pas de faire quoi que ce soit (*Mèdén dé ergon eīnai autô, hoti mèdén épiballei autô poieîn*) » (28-29).

Cette exemption est elle-même justifiée par l'*autarcie* qu'il faut reconnaître au principe : « lui-même suffit et n'a rien à chercher en dehors de lui, étant au-dessus de tout (*arkei gar autos kai oudén deî zèteîn par'hauton hupér ta panta onta*) » (29-30).

La manière dont le principe est présupposé à tout le reste est donc tout autre qu'une relation de dépendance entre une cause productrice et son effet. Le principe est principe en se contentant d'être ce qu'il est : « il suffit à lui-même et aux autres en étant, lui, ce qu'il est » (31). L'un est principe pour autant que rien de ce qui n'est lui ne peut être sans participer d'une manière ou d'une autre de son unité absolue. En un sens, il n'est pour rien dans cette participation, si l'on entend par là qu'il devrait la produire comme son œuvre propre. Mais c'est pour autant que, selon Plotin, il est principe de tout.

N.B. 1/ Le terme *être* est ici utilisé pour parler du principe, bien que celui-ci soit « au-delà de l'*ousia* », c'est-à-dire de l'intelligible dont l'être est un synonyme.

2/ On est ici à une croisée de chemins philosophiques. La pensée qui voudra concevoir la procession des choses dérivées comme l'effet d'un faire divin sera logiquement amenée à concevoir celui-ci comme une création, c'est-à-dire comme l'effet d'une volonté absolument libre, un effet dont la production n'accroît en rien la perfection de sa cause, et dont l'existence ne répond à aucun manque chez elle : cette notion d'un dieu créateur est étrangère au néoplatonisme, et suppose d'effectuer sur lui le même travail de réinterprétation qu'il opère sur le platonisme. Rester dans la logique du néoplatonisme ne peut en effet conduire qu'à envisager la procession des choses comme indépendante de toute volonté active et productive de la part du principe, et donc comme un processus nécessaire. La première de ces voies fut empruntée par Thomas d'Aquin, la deuxième par Spinoza.

38.

Deux parties dans ce chapitre, qui expliquent pourquoi il faut dénier au bien deux caractères intelligibles : l'*être* et la *pensée*. La première dénégation commande la seconde.

Moment décisif, où Plotin va au bout de ce qu'il y a d'inévitablement apophatique dans sa démarche : il écarte toute possibilité de prédication au sujet de l'absolu, et il écarte donc avant tout le terme qui est impliqué en toute attribution, et qu'il vient d'utiliser lui-même incidemment : « le *est* (*to est in*) » (1).

L'absolu « n'a en rien besoin (*oudén gar oudé toutou deïtai*) » qu'on le déclare être : il y aurait plutôt besoin de ne pas effectuer cette déclaration, qui comporte déjà une inadéquation à ce qu'elle énonce, parce que, comme le redira Hegel, toute attribution suppose une distinction de ce qui est signifié par le sujet et de ce qui est signifié par le prédicat, alors que c'est de l'absolument simple qu'il s'agit ici, et qu'il exclut toute distinction entre le sujet et le prédicat – entre *ce qui est* et *ce qu'il est*. Or cette indistinction vaut avant tout pour le premier prédicat, qui est l'*être*.

Autrement dit : l'absolument un n'est pas *énonçable*. Parménide disait que *l'être est* et que cela signifie que *l'être est un*. Mais c'était déjà en dire trop, et distinguer l'être de l'un pour énoncer l'unité absolue de l'être avec soi.

La nécessité qu'affronte Plotin a de quoi choquer, de son propre point de vue, puisque le prédicat *être bon* ne peut pas être attribué non seulement à ce qui est mauvais, mais au bien lui-même : dans le premier cas, du fait d'une contrariété ; dans le deuxième cas du fait de l'incongruité de la prédication. Paradoxe suprême : on ne peut pas dire que le bien est bon. Et cela ne signifie aucunement qu'il serait en défaut par rapport à une quelconque manière d'être bon, mais seulement que la bonté ne peut pas être considérée, quand c'est de lui qu'il s'agit, comme un attribut. L'attribution du bien n'est possible qu'avec un sujet qui n'est pas le bien, et elle présuppose que l'être soit attribué à ce sujet antérieurement à l'attribution du bien.

Plotin retrouve ici l'antériorité logique, reconnue par Platon et Aristote, de l'être par rapport à toutes les autres notions, y compris les transcendantaux qui ont la même extension que lui, tels le bien ou le vrai. Mais il ne voit pas dans cette antériorité logique le moyen ou la raison de faire de l'être le nom de l'absolu, comme ce sera le cas dans le thomisme : le caractère attribuable de l'être, et le fait qu'il soit impliqué dans toute attribution, et soit même le plus souvent le moyen d'énoncer l'attribution, sont au contraire des raisons pour Plotin de restreindre la portée de l'antériorité logique de l'être : celle-ci vaut pour tout ce qui n'est pas l'un, soit seulement pour les réalités qui en procèdent.

Il est néanmoins remarquable que Plotin énonce ici une formule que Thomas d'Aquin reprendra explicitement pour signifier la simplicité divine.

Après avoir affirmé que l'on saurait *attribuer* l'être à l'un, soit user du terme d'être pour dire quelque chose au sujet de l'un – *ti kata tinos* : c'est la définition aristotélicienne de la prédication –, Plotin ne peut faire mieux que de rectifier l'interprétation d'une expression sans doute inévitable, quand bien même on la trouverait inadéquate : se refuser à dire que *l'un-bien est*, cela pourrait revenir à dire qu'il n'y a pas d'un-bien, ce qui suffirait à annuler toute la doctrine hénologique.

Reste alors à préciser que, lorsqu'on s'exprime ainsi, faute de quoi on renoncerait à toute énonciation, « le *est* n'est pas comme quelque chose dit d'autre chose, mais comme signifiant ce qu'il est (*to dé estin oukh hôs kat'allou allo, all'hôs sèmaïnon ho esti*) » (3-4) – formule qui deviendra chez Thomas : l'absolu n'a pas d'autre *essentia* que son *esse*, ou « *Deus est suum esse* ». Dans les deux cas, il s'agit de dire, autant qu'il est possible, que le *est* grammaticalement attribué à l'absolu ne

signifie pas le prédicat qu'il lui faut posséder avant tout pour pouvoir en posséder d'autres, mais ne signifie rien d'autre que le sujet lui-même.

Il apparaît alors – malgré la traduction d'Hadot (qui introduit bizarrement un « nous ne le nommons pas » – que le bien est *nommable* plutôt qu'énonçable : « En disant à son sujet *le bien*, mais sans rien lui attribuer, nous ne disons pas que cela lui appartient, mais que c'est lui (*Légomén dé tagathon péri autoû légontés, ouk auto oudé katègorountés, hoti autô; huparcheï, all'hoti auto*) » (4-5).

C'est ce que semblent confirmer les lignes 6-9 – qui motivent la longue note de Hadot, pour autant qu'elles pourraient renvoyer à certaines manières de parler divergentes au sein de l'école platonicienne.

Plotin est en fait confronté à une alternative, presque un dilemme.

Si le discours sur l'absolument simple exclut toute composition, il faut non seulement exclure tout prédicat (y compris *bon*), mais s'interdire de séparer l'article et ce qu'il détermine (ce que la crase *tagathon* permet d'un point de vue phonique ou graphique) : si l'article défini servait à distinguer *le bien* de tout ce qui est bon, cela reviendrait à ajouter une détermination au bien lui-même pour le désigner, et donc déjà à diviser son unité absolue.

D'un autre côté, il paraît impossible de renoncer au terme *bon*, même si l'on précise qu'on ne l'envisage pas comme un prédicat attribuable. On voit bien quel est le problème qui se pose à Plotin : comment le terme *bon* peut-il être utilisé à la fois comme le *nom propre* du bien, et comme l'attribut de tout ce qui est bon : renoncer au premier usage, ce serait renoncer à exprimer ce qui fait du bien absolu le principe de tout.

La ligne 8 (*hina mè allo, to d'allo poiômén, hês mè deïsthaî tou e s t i n éti, outô légomén t a g a t h o n*) prête à deux lectures. Hadot comprend que renoncer au terme de bien reviendrait à réduire l'absolu au statut d'un indéterminé, qui serait « soit ceci, soit cela », ce qui répugne autant à la notion de l'absolu que le fait de lui attribuer quelque chose. On peut aussi comprendre, comme Bréhier, plus simplement et sans doute plus valablement : « afin de ne pas faire de ceci [l'article : *to to*] une chose et de cela [le *bien* déterminé par l'article] une autre, dans la mesure où l'on n'a plus besoin du *est*, nous disons *l bien (tagathon)* ».

La deuxième partie du chapitre déduit de la première qu'il faut considérer le bien comme un *impensable*, y compris pour lui-même.

Comme le dieu d'Aristote, on peut se dire que l'un-bien, s'il pense, pense lui-même et rien d'autre. La question est donc de savoir en quoi peut consister la « conscience (*aïsthêsis*) et connaissance (*gnôsis*) de soi » qu'on est tenté d'attribuer à sa « nature (*phusis*) » (10).

L'élimination antérieure de l'être a pour conséquence qu'il ne peut y avoir de « *cogito* » en l'un : « *égô eîmi* » n'a pas de sens pour lui. [C'est le nom que se donne Dieu en **Exode**, 3, 14, repris dans l'Évangile de Jean]. L'absolu ne peut pas plus avoir connaissance de son *être* qu'on ne peut l'énoncer à son sujet. [Mais cela peut-il vouloir dire que l'absolu ne saurait être certain d'*exister*, comme l'est Descartes quand il prononce son propre *cogito* ? Les embarras de Plotin au sujet de l'usage du terme *être* pourraient bien être l'indice que, malgré Aristote, il n'envisage pas encore l'existence comme le sens principal et absolu de l'être].

Logiquement, Plotin exclut aussi une deuxième forme envisageable de conscience de soi [qui correspondrait à la transition, chez Descartes, de *je suis*, à *je suis une chose pensante*] : pas plus qu'il ne peut se penser en s'attribuant l'être tout court, l'absolu ne le peut en s'attribuant son essence de bien. Cette attribution imposerait en effet celle de l'être, qu'elle présuppose.

Plotin examine alors ce que pourrait être, pour l'absolu, une conscience du bien « sans le *est* » [Marion !!!!!!!] : c'est en effet le seul moyen de penser le bien sans le penser comme l'attribut d'un sujet.

Le paradoxe serait alors que, pour l'absolu, se penser comme bien lui rendrait impossible de penser qu'il est ce bien qu'il pense. Le deuxième *cogito* s'annule donc aussi, parce qu'il ne serait possible que sous la forme d'une conscience d'ordre propositionnel.

Dernière étape de l'approfondissement de cette réfutation. On reprend l'hypothèse que l'absolu ne soit rien d'autre que cette pensée de soi comme bien. On découvre alors une dualité analogue à celle qu'imposait l'attribution de l'être : le « je » qui se pense en s'identifiant au bien s'en distingue par là même, et si *je* désigne ce qui pense [Descartes dira : ce dont toute l'essence est de penser], alors il apparaît immédiatement que cette pensée a conscience d'elle-même comme distincte de ce qu'elle pense : le bien – être conscient de soi en tant que *je*, c'est autre chose que se connaître en tant que bien, et l'identification des deux ne pourrait être opérée, sur le plan de la connaissance, que par l'ajout de l'être, ce qui a été exclu.

D'une manière générale, la pensée, du moins quand elle est vraie, supposant la préexistence de son objet, une pensée du bien suppose que le bien lui préexiste, et celui-ci ne saurait donc se confondre avec celle-là.

Reste alors à admettre que le bien absolu n'a pas besoin de se penser soi-même pour être soi – *oudén an deoïto tês noèséôs tês péri hautoû* (23-24) : le caractère inconscient autant qu'impensable du bien n'est qu'un aspect de l'*autarcie* de l'absolu. « En tant que bien, il ne se pense pas (*hê, agathon ou noeî héauto*) » (24).

39.

Hadot y a déplacé les dernières lignes (25-26) du précédent, parce qu'elles font transition : « ..., mais alors en tant que quoi (*hê, ti*) ? »

Il reste en effet à examiner une position alternative : que la connaissance que l'absolu a de soi ne soit pas de nature propositionnelle et judicative – *analytique* et *discursive* –, mais au contraire purement intuitive, que Plotin, tout comme Aristote symbolise par l'analogie du *toucher* : « Ou alors c'est que rien d'autre ne s'ajoute à lui, mais qu'il y aura pour lui un simple toucher (*haplê tis épibolè*) de lui-même ».

Le début de **39** paraît être une mise en doute de cette solution de remplacement. Car, au sens propre, le toucher suppose une mise en contact qui suppose elle-même l'éloignement, puis le rapprochement de ce qui touche et de ce qui est touché : l'acte de toucher s'opère donc à partir d'une « distance (*diastèma*) » initiale, qui est ensuite supprimée, mais sans que la « différence (*diaphora*) » du touchant et du touché soit supprimée. Or l'une et l'autre sont exclues par la simplicité du bien.

Reste que le bien ne fasse qu'un avec l'acte de se toucher soi-même (*to épiballon héautô*). La question qui demandait par quoi il pourrait se connaître lui-même, si ce n'est pas en tant que bien, reste donc sans réponse.

Ligne 3, Plotin cite Platon (non nommé) pour justifier sa thèse. La référence au *Sophiste* donnée en note par Hadot se rattache de façon assez lâche à la proposition : « il y a altérité là où il y a esprit et essence ». Le terme *hétérotès* renvoie en effet à l'un des cinq premiers genres platoniciens, tandis que celui d'*ousia* renvoie à la notion d'être : l'altérité, c'est ce non-être inhérent à l'être qui

détermine chaque essence, et la rend intelligible, en la différenciant des autres. L'*ousia*, c'est l'intelligible qui, dans la pensée, est identique à l'intellect.

Plotin applique ici à l'esprit ce que Platon dit de l'intrication du même et de l'autre en tout ce qui est, en un sens propre à l'esprit pensant : « il admet toujours en lui l'altérité et l'identité », parce que l'acte de penser implique la dualité du pensant et du pensé, du sujet et de l'objet. L'esprit est à la fois intelligence de tout, et totalité de l'intelligible, et cela implique que l'intelligible et l'intelligence soient à la fois deux et un, sans quoi l'esprit ne pourrait « voir (verbe *théôrein*) toutes les choses » (6), c'est-à-dire avoir les idées présentes en lui comme les objets d'une intuition totale.

L'un excluant toute dualité, c'est seulement à l'esprit que la pensée peut être attribuée. Mais c'est précisément ce qui interdit de lui accorder le statut de principe.

N.B. Ce passage prélude de très loin à la conception hégélienne de l'esprit l'absolu, et confirme le caractère profondément néoplatonicien de celle-ci. Hegel concevra l'esprit comme ce qui ne fait qu'un avec soi qu'en s'opposant à soi, ou comme n'étant identique à soi qu'en incluant en soi son autre – en s'*aliénant*. La seule différence est que Hegel absolutisera l'esprit, parce qu'il verra dans son uni-dualité la forme vraie, concrète, de l'identité, tandis qu'il considèrera comme vide l'unité indicible de l'un que Plotin veut maintenir au-delà de l'esprit lui-même.

L'affaire pourrait paraître entendue, mais Plotin n'en formule pas moins une série d'objections, qui renchérissent sur l'argument précédent, et manifestent clairement qu'il récuse toute forme d'aliénation du premier principe :

1^e objection : la pensée de soi qu'on veut attribuer au principe devrait impliquer qu'il soit capable de penser non seulement lui-même, mais *a fortiori* tout le reste, c'est-à-dire tout le pensable, soit tout l'intelligible et tout ce qui en dépend, et d'une manière générale tout ce qui procède du principe. Celui-ci serait alors pensée de soi et pensée d'autre chose.

2^e objection : même une pure pensée de soi à l'exclusion du reste – celle qu'Aristote paraît avoir attribuée à son acte pur – impliquerait la dualité foncière de tout acte de pensée. N.B. Ce moment de l'argumentation donne lieu à une expression dont Paul Ricœur fera le titre d'un de ses livres, d'ordre éthique plutôt que théorique : se penser, ce serait pour le bien « se voir soi-même comme un autre (*allon hauton... ideîn*) » (13). Il faudrait sans doute traduire : « Nous l'avons dit, il ne saurait être pensée, à moins de vouloir se voir soi-même comme un autre ». Plotin ajoute au passage à cette idée d'une inévitable démultiplication d'un principe pensant celle de sa mobilité : en écrivant qu'il faut le déclarer « mû (*kinouménos*) » et lui attribuer « tout ce qui convient d'autre à l'esprit » (14-15), Plotin se souvient manifestement de ce que dit Aristote lorsqu'il fait la théorie de l'intellection en disant que l'intellect est mû par l'intelligible, pour autant qu'il en reçoit la forme en lui-même. Il faut toutefois rappeler que ce mouvement était pour Aristote le propre d'un intellect autre que l'intellect divin, soit d'un intellect qui a besoin d'acquérir ses connaissances, tandis que celui du dieu les possède éternellement.

La 3^e objection remet en avant un thème plusieurs fois abordé (voir la note 346), celle de la *variété* inhérente à tout acte de pensée : *hékastè noësis, eipér noësis estai, poiikilon ti deî eînai* (16-17). N.B. Ici, c'est Leibniz qui fera écho à Plotin en affirmant, contre Descartes, qu'il y a lieu de poser en principe non seulement *ego cogito*, mais *varia a me cogitantur*. Seule la variété interne permet à la pensée d'être distincte, et d'être à proprement parler pensée de quelque chose. Dès lors, le seul acte spirituel qui pourrait servir d'analogie pour se représenter le rapport à soi que l'on veut prêter au principe, ce serait ce rapport que l'esprit a au bien dans son état primordial, c'est-à-dire avant d'avoir déployé en lui la totalité des intelligibles – produit en lui-même la représentation *distincte* des idées. L'immédiateté d'un tel rapport permet de le considérer comme « quelque chose de simple et totalement identique », et de le comparer, d'une manière consciemment oxymorique, à « un mouvement, à supposer qu'il puisse être tel qu'un toucher (*épaphè*) » (17-78) – comme si, en dépit de

toutes les leçons de Platon et d'Aristote, un mouvement pouvait être considéré comme simple et identique, c'est-à-dire sans changement. Ici Plotin tire argument de sa propre doctrine du devenir intemporel de l'intellect pour attester que ce *contact* avec le bien qui caractérise son état primordial est antérieur à son statut d'être pensant les intelligibles, et, en ce sens, « aucunement de l'ordre de la pensée (*oudén noéron*) » (19) : il n'est en effet rien d'autre que l'esprit lui-même saisi antérieurement au dédoublement intérieur qui le rend effectivement pensant.

La fin du chapitre tourne autour d'une citation de Platon qui donne lieu à une redondance – d'où la longue note d'Hadot contre l'éventuelle suppression de sa première occurrence.

Il y a quelque chose d'apparemment irrévérencieux dans le passage cité du *Sophiste* (249a 1-2). Il y est question de « l'être universel (*to pantélôs on*) », et Platon demande à son propos s'il est possible d'en exclure « la vie, l'âme, et la pensée », et d'admettre du même coup que « vénérable et saint, dépourvu d'intellect, il reste planté là, inerte (*akinèton*) ». Platon dénonce aussitôt dans cette supposition un *deïnon logon*, une « effrayante doctrine » (a 3). N.B. C'est très exactement ce qui motivera Hegel et Bergson dans leur refus de considérer l'absolu comme une identité morte.

Dans le texte de Plotin, la citation alimente une objection qu'on pourrait attribuer à un adversaire aristotélicien qui, tout en admettant comme Aristote que le dieu ne pense rien d'autre que lui-même, refuse du même coup d'admettre qu'il ne pense rien du tout : Aristote disait à propos de l'activité qu'est la pensée divine qu'elle est la « vie » du dieu. Refuser la pensée au dieu, c'est bien lui donner le statut d'un être mort.

Plotin tourne alors à son profit certains aspects de l'argumentation d'Aristote.

Une raison d'exclure que le principe pense ce qui n'est pas lui, c'est qu'il lui faudrait alors penser des êtres en devenir, et donc avoir une pensée changeante. Si en effet il en avait une pensée éternelle, elle ne pourrait être vraie qu'à la condition que les choses ainsi pensées le soient aussi, ce qu'il est impossible d'admettre pour les êtres sensibles mobiles. Ou alors, la pensée éternelle des êtres qui ne sont pas encore advenus seraient « vides (*kénai*) » (25) – tels les concepts sans intuition de Kant.

On pourrait voir là une objection contre l'idée d'une providence divine, pour autant qu'elle paraît impliquer logiquement celle d'une prévoyance, et donc d'une pré-connaissance de ce qui n'existe pas encore.

Plotin, qui partage avec les Stoïciens l'affirmation de la providence divine, récuse pourtant l'objection, sans approfondir le point : c'est le statut du principe en tant que tel qui permet de lui attribuer une fonction providentielle à l'égard de tout ce qui n'est pas lui et, pour autant, dépend de lui. La providence n'a pas à être distinguée du rapport même de dépendance entre l'un-bien et tout le reste. Il faut seulement comprendre que ce rapport n'a pas à être envisagé comme relevant d'un acte de pensée, en dépit de la littéralité du terme *pronoïa*.

L'ultime question pourrait être comprise comme la formulation rhétorique d'une négation : il y a lieu de refuser la pensée à l'absolu précisément parce que l'absolu n'est relatif à rien, et ne saurait donc avoir non plus aucun « rapport à soi (*pros auton*) » (27). Autrement dit : la pensée est bien sans doute la seule forme de rapport à soi qu'on puisse envisager chez ce qui est premier et tout à fait immatériel. Mais seul l'absolu peut être premier, et la logique de la notion d'absolu exclut ce rapport autant que tous les autres.

Plotin est alors contraint de proposer une exégèse du texte de Platon qu'il a cité – exégèse que Hadot considère comme « une systématisation arbitraire du texte de Platon » (p.184). Elle consiste à gommer ce qui pouvait paraître irrévérencieux dans les mots utilisés par Platon « parce qu'il

n'a pas pu s'exprimer autrement » (31-32), et aussi à dissocier l'attribution de la pensée et de l'immobilité : à l'essence – c'est-à-dire à l'intellect – la pensée, et à l'un l'immobilité, qu'il n'y a pas à considérer comme un manque de vie, parce que ce serait l'envisager sur le même plan que la pensée, alors que le terme veut désigner ici « ce qui transcende la pensée (*to hupérbébèkos to noeîn*) » (33).

C'est donc seulement si l'on en reste au point de vue de l'esprit que l'on considère l'immutabilité du principe comme une immobilité morte, alors qu'il s'agit au contraire avant tout de dépasser ce point de vue, soit d'admettre que ce qu'est la vie dans l'esprit ne lui fait aucunement défaut, mais qu'il l'est d'une manière tout autre, absolument indivise, exempte de toutes les divisions qu'implique l'acte spirituel de penser.

40.

Ce chapitre veut être une confirmation de la conclusion précédente, qui a dénié toute pensée au bien.

Le renvoi initial à l'expérience mystique de « ceux qui ont eu contact (*hoi prosapsaménoi*) » avec le principe se heurte évidemment à l'incommunicabilité de cette dernière. Aucun signifié conceptuel ne peut en être le substitut adéquat, et les mots ne peuvent donc y faire accéder, comme ils font accéder à l'intelligence de leur sens. Le discours doit donc être conscient ici de ses limites, ce que Hadot traduit en le présentant comme *allusif*, c'est-à-dire latéral – caractère que l'on retrouvera dans la définition thomiste du caractère inévitablement *analogique* du discours sur l'absolu.

La fonction d'un tel discours ne peut plus être logique, mais seulement *parénétiq*ue : il prodigue des « paroles d'encouragement (*paramuthia*) », et relève de la « persuasion (*peithô*) » plus que de la force des preuves (*anankè*), qui ne sont possibles que moyennant les concepts.

Le caractère latéral du discours se vérifie aussitôt dans le fait que l'analyse porte précisément à nouveau sur ce qu'il faut renoncer à attribuer au principe : on est toujours dans l'*apop*hase.

Le point de départ est une sorte d'axiome concernant la pensée : « toute pensée provient de quelque chose, et elle est pensée de quelque chose (*noësis pása ek tinos esti kai tinos*) ».

L'explication se fait en deux temps, qui exposent comment l'axiome s'applique à deux formes de pensée : celle qui est « l'achèvement (*téléiôsis*) » d'un sujet, et celle qui en est la « substance (*ousia*) » même.

Il faut comprendre ce passage d'abord obscur d'après la quasi-citation inversée, à la l.15, de l'expression qu'utilise Aristote au livre XII de la *Métaphysique* pour caractériser la divinité : « son acte est substance (*hè énergéïa autês estin ousia*) ». Il s'agit donc dans ce deuxième moment de l'explication de la pensée substantielle qui n'est autre que l'esprit lui-même, auquel Plotin, on l'a vu, applique tout ce qu'Aristote dit du dieu, mais en refusant pour autant de donner à l'esprit le statut de principe premier.

La pensée dont il est question en premier n'est donc pas celle de l'esprit, et ne peut en conséquence qu'être celle de l'âme, qui participe de la vie de l'esprit en pensant. Par cette pensée, l'âme se trouve « unie (*sunoûsa* – il est maladroit de traduire ce terme par "qui reste dans", car cela prête à contresens) à ce dont elle provient », et la pensée se trouve en l'âme comme en son « sujet (*hupo-keiménon*) », sur lequel elle « s'appuie (*épikeiménon*) ». Plotin reprend ici, une fois de plus, le vocabulaire aristotélicien : l'âme est dite « en puissance (*dunamei*) » de la pensée, et celle-ci est l'actualisation de cette puissance. Mais cette actualisation n'est pas une génération : elle est *imma-*

nente et non pas *transitive*. Elle ne fait que porter son sujet à la « plénitude (*plèroûsa*) » de ses capacités.

De cette pensée de l'âme, Plotin distingue celle qui est « accompagnée de substance et productrice de substance (*noësis mét'ousias kai hupostèsasa tèn ousian*) ». Il ne peut s'agir, on l'a vu que de la pensée de l'intellect lui-même, dont la théorie a été exposée au chapitre 16. Par opposition à la précédente, cette pensée est caractérisée comme *substantielle*, à deux titres.

La *génération* impliquant la distinction du géniteur et de l'engendré, une pensée génératrice est dite « ne pouvoir être dans celui d'où elle provient (*ouk an dunaito én ékeînô; eînaï aph'hoû égénéto*) ». Il ne peut s'agir ici que du rapport de l'intellect à l'un : c'est en l'intellect que la pensée se produit pour la première fois, comme actualisation distincte de la totalité des intelligibles. Et cet auto-engendrement de l'intellect comme un-multiple implique sa distinction d'avec l'un absolu. De même par conséquent qu'une semence engendre seulement dans la mesure où elle quitte le géniteur et devient immanente à l'engendré, de même la pensée qui engendre l'intellect à partir de l'un ne peut le faire qu'en étant autre que celui-ci.

On retrouve alors l'opération immanente par laquelle l'intellect a été déclaré producteur des intelligibles *en lui-même* : « c'est en elle qu'elle engendre (*éph'héautês égénna*) », parce que la puissance d'engendrer l'intelligible est la puissance même de l'intellect, et l'actualisation de cette puissance est l'actualité de son essence. Ici, donc, « la pensée et la substance ne sont pas choses différentes », et il y a lieu d'appliquer ce qu'Aristote dit de l'intellection en général : « le pensé et le pensant ne sont pas choses différentes, sinon par leur concept », c'est-à-dire suivant le point de vue duquel on considère l'intelligible en acte qui est identique à l'intellect en acte. Plotin en profite néanmoins pour rappeler que cette unité immanente ne va pas sans le dédoublement du sujet et de l'objet qui fait que la pensée ne peut avoir lieu dans l'un absolu.

On retrouve aussi du même coup la doctrine du chapitre 16 : l'esprit s'engendre lui-même comme « substance (*ousia* – au sens platonicien du terme) », en produisant en lui-même la totalité des intelligibles, et cela constitue « le premier acte (*prôtè énergeïa*) », soit celui qui vient immédiatement après l'un – en lequel il n'y a ni puissance ni acte –, et celui qui est premier par rapport à toutes les actualisations ultérieures.

Plotin justifie pour finir la *substantialité* de cet acte en rappelant que, par la pensée, l'intellect « est l'image d'un autre (*indalma on allou*) », à savoir l'un. Le terme d'*image* connote assurément l'idée d'une certaine déficience par rapport au modèle, mais elle est compensée ici par l'affirmation de la *grandeur* de ce dernier : « il est grand au point qu'elle soit substance (*mégalous ontos hôstè égénéto ousia*) » – ce qui revient à dire que la substantialité des choses qui *sont* reflète la majesté transcendante de ce qui est « au-delà de l'*ousia* ».

Une fois ces prémisses acquises, Plotin peut en déduire que l'acte premier de pensée ne peut être le fait du bien lui-même, parce que si c'était le cas, elle demeurerait immanente au bien et ne s'en distinguerait pas comme un produit engendré. Ce premier argument ne fait qu'écartier l'idée antérieure d'une pensée considérée comme le fruit d'une génération substantielle.

Plotin tire ensuite argument de la primauté précédemment reconnue à cette pensée : comme *acte premier*, elle ne peut être précédée par aucun acte antérieur, et si la pensée est acte, ce qui la précède pour autant qu'elle est engendrée ne saurait être une pensée.

Plotin retombe donc sur les formules platoniciennes dans lesquelles il a trouvé l'essentiel de sa propre doctrine : la « merveille (*thaumaston*) » qu'est l'au-delà de l'*ousia*, qui comme tel ne comporte ni substantialité ni intelligibilité, et auquel il faut reconnaître le caractère d'un être « solitaire (*érèmon*) », c'est-à-dire unique et dont l'existence n'en requiert aucune autre. Plotin lui applique une

expression de celle que Platon avait forgée pour qualifier ce qui existe « en soi tel que soi (*auto kath'hauto*) », à savoir les idées : le principe est « soi-même en soi-même (*auto éph'héautoû*) ».

C'est pourquoi il est possible de le viser, voir d'y être mystiquement uni, mais pas de l'énoncer. Plotin se défend d'enseigner qu'il « n'est pas possible de penser le bien », mais qu'il faut, pour le penser, nier qu'il y ait en lui de la pensée. On notera toutefois que cette possibilité est admise ici à titre d'hypothèse : « supposons qu'il en soit ainsi (*toûto gar estô*) ».

Pour justifier à nouveau sa négation apophasique, Plotin mobilise l'idée que c'est l'infériorité ontologique de la pensée, comme *acte*, qui interdit de l'introduire dans le bien. Il faudrait sinon identifier le bien à ce qui lui est inférieur, ou considérer la pensée comme supérieure à ce qui est pensé, c'est-à-dire l'*ousia* : la substance, l'intelligible – ce qui reviendrait à supprimer l'identité admise entre la pensée et son objet.

Cette exclusion est le seul moyen de sauvegarder la *pureté* du principe absolu – ce que Thomas d'Aquin appellera sa *simplicité*, qu'il cherchera à exprimer dans le langage de l'*être*, rejeté par Plotin. On peut toutefois noter que Plotin recourt ici encore une fois au langage qu'il rejette, faute sans doute de pouvoir faire autrement, comme il l'a dit au chapitre précédent à propos de Platon : « Étant pur de pensée, il est simplement ce qu'il est (*eilikrinôs estin ho estin*) ».

Le renchérissement de l'argumentation consiste alors simplement à montrer que l'attribution de la pensée au principe revient à projeter sur lui ce qui ne vaut que pour l'intellect, ou pour l'âme : dualité du sujet et de l'objet, substantialité (c'est-à-dire : détermination par une *essence*), coexistence de la pensée et de la substance dont elle est l'acte. Qu'il s'agisse du perfectionnement de l'âme par la vie spirituelle, ou de la « coproduction (*sunupostasis*) » par l'intellect de sa propre substance, l'un et l'autre ne peuvent être qu'à être précédés par « une autre nature », soit par le moyen d'une *provenance*, qui est par définition exclue du principe.

Une allusion à la notion de *vérité* vient renforcer l'argument : celle-ci est en effet, pour la pensée qui procède « comme il faut (*eikotôs*) », une conformité avec ce qui lui préexiste et lui est donné à penser. La pensée vraie est donc essentiellement une relation à quelque chose d'autre, et Plotin rappelle, comme Aristote, que l'intellect se connaît lui-même à travers l'acte par lequel il connaît autre chose : la pensée « apprend à se connaître (*katamanthaneî*) en contemplant en elle-même ce qu'elle tient d'un autre ».

Ces ingrédients de l'acte de connaissance conduisent à conclure qu'ainsi conçu, il ne peut être attribué à l'absolu, auquel rien ne préexiste, rien ne peut venir de l'extérieur, rien ne peut paraître désirable, et qui ne peut comporter la *distanciation* interne que suppose l'acte de connaissance tel que nous le connaissons, qui par conséquent n'aurait pas besoin de connaître pour se connaître.

41.

Suite de la réfutation.

Plotin recourt d'abord à la métaphore platonicienne de l'œil et de la vision pour désigner l'intellect et la pensée, mais renvoie aussi aux chapitres initiaux du traité, où les facultés de connaissance apparaissent comme des compensations de l'infériorité ontologique de ce qui n'est pas le principe.

Il mobilise ensuite, implicitement, la théorie platonicienne de la vision, exposée dans le *Timée* (45a-d et 67e-68d). Platon l'explique par la rencontre de deux *rayons* ou *feux*, dont l'un vient de l'œil et l'autre de l'objet coloré : elle serait donc rendue possible par la *lumière* qui émane de l'œil.

Cette allusion a manifestement pour but de donner une raison supplémentaire d'exempter le bien de toute pensée : de même que ce n'est pas l'œil qui a besoin de voir, mais bien le corps qui, étant obscur et opaque, a besoin de la lumière de l'œil pour voir, de même le bien, qui est la lumière primordiale, n'a pas besoin d'illumination, et ne comporte rien d'obscur qu'il y ait à éclairer.

La suite est redondante, réitérant l'affirmation de l'autarcie du principe, avec pour conséquence, sur le plan logique et noétique, que toute adjonction d'un prédicat serait, en ce qui le concerne, et lui seul, un *retranchement*, parce que ce serait lui attribuer autre chose que lui-même, et donc un mode d'être qui ne peut que lui être inférieur : on retrouve, mais à propos de l'un, la logique qui conduisait Parménide à exclure toute attribution à l'être d'autre chose que lui-même, sous peine de tomber dans la contradiction de lui attribuer un non-être. Plotin opère une relecture *hénologique* du principe *ontologique* de Parménide.

Ainsi la pensée n'a son lieu que là où fait défaut l'autarcie qui caractérise le principe, à savoir en l'intellect ou en l'âme : l'esprit a besoin de la pensée pour être en acte pleinement lui-même, et il n'est rien d'autre que sa pensée ; l'âme a, elle, besoin de la vie spirituelle pour atteindre sa perfection. Si l'esprit était « seulement un (*hén monon*) », il n'aurait pas besoin de « se saisir (*labeîn*) », soit de prendre conscience de soi.

Dès lors, l'injonction delphique citée dans le **Grand Alcibiade** n'a de sens que pour ceux qui sont intrinsèquement multiples et non pas simples comme l'un. Dans le texte platonicien, il s'agit des hommes, qui doivent apprendre qu'ils comportent deux réalités, le corps et l'âme, et que c'est cette dernière qui constitue leur identité véritable – comme Kant le redira à la fin de ses **Fondements de la métaphysique des mœurs** – et, pour autant, « ce qui commande (*ho ti archeî*) en eux ». N.B. Le « nombre » dont il s'agit ici n'est pas le nombre des hommes, mais la multiplicité interne à chacun, selon l'anthropologie dualiste de Platon.

Le dernier moment du chapitre renouvelle l'argumentation en faisant l'hypothèse d'une possible relation à soi de l'absolu, moyennant une modification radicale de la conception que nous avons d'une telle relation, à partir de notre propre expérience de l'acte de connaître et de la conscience de soi. Pour rendre cette hypothèse admissible, il faut en effet admettre que si l'absolu « était quelque chose pour soi, ce serait d'une manière supérieure (*meizonôs*) à la connaissance, la pensée et la conscience de soi ». N.B. C'est là déjà définir ce qui dans la scolastique médiévale s'appellera la *via remotionis* indispensable pour énoncer le vrai au sujet de l'absolu, avec les trois caractères d'*éminence*, de *négation*, et d'*analogie*.

L'hypothèse est pourtant écartée, pour la raison que l'autarcie de l'absolu exclut de lui toute inhérence d'un prédicat quelconque – ce que serait déjà une *relation*, même à soi, car la relation fait partie des *catégories*. Par essence, si l'on peut dire, l'absolu n'a rapport à rien : c'est tout le reste qui n'est que par rapport à lui – les deux contradictions symétriques à éviter étant de relativiser l'absolu, ou d'absolutiser le relatif, en faisant comme si ce dernier ne supposait pas un absolu distinct de lui.

N.B. L'argument ne vaut évidemment que si l'on admet que toute relation implique un besoin qui est aussi un manque. Or la catégorie de relation, au sens strict d'une *corrélation*, implique seulement qu'un relatif ne puisse être sans que son corrélat soit – tels le double et la moitié. Mais on ne voit pas dès lors comment un relatif pourrait manquer de son corrélat. Ainsi il est clair qu'un rapport de dépendance est une relation asymétrique, qui n'est pas une pure et simple corrélation : car il y a bien corrélation de la cause et de l'effet, car l'effet a besoin de sa cause pour être, mais l'inverse n'est pas vrai, parce que ce qui est propre à produire l'effet doit lui préexister, donc peut exister sans lui, c'est-à-dire sans exercer sa causalité. Une relation au sein de l'absolu, ou, pour mieux dire, une relation absolue ne paraît pas inconcevable : les termes de la relation coexistant nécessairement, aucun ne serait jamais en état de manque, ni n'aurait besoin de l'autre comme l'effet a besoin de sa

cause. En arguant que le principe « n'est aucunement un bien pour lui-même, mais pour les autres », Plotin fait comme si on ne pouvait penser une relation à soi du principe que sur le modèle du rapport de dépendance au principe de ce qui n'est pas lui.

C'est pourquoi Plotin s'en tient à la conclusion que toute forme de relativité est l'indice d'une postériorité et d'une infériorité par rapport au principe, et il revient à la séparation platonicienne du principe et de l'*ousia*, avec toutes les connotations de ce terme : substantialité, intelligibilité, et par suite, en référence au **Parménide**, le « discours (*logos*) », la « conscience (*aïsthèsis*) » et la « science (*épistèmè*) », en entendant par là autant ceux que les hommes cherchent à produire au sujet du principe, que ceux qu'il faut dénier au principe lui-même.

42.

Conclusion parénétiq ue de l'ensemble du traité, qui invite à se mettre soi-même à sa place, autant qu'à mettre les autres choses à la leur, selon l'ordre hiérarchique de procession des *étants*, à partir du non-étant, qui n'existe pas moins mais plus qu'eux, si on peut dire – on serait tenté ici de parler comme Heidegger du « plus étant que tout étant », si précisément cette expression heideggérienne pour caractériser l'*être* n'était pas liée à l'affirmation que ce dernier n'est jamais que le sens attribué par l'homme aux choses, et non pas un ordre intrinsèque découlant de leur relation à un principe transcendant.

Plotin tire un ultime argument d'une nouvelle exégèse d'un passage d'une lettre de Platon, où c'est la métaphore de la *royauté* qui sert cette fois de symbole du principat de l'un : « Autour du roi de tout, tout est en vue de (*hénéka*) lui » (Hadot traduit *hénéka* par : à cause de, mais la préposition est l'expression classique, chez Aristote comme chez Platon, de la cause finale plutôt que de la cause efficiente).

Le point souligné par Plotin est la mention de la totalité des choses en tant qu'elles dépendent de l'un. Le terme désignant tout ce qui n'est pas l'un, Plotin comprend que Platon en a par là même excepté l'un, et, réciproquement, exclu de ce dernier tout ce qui appartient aux autres choses, y compris l'intellect et sa pensée.

Le néoplatonisme se présente ainsi une fois de plus comme l'héritier et l'interprète authentique du platonisme.