

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	23 (1973)
Heft:	2
Artikel:	Le premier traité de la cinquième "ennéade" : "des trois hypostases principielle"
Autor:	Brunner, Fernand
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-381012

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LE PREMIER TRAITÉ DE LA CINQUIÈME « ENNÉADE » : « DES TROIS HYPOSTASES PRINCIPIELLES »

Ce traité figure parmi les vingt et un premiers écrits de Plotin. On trouve avant lui, dans la liste de Porphyre, quatre traités sur l'âme¹, un sur l'Intelligence² et deux sur l'Un³, auxquels s'ajoutent deux textes sur des questions disputées : le Beau et le Destin⁴. Si l'on admet que la liste de Porphyre est chronologique, la rédaction de V, 1 a été précédée par la composition de quelques-uns des traités plotiniens les plus célèbres et les plus importants, tels le traité sur le Beau (I, 6), celui qui est consacré à la descente de l'âme (IV, 8) ou celui qui porte le titre : « Du Bien ou de l'Un » (VI, 9). Le premier traité de la cinquième Ennéade n'est donc pas l'œuvre d'un écrivain débutant ni surtout d'un penseur novice ; on sait que Plotin a commencé à écrire après l'âge de cinquante ans. D'autres textes du maître, même antérieurs, sont plus explicites ou d'une éloquence plus large, mais il y en a peu, dans toute l'œuvre plotinienne, qui soient plus synthétiques : en une quinzaine de pages, l'auteur présente la structure de son système et l'intention qui l'anime. Bouillet considère ce traité comme « le plus parfait et le plus important de Plotin sous le rapport du fond comme sous celui de la forme »⁵. Sans aller aussi loin que lui, nous accordons cependant à ce texte une valeur exemplaire.

Le plan du traité est le suivant. Plotin se demande en commençant d'où vient que les âmes ont oublié Dieu leur père ; il répond en évoquant la descente des âmes dans les corps et conclut le premier chapitre en relevant la nécessité d'un discours anagogique, destiné à rappeler aux âmes leur race et leur dignité. Les chapitres suivants constituent ce discours. Dans le deuxième, Plotin présente le rôle cosmique de l'âme ; dans le troisième, il s'élève de l'âme à l'Intelli-

¹ IV, 7 ; IV, 2 ; IV, 8 ; IV, 9.

² V, 9.

³ V, 4 ; VI, 9.

⁴ I, 6 ; III, 1.

⁵ *Les Ennéades de Plotin*, t. III, Paris, 1861, p. 569.

gence, et dans le quatrième, il traite de l'Intelligible ou de l'Archétype du monde sensible. L'Intelligence multiple le conduit ensuite à l'Un qui lui est antérieur (chapitre 5) ; il se demande comment le multiple naît de l'Un (chapitre 6) et comment l'Intelligence peut venir d'un principe auquel elle ne ressemble pas (chapitre 7). Dans les chapitres suivants (8 et 9), le philosophe compare sa doctrine des trois hypostases aux philosophies antérieures. Enfin, dans les chapitres finaux (10 à 12), il tire la leçon de ce qui précède dans la perspective de l'enquête sur l'âme ouverte au chapitre premier ; il retrouve la question posée au début et y répond en connaissance de cause et d'une manière capable d'éveiller les âmes à elles-mêmes. Ce traité s'inscrit donc dans une perspective parénétique, tout en présentant de façon systématique la psychologie, l'ontologie et l'hénologie de l'auteur. Nous allons tenter d'expliquer, les uns après les autres, les chapitres dont il se compose.

CHAPITRE I

On y peut distinguer : 1) la question initiale (lignes 1-3) et la réponse qui la suit ; 2) la conclusion (l. 22-35) ¹. Dans ce texte difficile, il arrive que chaque mot pose un problème.

1. *L'oubli de Dieu père*

« Oubli » évoque le thème platonicien de la réminiscence. De fait, la naissance, chez Plotin, affecte le statut de l'âme, qui doit s'efforcer d'annuler les conséquences négatives de sa venue ici-bas. « Père » : il n'est pas rare, à l'époque hellénistique, que ce mot soit associé à Dieu : le *Corpus Hermeticum* et les *Oracles Chaldaïques* en sont témoins. Platon déjà avait parlé du « père du tout » à propos du Démurge ², et les stoïciens donnaient couramment à Dieu le nom de père. Plotin use aussi du mot « patrie » : « Notre patrie est le lieu d'où nous venons, et notre père est là-haut. » ³

« Fragments venus de là-haut et entièrement à lui (au Dieu père), les âmes s'ignorent elles-mêmes et l'ignorent » (l. 2-3). Dans ce passage, *μοῖρα* ne doit pas suggérer de division corporelle : Plotin veut dire

¹ Nous citons l'édition répandue d'EMILE BRÉHIER : *Ennéades*, Paris, 1924-1938, sept volumes, et quelquefois la traduction du même auteur. Nous suivons le texte d'HENRY et SCHWYZER : *Plotini opera*, t. II, Paris, Bruxelles, 1959, et nous utilisons les traductions de V. CILENTO : *Enneadi*, vol. III, 1 et 2, Bari, 1949, de R. HARDER : *Plotins Schriften*, t. I, Hambourg, 1956, et de Sr. MACKENNA : *The Enneads*, 3^e éd., Londres, 1962. Nous n'indiquerons pas les endroits où nous nous écartons de la traduction de Bréhier ; malgré les mérites qu'elle conserve, cette traduction ne suffit plus aujourd'hui. Quant aux études sur Plotin, nous mentionnerons quelques-unes des plus récentes.

² *Timée*, 28 C.

³ I, 6 (1), 8. Le chiffre entre parenthèses indique le rang du traité dans l'ordre chronologique.

que l'âme est issue du monde spirituel divin. « L'âme, écrit-il, cet être divin, issu des régions supérieures, vient à l'intérieur d'un corps : elle qui est la dernière des divinités, vient ici, etc. »¹ L'ignorance de soi rappelle un autre thème platonicien, celui de la connaissance de soi, auquel le néoplatonisme entier restera fidèle². Elle est naturellement associée à l'ignorance du père, car l'ignorance d'une chose, comme sa connaissance, est liée à l'ignorance ou à la connaissance de sa cause.

La question ainsi posée au début du traité — comment les âmes ont-elles oublié Dieu leur père ? — implique l'essentiel de l'anthropologie et de la philosophie de Plotin. En effet, l'auteur des *Ennéades* ne pense pas que nous soyons tout entiers dans l'expérience que nous faisons de notre corps. D'abord, nous participons à la vie, qui s'étend jusqu'aux astres et qui, nous le verrons, est supérieure au corps. Ensuite, nous sommes en rapport avec le système supra-individuel des Idées et avec l'Intelligence qui le pense. Enfin, une disposition à la fois rationnelle et mystique engage Plotin à admettre que nous nous engrainons encore au-delà. L'homme n'est pas borné à son corps, mais ouvert à la vie cosmique, à l'Intelligence universelle et à la transcendance de l'Un ou Dieu. Contrairement aux animaux sans raison, l'homme connaît son lien avec le corps. Beaucoup se contentent de cette pensée et de l'expérience de ce lien. Plotin voit dans cette attitude un manque de lucidité vis-à-vis de soi, une cécité à expliquer.

« Le principe du mal pour elles, écrit-il ensuite, c'est l'audace, la naissance, la première altérité et la volonté d'être à elles-mêmes » (l. 3-5). Comme on le voit, le drame des âmes ne se situe pas sur le plan du simple savoir : leur déchéance, décrite d'abord en termes intellectuels — « ignorance » et « ignorer » reviendront 5 fois en 10 lignes — n'en intéresse pas moins la volonté. L'âme commet une faute³ autant qu'une erreur.

L'usage du mot « audace » s'inscrit dans une tradition : on l'observe chez les pythagoriciens pour désigner la dyade qui est la première à se séparer de l'unité⁴, et dans le gnosticisme à propos de l'action du Démiurge⁵. Plotin se sert du mot à différents niveaux hypostatiques⁶

¹ IV, 8 (6), 5.

² Cf. PIERRE COURCELLE : *Le « connais-toi toi-même » chez les néoplatoniciens grecs dans Le néoplatonisme*, Paris, 1971, p. 153 et suiv.

³ Le mot est utilisé par exemple en IV, 8 (6), 5, ligne 16.

⁴ Références dans l'édition Henry-Schwyzer. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE : *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III, p. 83.

⁵ Cf. H.-CH. PUECH dans la discussion de la conférence BALADI dans *Le néoplatonisme*, Paris, 1971, p. 98.

⁶ Cf. N. BALADI : *La pensée de Plotin*, Paris, 1970. L'auteur voit dans ce mot l'indication d'une rupture, d'une initiative, d'une contingence, aux différents stades de l'émanation. A. H. ARMSTRONG traite de la notion d'audace dans *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967, p. 242 et suiv.

et il admet des degrés dans l'audace : « Lorsque l'âme vient dans la plante, écrit-il, c'est une partie d'elle-même qui est dans la plante, c'est sa partie la plus audacieuse. »¹

La « naissance » (*γένεσις*) désigne l'ordre temporel de la génération : « La semence des âmes dans le devenir » (*εἰς γένεσιν*), lit-on dans un traité contemporain². L'âme en soi, l'Ame universelle, est au-dessus de la génération ; au contraire, l'âme humaine, tout en demeurant, par sa partie supérieure, avec l'Ame universelle, descend dans un corps particulier.

« La première altérité » (*έτερότης*). Ce mot est courant chez Plotin pour qui il désigne d'ailleurs un genre premier, comme nous le verrons au chapitre 4. Mais il est ici assez énigmatique. En V, 9 (9), 8, on apprend que les êtres incorporels sont séparés non par le lieu, mais par la différence et l'altérité. Ici aussi il s'agit d'une séparation, d'un éloignement, d'un écart, qui se situe dans la sphère de l'incorporel, mais par rapport à quoi ? Par rapport à Dieu sans doute³ ; mais aussi, plus immédiatement, par rapport à l'Ame universelle. Il s'agit probablement d'un écart qui est voulu par l'âme particulière et qui constitue le premier moment de l'« apostasie » postérieure⁴.

« La volonté d'être à elles-mêmes » constitue le quatrième principe du mal pour les âmes. Il est clairement de nature morale et c'est lui que la suite du texte développe. Nos âmes, qui appartenaient au monde du divin, s'en sont éloignées pour devenir leurs propres maîtres (*τὸς βουληθῆναι δὲ ἔαυτῶν εἶναι, τῷ δὴ αὐτεξουσίῳ... ἡσθεῖσαι*, 1. 5-6). La nuance de désobéissance et de révolte qu'on observe dans les doctrines chrétiennes de la chute n'est guère présente ici : les âmes ne se retournent pas *contre* leur origine ; elles s'en détournent pour mener une vie autonome. Plotin évoque d'une manière très suggestive la joie des âmes devenues indépendantes, et leur course à l'opposé de Dieu. L'automotricité devient pour elles le pouvoir de mener une vie propre, loin de leur origine. Elles en arrivent ainsi à un éloignement tel, qu'elles n'ont plus conscience de leur point de départ. Voilà déjà la réponse à la question posée dans la première phrase du chapitre. En écho aussi à ce passage où il s'agissait du Dieu père, Plotin ajoute : « Comme des enfants arrachés à leur père et élevés

¹ V, 2 (11), 2.

² IV, 8 (6), 5.

³ Cf. IV, 7 (2), 13, lignes 15-16 : *δρμηθεῖσα μὲν ἀπὸ τῶν πρώτων*.

⁴ Jamblique, dans Stobée, cite la première altérité de Plotin à côté d'autres raisons de la descente des âmes — la fuite loin de Dieu (Empédocle), une démence ou une déviation (les Gnostiques), le jugement erroné du libre arbitre (Albinus), etc. — et il oppose ces raisons au type d'explication qui consiste à lier le mal à l'âme à partir de l'extérieur. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE : *Révélation*, t. III, p. 209-211.

longtemps loin de lui, s'ignorent eux-mêmes et ignorent leur père » (l. 8-10)¹. Cette comparaison, comme l'analyse que l'auteur fait ensuite du comportement des âmes, est d'une vérité humaine frappante. En vertu du principe selon lequel « poursuivre et admirer une chose, c'est pour l'être qui l'admiré et la poursuit se reconnaître inférieur à elle » (l. 17-19), Plotin établit que les âmes, qui admirent les choses périssables et d'une dignité inférieure à elles, se placent plus bas que les choses périssables. Comment, dans ces conditions, les âmes se souviendraient-elles « de la nature et de la puissance de Dieu » (l. 21) ?

Le chapitre 1 nous fait donc le récit de l'illusion où les âmes s'enfoncent. Audace, naissance, différence, volonté propre, le principe multiforme du mal va de pair avec l'estime de soi. Mais les âmes ne savent pas qu'en se détournant de leur origine, elles se détournent d'elles-mêmes. Elles ne savent pas que leur autonomie va se convertir en asservissement et leur estime de soi en mépris de soi. La séduction de l'expérience corporelle est pour elles l'illusion de Narcisse². C'est quand elles sont sans corps que les âmes sont maîtresses d'elles-mêmes³.

La question de la descente des âmes est une des plus considérables et des plus délicates du système de Plotin. Le philosophe en a traité plus longuement en IV, 8 (6) et a dégagé à cet endroit les deux aspects qu'elle comporte : au chapitre 4, il use de termes qui annoncent V, 1, 1 pour décrire le changement par lequel les âmes quittent l'Ame universelle et passent de l'univers à ses parties dans l'intention d'« être à elles-mêmes ». Il en résulte pour elles fragmentation, isolement, affaiblissement, etc. Mais dès la fin de ce chapitre, il adopte un autre langage : les âmes ne descendent plus dans les corps particuliers à la suite d'une faute qu'elles auraient commise, mais en vertu d'une loi éternelle de la nature et pour accomplir la mission qui leur est confiée ; l'âme vient au-devant des besoins d'un autre ; c'est Dieu qui l'envoie⁴. Plotin a beau nous dire au début du chapitre 5 que ces deux langages ne sont pas incompatibles, nous avons de la peine à comprendre comment le principe du mal pour les âmes est en même temps le principe du bien pour les corps, et comment les âmes, par ordre de Dieu, peuvent commettre la faute de s'éloigner de Dieu. Ce problème difficile s'éclaire quelque peu à la lumière des remarques suivantes.

¹ Cf. VI, 9 (9), 7, *sub finem*.

² Cf. I, 6 (1), 8 ; V, 8 (31), 2.

³ Cf. III, 1 (3), 8 et 9.

⁴ Cf. IV, 8 (6), 5.

1. La descente des âmes, que Plotin aime à décrire comme une erreur et une faute, n'entraîne pas la perdition totale de l'âme, car l'âme ne descend pas tout entière : « Il y a en elle quelque chose qui reste toujours dans l'intelligible. »¹

2. La philosophie peut affranchir l'âme de sa dissipation partielle dans l'extériorité et la multiplicité, et la ramener à elle-même.

3. L'âme est alors dans un corps sans être à lui². Elle est comme l'Ame universelle qui exerce sa providence sur le corps universel sans en être affectée d'aucune manière³. Si donc le bien des corps est acquis au prix du mal des âmes, ce mal n'est ni total ni définitif.

4. Il y a plus. La descente des âmes dans les corps particuliers leur fait acquérir une expérience et une maturité qu'elles ne pouvaient posséder autrement : « Car l'épreuve du mal constitue une connaissance plus exacte du bien chez les êtres dont la puissance est trop faible pour connaître le mal de science certaine avant de l'avoir éprouvé. »⁴

5. Il suit de là que le mal ne réside pas dans le monde sensible et le corps comme tels — la lutte de Plotin contre les Gnostiques sur ce point en porte témoignage⁵ — mais dans la modalité de notre relation au monde sensible et au corps. Alors que l'Ame universelle agit sur le monde sans audace⁶, c'est-à-dire sans quitter sa perfection, l'âme humaine quitte le point de vue supérieur et total de l'Ame universelle, s'isole, se plonge avec ardeur dans un corps et y trouve sa jouissance⁷.

6. Ce comportement des âmes est sans doute la condition de l'existence des corps particuliers ; il est donc voulu par Dieu. Mais Dieu veut le mal des âmes non pas au sens où il pourrait vouloir leur bien et choisirait cependant leur mal. Car il appartient à la nature des âmes de désirer les corps et à la nature de la matière d'attirer les âmes. Dieu ne constraint pas les âmes quand il les envoie. Il les laisse faire. Ou plutôt ce langage anthropomorphique désigne

¹ IV, 8 (6), 8.

² Cf. VI, 4 (22), 16 ; III, 6 (26), 5.

³ Cf. IV, 8 (6), 2.

⁴ IV, 8 (6), 7, l. 15-17.

⁵ Dans l'ouvrage de D. ROLOFF, qui a pour titre : *Plotin, Die Gross-Schrift, III, 8 - V, 8 - V, 5 - II, 9*, Berlin, 1970, on trouve le premier commentaire continu et détaillé de traités de Plotin, dont celui qui est dirigé contre les gnostiques.

⁶ Cf. II, 9 (33), 11, l. 22.

⁷ Dans son bel ouvrage : *Plotinus, The Road to Reality*, Cambridge, 1967, J. M. RIST a consacré un chapitre à la question de la descente de l'âme : p. 112 à 129, en particulier p. 127 : *There is nothing wrong with the material world per se ; it is the best of all possible material worlds... The fault lies not in the creation of the world, but in the attitude of the individual soul.*

un effet de l'ordre cosmique : la chute des âmes est l'aspect subjectif de la dégradation hypostatique générale.

La descente des âmes est-elle donc la conséquence d'une faute ou au contraire un service cosmique ? L'un et l'autre. Les âmes s'isolent, mais elles donnent la vie aux corps ; leur illusion est compensée par le rôle qu'elles jouent dans le monde sensible. Mieux que cela, leur erreur est pour elles une leçon. Il semble donc que l'optimisme domine malgré tout dans cette doctrine, comme ce sera le cas plus nettement encore chez Proclus.

La venue des âmes dans les corps soulève non seulement la question du mal, mais encore celle de la liberté : nous avons relevé à la ligne 5 le mot *αὐτεζούσιον*. Il faut considérer ces deux questions ensemble. De même en effet que l'ordre universel comprend la faute des âmes et l'utilise, de même il comprend et utilise l'imperfection du choix humain. Le parallélisme se poursuit : comme les âmes se libèrent du mal en retournant vers leur origine, ainsi le choix aveugle devient liberté quand les âmes se réunissent à l'intelligible et au divin ¹.

2. Conclusion

Ayant décrit la chute des âmes, Plotin se demande comment retourner les âmes déchues dans la direction contraire et les faire remonter « jusqu'au terme suprême, l'Un et le Premier » (l. 24-25). Il note qu'il faut pour cela deux *λόγοι*, invitant, l'un à mépriser les objets de l'admiration actuelle de l'âme, et l'autre à reconnaître « la race et la dignité de l'âme » (l. 27-28). Le philosophe choisit le deuxième discours qui, traitant de la grandeur de l'âme, montrera en même temps si l'âme est capable de s'élever aux choses divines, « si elle a la faculté (*δύναμις*) de mener une telle enquête, l'œil qu'il faut pour cette vision, et si elle est bien destinée à cette recherche » (l. 32-33). Ainsi la psychologie est en même temps doctrine des fins dernières et théorie de la connaissance : Plotin se propose d'établir que l'*Erkenntnisvermögen* de l'âme humaine est apte à trouver le divin qui est son origine et sa fin.

Ce chapitre, et avec lui le traité tout entier, s'inscrit dans une perspective à la fois scientifique et anagogique, comme nous le disions en commençant. Plotin ne pense pas pour construire un château de concepts, mais pour s'éveiller lui-même et éveiller les autres au salut. La théorie est chez lui intrinsèquement pratique, c'est-à-dire découverte et transformation intérieures.

¹ Il faut recommander aussi le chapitre de J. M. Rist sur le libre arbitre de l'homme, *op. cit.*, p. 130-138. Cf. CHRISTIAN PARMA : *Pronoia und Providentia. Der Vorsehungs begriff Plotins und Augustins*, Leiden, 1971 ; ANDREAS GRAESER, *Plotinus and the Stoics*, Leiden, 1972, p. 112 et suiv.

CHAPITRE 2

On peut relever le plan suivant :

1) Plotin présente l'âme comme source de vie et de mouvement dans l'univers (l. 1-9) ; 2) il attire l'attention, en deux temps, sur la manière d'opérer propre à l'âme (l. 10-40) ; 3) il conclut (l. 40-51).

1. L'âme comme source de vie et de mouvement

Pour éveiller les âmes à l'idée de leur grandeur, Plotin les invite à méditer le rôle cosmique qu'elles ont toutes. C'est à «toute âme», écrit-il selon l'expression du *Phèdre* (245 C), qu'il est revenu de créer et de faire vivre ; son action porte sur les animaux célestes eux-mêmes (que les astres soient animés, c'est une thèse déjà platonicienne¹ et commune à l'époque hellénistique). Plotin use d'un style marquant l'insistance et l'emphase : il ne se contente pas de mentionner les astres en général ; il cite le soleil en particulier et aussi le vaste ciel ; et quatre fois il reprend le mot *αὐτή* pour souligner que c'est elle, l'âme, qui est l'auteur de toutes ces merveilles, qui y introduit l'ordre et le mouvement. A quoi il ajoute que l'âme diffère par nature des êtres sur lesquels elle agit et qu'elle a plus de prix qu'eux, puisque leur vie et leur mort dépendent de sa présence ou de son absence, tandis qu'elle est toujours présente à elle-même².

Il n'est pas nécessaire de commenter l'association de l'âme avec la vie³ : elle est donnée par la langue elle-même, puisque le mot *ψυχή* désigne le souffle de la vie, et que, de Platon à Proclus, l'âme a toujours été considérée comme ayant la vie en elle-même et par elle-même. Il est plus utile de relever que Plotin n'admet pas de différence d'essence entre les âmes individuelles et l'Ame universelle. Dans la liste de Porphyre, le traité sur la question de savoir si toutes les âmes n'en forment qu'une (IV, 9), précède de peu notre texte de la cinquième *Ennéade*. Plotin y établit à ce propos que «le même réside dans le multiple» (*τό αὐτὸ οὖν ἐν πολλοῖς*)⁴. L'Ame universelle est donc présente dans toutes les âmes particulières. Leur descente dans les différents corps n'a pas affecté leur appartenance foncière à l'Ame unique dont elles procèdent.

Un autre trait à souligner est la transcendance de l'âme par rapport au corps qu'elle anime. Cette thèse est caractéristique du platonisme

¹ Cf. *Lois*, 899 B.

² Cf. *Phèdre*, 245 C. *Ennéades*, IV, 7 (2), 3 et 9.

³ Cf. IV, 7 (2), 11.

⁴ IV, 9 (8), 5, lignes 6-7.

et du néoplatonisme — antique et médiéval — et va de pair avec la conception propre au platonisme du rôle de l'âme vis-à-vis du corps : l'âme commande au corps, se sert de lui, le meut de l'extérieur¹. Au lieu de former un seul être avec lui, comme dans l'aristotélisme, l'âme agit sur le corps comme sur autre chose qu'elle².

2. Comment l'âme opère

Une nouvelle méditation va nous faire découvrir comment l'âme communique la vie à l'univers, et nous donnera d'elle une idée plus complète. Plotin procède en deux temps, de la ligne 10 à la ligne 27 d'abord, et ensuite de la ligne 27 à la ligne 40.

Pour qu'elle puisse contempler la grande âme, l'Ame universelle, il invite l'âme individuelle, qui ne doit pas se mépriser puisqu'elle participe de la nature de la première, à quitter les illusions et les séductions qui trompent les hommes et à s'installer dans un état de repos³. Il se livre ensuite à une expérience imaginaire. Il suppose que le calme de l'âme se transmet non seulement à son corps, mais aussi à l'univers environnant. Ici de nouveau le style est remarquable : l'idée d'univers est développée par la mention de la terre, de la mer, de l'air, du ciel lui-même, avec répétition du mot-clé *ἡσυχος* : « En repos la terre, en repos aussi la mer et l'air et le ciel lui-même, meilleur qu'eux tous »⁴ (l. 16-17). Dans cet univers immobile, le philosophe imagine la venue de l'Ame de tout côté et du dehors⁵, et il la compare à la pénétration — quatre verbes composés du préfixe *εἰσ* — d'une eau et d'une lumière dans ce corps immense. La métaphore de l'illumination se précise d'une manière splendide : « Comme les rayons du soleil, éclairant un nuage obscur, le font briller et lui confèrent l'apparence de l'or, ainsi l'Ame pénétrant le corps du ciel lui a donné la vie, lui a donné l'immortalité et l'a éveillé de son immobilité » (l. 20-23).

Les lignes suivantes mentionnent le résultat de cette intervention de l'Ame : le mouvement éternel du ciel, conduit avec intelligence⁵, et la transformation de l'univers en un « animal heureux »⁶. Avant

¹ Cf. *Phédon*, 94 B ; *Alcibiade I*, 130 A ; *Lois*, 895 C-896 C. Voir PROCLUS : *Eléments de théologie*, prop. 20, début de la démonstration.

² Pour la critique d'Aristote, voir IV, 7 (2), 8 5.

³ Le repos, le calme, l'absence d'agitation sont les conditions de la sagesse et de la contemplation. Cf. I, 4 (46), 12 ; VI, 9 (9), 11. L'immobilité, nous le verrons, est un des caractères de l'intelligence.

⁴ BOUILLET, t. III, p. 6, note l'imitation de ce passage par Augustin et par Proclus. Sur *οὐρανὸς ἀμείνων*, voir les notes critiques de Cilento et de Harder.

⁵ Cf. *Timée*, 36 E.

⁶ Cf. *ibid.*, 34 B.

l'Ame, le ciel ou l'univers « n'est que corps mort, objet de haine pour les dieux, comme on l'a dit »¹. Si donc le ciel est l'être admirable qu'il est, c'est à l'Ame qu'il le doit.

Deuxième considération destinée à faire connaître la puissance et la nature de l'Ame : l'Ame enveloppe le ciel et le conduit en vertu d'une omniprésence dont le corps est incapable. En effet, l'Ame, pour donner la vie à l'univers entier, est tout entière partout², tandis que le corps se divise selon les lieux et ne peut être tout entier au même endroit. En lui donnant une vie unique, l'Ame unifie la multitude des parties du ciel et fait du cosmos un dieu ($\theta\epsilon\delta\varsigma$). Cette appellation s'explique, puisque le cosmos participe de la divinité de l'Ame dans l'être, la vie et le mouvement qu'elle lui donne ; comme il manifeste la divinité à son niveau, on peut le nommer un dieu. De son côté, l'âme omniprésente et une ressemble « au père que l'a engendrée », c'est-à-dire à l'hypostase qui lui est supérieure et peut-être à l'Un lui-même³.

3. Conclusion

On peut admettre que commence ici la conclusion du chapitre 2, dans laquelle Plotin tire la leçon des observations précédentes. Selon son procédé habituel, il développe la pensée qu'il vient d'exprimer : « Le soleil aussi est un dieu parce qu'il est animé, les astres aussi, et s'il y a en nous du divin, c'est pour la même raison » (l. 40-42). L'Ame est divinisante ; sans elle il n'y a que du cadavre-fumier, selon le mot d'Héraclite et c'est elle « qui fait que les dieux sont des dieux ». Eh bien ! notre âme est de cette race-là — voilà l'enseignement que Plotin veut inculquer à ses disciples — à condition de la prendre pure de toute adjonction.

On rencontre ainsi le thème de la purification et du dépouillement. Nous devons nous défaire de ce corps qui s'est ajouté à nous à la naissance, et des passions qui s'y rapportent. « Le corps est le vêtement de l'âme », avait déjà dit Platon⁴. En règle universelle, le néoplatonisme a considéré tout surcroît comme une diminution, tout ce qui s'ajoute à une hypostase comme une perte de pureté. C'est un mode de pensée bien platonicien : seul le Beau en soi, seul l'Egal en soi, sans adjonction d'autre chose, sont le Beau et l'Egal véritables.

Notre âme est donc plus précieuse que tout ce qui est corps. Plotin souligne encore une fois, à la fin du chapitre, l'impuissance du corps sans l'âme, l'impuissance des éléments et même du feu — qui ne contient pas en soi la raison de son pouvoir de brûler — et termine par

¹ Cf. HOMÈRE : *Iliade* XX, 65.

² Thème fréquent. Cf. IV, 7 (2), 5 ; IV, 2 (4) ; IV, 9 (8), 1 ; VI, 4 (22), 4 ; etc.

³ BOUILLET, t. III, p. 6, cite encore l'assimilation que fait saint Cyrille, dans son *Contre Julien*, de l'Ame plotinienne au Saint-Esprit.

⁴ Cf. *Gorgias*, 523 C.

ce trait brillant : « Si donc nous recherchons les êtres parce qu'ils sont animés, pourquoi nous oublier et rechercher un autre être que nous ? Si tu estimes l'âme qui est en un autre, estime-toi donc toi-même. »

Concluons comme tout à l'heure : cette cosmologie va de pair avec une éthique. Connaître l'âme dans l'univers, c'est s'élever au-dessus des passions nées du soin d'un corps particulier et s'unir à l'Ame universelle qui, sans en être émue, meut le cosmos entier.

CHAPITRE 3

Avec le suivant, ce chapitre concerne l'Intelligence. Il n'est pas nécessaire d'y distinguer des parties ; il suffit de signaler la phrase de liaison dans laquelle Plotin nous invite à monter de cette chose divine qu'est l'Ame à Dieu lui-même. Le discours anagogique se fait plus pressant : l'âme divine doit savoir qu'elle peut atteindre Dieu et qu'il n'est pas loin. Ainsi l'exige la conscience religieuse et le système lui-même. Car au-dessus de l'Ame, il n'y a que l'Intelligence comme intermédiaire entre elle et Dieu. C'est donc l'Intelligence qu'il faut considérer maintenant, « après quoi et de quoi vient l'âme » (l. 5-6), car si noble qu'elle soit, l'âme n'est encore qu'« une image de l'Intelligence » (l. 7) ¹.

En effet, l'âme humaine n'est pas seulement vie, elle est encore pensée. Tout à l'heure, Plotin l'engageait à prendre conscience de son rôle cosmique au sein de l'Ame universelle. Maintenant, il l'invite à se saisir dans ses fonctions intellectuelles et à percevoir sa dépendance à cet égard par rapport à une instance supérieure à l'Ame universelle, à savoir l'Intelligence. Pour définir le rapport qu'il y a entre l'âme et l'Intelligence, le philosophe recourt à un langage multiforme qu'on peut analyser et commenter comme suit.

1. L'âme est une image (*εἰκών*) de l'Intelligence (l. 7). Ce mot implique l'idée d'une relation immédiate, à la fois de similitude et de dissimilitude. On n'a pas l'expérience de cette relation de l'âme à l'Intelligence sans une purification préalable ².

2. L'âme est le verbe (*λόγος*) de l'Intelligence, « comme la parole exprimée est l'image de la parole intérieure à l'âme » (l. 7-8). Cette distinction du verbe intérieur et du verbe exprimé est d'origine

¹ A la ligne 4, il faut corriger le texte de Bréhier et lire : Λάμβανε τοίνυν τὸ τοῦ θείου τούτου θειότερον : « Considère donc ce qui est plus divin que ce divin qu'est l'âme. »

² Cf. V, 3 (20), 9.

stoïcienne ¹. L'âme est donc comme l'expression de la pensée, et l'Intelligence comme son intérieurité silencieuse ².

3. L'âme est l'énergie (*ἐνέργεια*) de l'Intelligence. En effet, le verbe exprimé est associé, dans notre texte, à l'acte, l'activité ou l'énergie de l'Intelligence, qu'elle projette en une autre hypostase pour lui donner la vie. Voilà qui exprime le caractère dynamique du rapport de l'Intelligence à l'âme : l'Intelligence manifeste son activité et sa vie en dehors d'elle-même, et l'âme est cette énergie extériorisée tout entière (l. 8-9).

4. La chaleur peut encore faire comprendre le rapport de l'Intelligence à l'âme, car elle se situe à deux niveaux, comme le modèle et l'image, comme le verbe : elle est la chaleur intrinsèque du feu et la chaleur rayonnée autour de lui (l. 10). En un sens, l'énergie spirituelle ne s'écoule pas en dehors de l'hypostase supérieure, mais *demeure* en elle, tandis que se constitue l'hypostase inférieure ³. Il faut souligner ce verbe *μένειν*, « demeurer » (l. 11), parce qu'il désigne un aspect fondamental de tout néoplatonisme, qu'il soit grec, arabe ou juif, et parce qu'il jouera un rôle important chez Proclus ⁴.

5. Le rapport de l'âme à l'Intelligence est comparé encore au rapport de la fille à son père qui la nourrit. L'âme est en effet de même nature que l'Intelligence : elle est *νοερά* (l. 12) ; mais elle est inférieure à l'Intelligence, comme il est normal qu'un enfant le soit par rapport à son père ⁵, parce que l'intelligence de l'âme consiste en raisonnements et que sa perfection (*τελείωσις*) lui vient de l'Intelligence en soi.

6. Ce perfectionnement de l'âme par l'Intelligence est une actualisation (l. 15-16). L'âme intellective passe de la puissance à l'acte, contrairement à l'Intelligence qui est toujours en acte.

7. Le regard que l'âme jette sur l'Intelligence est le symbole de la dépendance de l'âme qui ne tire l'intelligible ni du sensible ni de son propre fond, mais de l'hypostase qui lui est supérieure immédiatement : « L'hypostase de l'âme vient de l'Intelligence et son logos est en acte (*ἐν ἐνέργειᾳ*) quand l'Intelligence est l'objet de son regard »

¹ Référence dans l'édition Henry-Schwyzer, t. II, p. 265.

² Passage parallèle remarquable dans I, 2 (19), 3 *sub finem*.

³ Il ne semble pas nécessaire d'opposer le cas des hypostases sur ce point à celui de la chaleur du feu, comme le font plusieurs traducteurs : celle-ci ne s'écoule pas non plus.

⁴ Cf. le commentaire de E. R. DODDS : *The Elements of Theology*, 2^e édition, Oxford, 1963, p. 220-221 ; JEAN TROUILLARD : *L'Un et l'Âme selon Proclus*, Paris, 1972, ch. III, p. 91 et suiv.

⁵ Cf. V, 9 (5), 4 : « Comme des pères qui élèvent jusqu'à l'âge adulte leurs enfants nés imparfaits. »

(l. 15-16). Plotin précise que c'est en elle que l'âme pense et agit quand elle regarde l'Intelligence. L'être spirituel se fait lui-même ce qu'il est, sous l'influence pourtant d'un être supérieur — ainsi l'auto-constitution procluse ne laissera pas de requérir une transcendance¹. Passer à l'acte sous l'influence d'un être en acte, comme le fait l'âme, c'est subir ; mais il faut distinguer avec Plotin ce subir qui provoque un agir spirituel, du subir de la sensation qui est pur $\pi\alpha\thetao\varsigma$ (l. 19).

Il est intéressant de noter que le regard peut être dirigé de bas en haut — il est alors comme ici le signe de la dépendance — ou de haut en bas — et c'est au contraire le regard créateur. Plotin privilégie le premier symbolisme, le second étant réservé aux doctrines qui personnifient les principes supérieurs plus que ne le fait l'auteur des *Ennéades*.

8. L'âme comme réceptacle ($\delta\epsilon\chi\mu\epsilon\nu\nu$) et matière ($\mathfrak{u}\lambda\eta$) est opposée à l'Intelligence conçue comme forme ($\epsilon\mathfrak{i}\deltao\varsigma$) et appelée de nouveau « père » (l. 20-24). L'Intelligence est présente à l'âme sans qu'il y ait d'intermédiaires entre elles, étant sa forme, et elle lui communique sa nature. L'âme est en effet « belle, intellectuelle et simple comme l'Intelligence », quoique à un moindre degré qu'elle.

En conclusion du chapitre, Plotin souligne la supériorité de l'Intelligence qui rend l'âme « plus divine » en lui donnant la pensée.

On le voit, le philosophe recourt soit à un langage technique inspiré d'Aristote soit à un symbolisme physique, biologique ou psychologique qui n'est pas rare en milieu hellénistique. Dira-t-on que ce symbolisme dénote un recul de la rationalité par rapport à l'époque classique ? Ce n'est pas notre avis. Les images ne constituent pas ici un hommage au sensible ; elles ne sont pas destinées non plus à fleurir le style et il ne faut pas croire qu'elles disent à leur manière ce qu'on pourrait dire autrement : il s'agit d'un procédé dont le philosophe ne peut se passer pour exprimer le rapport du supérieur à l'inférieur. Les images disent mieux que les concepts la relation dynamique qu'il y a entre les hypostases, la procession et pourtant la manence, la ressemblance et la différence. Et surtout, elles offrent tout cela à la fois à une intuition intellectuelle qui est fondamentale et qui pourra ensuite, dans la mesure du possible et imparfaitement, se développer en raisonnements. Loin d'être inférieure au concept, l'image est ici d'une efficacité supérieure, de sorte que l'image des rapports de l'Intelligence et de l'âme élève l'âme au-dessus d'elle-même jusqu'à l'Intelligence.

¹ Cf. *Eléments de théologie*, prop. 9-10 et 40 et suiv., introduction, traduction et notes par Jean Trouillard, Paris, 1965, p. 66-67 et 87 et suiv.

Le chapitre 3 nous fait donc monter vers Dieu par cet intermédiaire entre Dieu et nous qu'est l'Intelligence. Redisons-le pour n'y plus revenir, l'Intelligence est une hypostase supérieure à l'âme et non une faculté de l'âme. Par ses facultés propres, l'âme donne au monde vie et mouvement. Par-dessus le marché, elle a la connaissance, fonction nouvelle qui s'explique par la présence au-dessus d'elle d'une hypostase dont le propre est de connaître et dont elle participe. Cette doctrine résulte d'une application du procédé de pensée illustré par Platon : à la vie correspond le principe de la vie, à la connaissance le principe de la connaissance. On peut en penser ce qu'on voudra ; ce procédé a en tout cas l'intérêt de servir la vie spirituelle, puisqu'il invite l'homme à dépasser son expérience ordinaire du savoir dans l'idée d'une Intelligence dont la nôtre n'est qu'un reflet¹.

CHAPITRE 4

Le chapitre 3 a présenté l'Intelligence dans sa fonction de principe par rapport à l'âme. Le chapitre 4 va s'attarder sur la nature de l'Intelligence considérée comme une avec l'Intelligible, c'est-à-dire avec l'Archétype du sensible. Les lignes 1 à 34 sont consacrées à la description de l'Intelligence-Archétype ; de la ligne 34 à la ligne 43, Plotin énumère les Intelligibles premiers.

1. *L'Intelligence-Archétype*

Le philosophe commence en nous proposant une autre manière de considérer la supériorité de l'Intelligence. En effet, comme Archétype, l'Intelligence est comparée cette fois non pas à l'âme, mais au sensible. Bréhier remarque heureusement que le recueillement intérieur auquel nous a conduits le chapitre 3 va de pair avec la contemplation des choses sensibles ; le chapitre 4 « montre que cette région de l'Intelligence, où l'âme s'est retirée, n'existe (comme l'indique le *Timée*) qu'à titre de modèle du monde sensible, contenant, dans sa vérité, sa perfection, son immutabilité, son éternité, tout ce que le monde sensible nous manifeste. La vie intérieure, qui fait que l'âme se retrouve elle-même, est donc inséparable du mouvement par lequel

¹ Les aristotéliciens ne pardonnent pas au platonisme de poser l'identité du connaître et de l'être. Ainsi, certains critiques pensent la doctrine de Plotin selon la norme que constitue pour eux l'enseignement d'un autre maître. De là les paradoxes et les confusions qu'ils se plaisent à découvrir dans les *Ennéades*. On trouve un exemple de cette méthode dans l'ouvrage, d'ailleurs intéressant, de CHRISTIAN RUTTEN : *Les catégories du monde sensible dans les « Ennéades » de Plotin*, Paris, 1961.

elle découvre la nature et l'essence de l'univers. »¹ Le monde sensible, rapporté à l'âme dans le chapitre 2, l'est maintenant à l'Intelligence, et de même qu'il s'agit une seconde fois de l'Intelligence, il s'agit une seconde fois du monde sensible.

Plotin évoque d'abord les merveilles du cosmos un peu comme au début du chapitre 2 : sa grandeur, sa beauté, son ordre, son mouvement éternel, les dieux et les êtres divers qu'il contient. Le verbe *θαυμάζω* que nous rencontrons ici, figurait déjà au chapitre 1, mais pour désigner l'admiration sotte de l'âme qui ne remonte pas des charmes du sensible à leur cause. Le sensible est ambigu : si nous le prenons en lui-même, il nous déprime ; si nous le prenons dans son rapport à sa source, l'Ame universelle et l'Intelligence, il nous élève.

En remontant du monde sensible à la cause de sa vie et de son mouvement, on atteint l'Ame universelle ; mais en remontant du monde sensible au modèle et à la réalité véritable (*τὸ ἀληθινώτερον*, l. 6) de toutes les merveilles sensibles, on atteint l'Intelligence qui, nous l'avons vu, est la cause de l'Ame. L'admiration que Plotin manifeste pour la variété des êtres sensibles se reporte donc à un degré supérieur sur leur Archétype. Avec ce divin modèle, la théorie aristotélicienne de la causalité est dépassée, mais l'idéalisme platonicien aussi, car, en l'Archétype, « tous les intelligibles ont la connaissance interne d'eux-mêmes » (l. 6-7).

Comme l'écrivait Vacherot au siècle dernier, « les idées ne sont ni les principes abstraits de la pensée, ni des êtres supérieurs et extérieurs à l'intelligence ; c'est le fond même de l'intelligence »². Préparée par le moyen platonisme, la doctrine de Plotin associe les Idées à une Intelligence de même rang, qui les pense et se pense en elles toutes et en chacune d'elles. Ainsi le monde intelligible n'est plus seulement, comme chez Platon, un ensemble d'Idées entre lesquelles existent des relations déterminées, mais encore un ensemble d'être pensants, qui sont placés ici mythiquement sous la présidence de l'Intelligence sans mélange — c'est-à-dire sans contact avec le sensible — et de la Sagesse sans commune mesure avec la nôtre, et qui sont autant de vues particulières que l'Intelligence peut prendre sur elle-même. Comme dans le cas du Dieu d'Aristote, l'Intelligence plotinienne est son propre objet, mais elle se multiplie elle-même organiquement selon la multitude des Idées platoniciennes qu'elle contient.

Il est donc naturel d'associer la Vie à l'Intelligence et à la Sagesse (l. 9), non pas la vie biologique dont il s'agissait au chapitre 2, mais la vie de la pensée, qui a le mouvement en commun avec la première et que gouverne Cronos dont le nom veut dire « satiété » et « intel-

¹ P. 9.

² *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie*, t. I, Paris, 1846, p. 373.

ligence »¹. Plotin usait d'un symbolisme spatial en nous demandant d'apercevoir là-bas (ἐκεῖ, l. 6) les Intelligibles doués de pensée. Le voici qui recourt à un symbolisme temporel quand il nous invite à concevoir la vie des Intelligibles comme le temps de l'âge d'or. Mais bien entendu, au sens propre, il ne s'agit ni d'espace ni de temps, puisque l'Intelligible se situe en dehors de l'un et de l'autre.

La suite de la première partie du chapitre découle de ce début et n'apporte rien de nouveau. Elle constitue cependant un développement éloquent et puissant, dont il importe de relever, au moins d'une manière sommaire, les divers moments.

1. Le terme de « satiété », qu'on retrouve par exemple en V, 9 (5), 8, exprime l'absence de besoin et la plénitude. Il est commenté aux lignes suivantes (10 et 11) par la quadruple répétition du mot « tout » : l'Archétype « enveloppe tout ce qui est immortel, toute intelligence, tout dieu, toute âme ». L'âme est en lui comme son principe.

2. A l'idée de plénitude se rattache immédiatement celle d'immobilité éternelle, car le plein n'a pas à combler de manque ; il n'a pas à changer de nature, de place, de dimensions (l. 12-14).

A noter que l'immobilité dont il est question ici n'est pas celle du corps (ch. 2), quoiqu'elle soit désignée par le même mot : l'immobilité propre à la plénitude n'a rien de commun avec l'immobilité qui requiert un moteur. Les Idées platoniciennes, le Dieu d'Aristote, sont immobiles aussi au premier sens.

3. La plénitude, c'est la perfection dans le tout et dans les parties. En vertu de l'homogénéité du parfait, il n'y a rien en lui qui ne pense.

4. Autre conséquence de la plénitude : la pensée s'y exerce non pas dans la recherche, mais dans la possession. Ce trait du Dieu d'Aristote est fondamental pour l'Intelligence plotinienne « qui est tout »² et qui, par conséquent, est pure intériorité³.

5. Le bonheur inné en découle encore.

¹ Κορός et νόος. Cf. *Cratyle* 396 B et *infra*, ch. 7. — Sur l'originalité de la conception plotinienne du monde intelligible par rapport au moyen platonisme et sur l'influence stoïcienne qui s'est peut-être exercée sur l'auteur des *Ennéades*, voir les pages de A. H. ARMSTRONG dans *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p. 245-248 ; ANDREAS GRAESER : *Plotinus and the Stoics*, Leiden, 1972, p. 20-22. Sur le chapitre que nous expliquons, on peut lire GRIGORIOS PH. KOSTARAS : *Der Begriff des Lebens bei Plotin*, Hambourg, 1969, p. 87 et suiv.

² *Infra*, l. 21.

³ Cf. V, 9 (5), 7.

6. L'éternité aussi, car seul le présent du verbe convient à ce qui demeure le même, s'aimant comme il est. Contrairement à l'Intelligence, l'âme ne possède pas tous les objets de la pensée ; elle les considère successivement, un seul à la fois. C'est pourquoi elle agit dans le temps — imitation de l'éternité — enveloppée par lui ¹.

7. Plotin insiste pour terminer sur les rapports de l'Intelligence et de l'Etant, c'est-à-dire en bonne doctrine platonicienne, de l'Idée (l. 25-33). L'Intelligence et l'Etant se conditionnent l'un l'autre : pas d'Etant sans que l'Intelligence le porte en elle, et pas d'Intelligence sans que l'Etant en soit l'objet (l. 27-28). Cette position ne se confond pas avec l'idéalisme si l'on entend par là la réduction de l'être à la pensée, car chez Plotin l'être est le contenu de la pensée et la fait exister : « L'Etant, par le fait d'être pensé, donne à l'Intelligence le penser et l'être » (l. 27-28) ². Malgré leur distinction, l'Intelligence et l'Etant ne font qu'un. Pourquoi cette solution à une question disputée dans l'école platonicienne ? En V, 3 (49), 5, par exemple, le philosophe donne la réponse suivante : « L'acte de contemplation doit être identique à l'objet contemplé et l'intelligence à l'intelligible, sinon il n'y aurait pas de vérité ; au lieu de posséder les étants, on ne posséderait qu'une empreinte, qui est différente des étants et qui n'est pas la vérité. »

A l'exposé que nous trouvons ici sur la nature de l'Intelligence, il ne manque guère que l'étude des rapports de l'Intelligence avec les éléments qui la constituent. Rappelons, d'après V, 9 (5) et les traités postérieurs à V, 1, que s'il n'y a rien dans l'Intelligence qui ne pense et si toute Idée est Intelligence, il suit que toute Idée est Idée du tout, c'est-à-dire point de vue sur le tout : « Chacune des parties de l'Intelligence possède l'univers des êtres et elle est tous les êtres ; sinon l'Intelligence aurait une partie qui ne serait pas Intelligence. » ³ Plus précisément, l'Intelligence comme tout pense le tout actuellement, tandis que comme partie, elle ne pense actuellement que cette partie et pense le tout en puissance ⁴. Il est naturel, et d'ailleurs commun, de citer là Proclus et Leibniz. « Si chacun des esprits, écrit Proclus, est tous les êtres selon un point de vue (καθ' ἐν πάντα), et si ce point de

¹ Les âmes sont plongées dans le temps par leurs affections et leurs actions, non par leur essence. Cf. IV, 4 (28), 15.

² On trouve déjà de riches explications sur l'Intelligence et l'Intelligible dans V, 9 (5). L'évolution de la doctrine chez Proclus est intéressante à noter : cf. DODDS, *Commentaire sur les Eléments de théologie*, p. 252-253 et 285-287. — Pour comparer les doctrines de Plotin et de Proclus avec l'idéalisme allemand, voir WERNER BEIERWALTES : *Platonismus und Idealismus*, Francfort, 1972.

³ III, 8 (30), 8.

⁴ Cf. VI, 2 (43), 20-22.

vue n'est rien d'autre que le tout considéré de façon partielle, le tout est donc en chacun de ces esprits de façon partielle en tant qu'il est déterminé par la prédominance d'un point de vue partiel sur tous les autres. »¹

2. *Les Intelligibles premiers*

La constatation qu'il ne peut y avoir de pensée sans altérité et identité — pensée et objet pensé étant deux et un — conduit Plotin à l'énumération des $\pi\rho\hat{\omega}\tau\alpha$, des choses premières² : Intelligence, Etant, Altérité, Identité, Mouvement et Repos (l. 33-36). Ces Intelligibles premiers sont aussi les principes ($\alpha\rho\xi\alpha\iota$) dont proviennent les autres choses (l. 42-43), puisque la priorité logique est en même temps une antériorité ontologique.

Plotin justifie comme suit, semble-t-il, la mention des quatre derniers $\pi\rho\hat{\omega}\tau\alpha$: l'Altérité se rapporte à la différence pensant-pensé (sans cette différence, c'est l'unité et le silence) et à la différence des choses pensées entre elles ; l'Identité est celle de chaque objet de pensée avec lui-même, et l'identité commune de tous les objets de pensée dans l'être et dans la pensée malgré leur différence³ ; le Mouvement est l'acte de connaître et d'être connu, et le Repos, l'identité de cet acte avec lui-même. De ces choses premières, ajoute Plotin, dérivent le Nombre et la Quantité comme la Qualité⁴.

La doctrine des genres de l'être n'est pas un accident chez Plotin, puisqu'il lui accorde une telle place dans la VI^e *Ennéade*. Elle n'en est pas moins une doctrine d'école et un héritage obligé que le philosophe aménage à sa façon. Plusieurs critiques ont noté qu'à la dialectique platonicienne et à l'étude de la prédication, Plotin substitue la vision unitive des différents aspects de l'Intelligence-Etant qui est à la fois Altérité et Identité, Mouvement et Repos⁵. Le tout de ces « genres » requiert une cause supra-générique dans laquelle sa diversité se résorbe. Il va en être question dans les chapitres suivants ; l'auteur y a déjà fait allusion à la ligne 29.

La transcendence de l'Intelligence par rapport à l'âme est donc établie : nous avons vu, au chapitre 3, que l'Intelligence engendre et perfectionne l'âme, et dans le présent chapitre que l'Intelligence est à la fois l'être véritable et la connaissance véritable.

¹ *Eléments de théologie*, prop. 180, trad. J. Trouillard, Paris, 1965, p. 169.

² Ce mot désigne parfois n'importe quelle Idée. Cf. V, 9 (5), 5.

³ Le texte n'est pas facile. Consulter les notes critiques de Cilento et de Harder.

⁴ Cf. VI, 2 (45), 13 et 21.

⁵ Cf. VI, 2 (43), 15. Consulter E. BRÉHIER, notice de VI, 2, p. 37 ; P. HADOT : *Porphyre et Victorinus*, Paris, 1968, p. 214 et suiv. Cf. ci-dessus, p. 150, note 1.

CHAPITRE 5

Bréhier écrit que les trois chapitres qui viennent maintenant sont parmi les plus difficiles des *Ennéades*, tant à cause de la corruption du texte qu'à cause du langage dont use Plotin¹.

Les questions sur lesquelles s'ouvre le chapitre 5 déclenchent une dernière fois le mouvement d'ascension qui se dessine depuis le début du traité². Il s'agit de dépasser le « dieu multiple » qu'est l'Intelligence, pour s'élever à celui qui l'a engendrée, au simple, à la cause de l'être de l'Intelligence et de sa multiplicité, qui est l'origine du nombre. (Au chapitre 3, l'âme était appelée « simple comme l'Intelligence » (l. 23) ; mais l'âme et l'Intelligence, bien que non corporelles, sont encore complexes par rapport à l'Un.) Donc l'âme, « devenue comme une avec l'Intelligence » (l. 3) pose des questions (*ζητεῖ*) sur la cause de l'Intelligence. Il s'agit d'une enquête : l'âme raisonne et cherche à comprendre, mais, suspendue à l'Intelligence, elle prépare par sa recherche l'union proprement dite avec l'Intelligence et même avec la cause de celle-ci.

Pour expliquer le texte aride qui suit, faut-il supposer une brisure dans le développement, une interpolation, comme le fait Bréhier ? Peut-être pas³.

Plotin se livre à une réflexion sur la nature et l'origine du nombre, qui s'inspire du dernier enseignement de Platon tel qu'Aristote le rapporte : le nombre, que l'un précède, provient de la détermination par lui de la dyade indéterminée (*ἀριστόν*, l. 8). Dans le *Philèbe*, Platon avait déjà proposé un schéma analogue en faisant de la Limite et de l'Infini les éléments de toutes choses, et l'on sait la fortune de cette dernière antithèse chez Proclus.

Plotin précise qu'il prend le nombre comme *οὐσία*, c'est-à-dire comme essence ou comme être intelligible, et il ajoute que l'âme aussi est nombre (thèse ancienne à l'Académie). Car les choses premières (*τὰ πρῶτα*), dit-il, ne sont ni des masses ni des grandeurs, et ce n'est pas dans l'ordre du sensible que réside ce qui fait le prix de la réalité. Dans le cas de la semence, ce n'est pas l'humidité, mais l'invisible : le nombre et la raison (*λόγος*).

Après cet exemple, le maître revient sur la nature du nombre et de la dyade intelligible ; ils sont « raisons (*λόγοι*) et intelligence »,

¹ Cf. la notice relative au présent traité, p. 10.

² La phrase de transition n'est pas ponctuée dans l'édition Henry-Schwyzer comme dans celle de Bréhier. Il y a d'autres divergences entre les deux éditions dans ce chapitre et dans les suivants, et nous renvoyons ici comme ailleurs aux notes de Cilento et de Harder.

³ Cf. HARDER, p. 490.

écrit-il. La suite immédiate nous fait comprendre qu'en eux, l'Intelligence se décompose en ses aspects formel et matériel. Le maître note en effet que la dyade indéterminée est support, tandis que le nombre, issu d'elle et de l'Un, est forme. Il nous propose donc un symbolisme arithmétique destiné à expliquer la multiplicité qui caractérise l'Intelligence.

La suite se lit et se comprend différemment selon les éditeurs¹ : l'Intelligence (?) est informée par les Idées qui viennent en elle ; d'une certaine façon, elle est informée par l'Un, et d'une autre façon par elle-même. Comme la vision en acte, ajoute Plotin ; car l'intellection est vision en acte, les deux — ce qui vient de l'objet et ce qui vient du sujet (?) — ne faisant qu'un. Nous retrouverons au chapitre 7 ce double aspect de l'information de l'Intelligence ; nous avons déjà rencontré ce trait à propos de l'âme dont les actes s'effectuent sous l'action de l'Intelligence (chapitre 3). Le phénomène de la vision se situe encore dans la même perspective : on y observe « une forme provenant de deux choses »² (le sentant et le senti).

Malgré ses obscurités, dues à l'état du texte et à la concision du style, ce chapitre formule un enseignement net : les Idées multiples, ou l'aspect formel de l'Intelligence, sont des Nombres qui procèdent de la dyade indéfinie, ou de l'aspect matériel de l'Intelligence, et de l'Un. Nous sommes donc bien en train de nous éléver de l'Intelligence, encore composée, au simple absolu qui est l'Un.

Une question demeure en suspens : quel est le rapport de la doctrine des Idées conçues comme Nombres avec la théorie des genres premiers, exposée dans le chapitre précédent ? Le nombre, tout à l'heure, était présenté comme postérieur aux genres premiers, mais dans le présent chapitre sur les nombres, il n'est plus question des genres premiers. Le lien entre ces deux aspects de l'héritage platonicien semble insuffisamment élaboré. Proclus ira plus loin en établissant des correspondances entre les genres d'une part et les principes du nombre d'autre part³.

CHAPITRE 6

Le chapitre s'ouvre sur une série de questions dominées par celle-ci : comment de l'Un la multiplicité peut-elle naître ? La réponse commence à la ligne 8. Une sorte de conclusion sur les rapports de l'Un, de l'Intelligence et de l'âme achève le chapitre à partir de la ligne 30.

¹ Si, à la ligne 16, on accepte de corriger ἔκαστος en ἔκαστου, ce qui est informé, ce n'est pas l'Intelligence ou le support, mais quelque autre chose sur quoi les traducteurs ne s'accordent pas.

² Cf. VI, 1 (42), 9. Cf. III, 8 (30), 11, début.

³ Cf. JEAN TROUILLARD : *L'Un et l'Âme selon Proclus*, p. 72.

1. *Comment de l'Un vient le multiple*

En liaison directe avec le fin du chapitre précédent, Plotin s'interroge d'abord sur l'Intelligence et sa vision. Il se déclare sûr de l'existence de l'Intelligence et de l'Un, mais il demeure hanté par le problème traditionnel de la naissance du multiple à partir de l'Un. « Comment l'Un n'est-il pas resté en lui-même ? » demande-t-il (l. 6-7).

La question n'intéresse pas seulement la raison objective et la curiosité, puisqu'elle porte sur les réalités divines les plus élevées. Aussi le ton de Plotin se fait-il solennel et l'invocation de Dieu trouve ici naturellement sa place¹. Le philosophe précise que cette invocation n'est pas de bouche, mais de cœur, car « c'est de cette façon que nous pouvons diriger notre prière seuls vers le seul » (l. 11). On retrouve ici la célèbre formule sur laquelle se terminent les *Ennéades* dans l'édition de Porphyre : φυγή μόνου πρὸς μόνον (VI, 9 (9), 11). Le fait qu'elle se présente au pluriel : μόνους πρὸς μόνον, n'est peut-être pas sans signification : Plotin ne s'enferme pas dans une expérience solitaire comme on le dit parfois². « Aller seul vers le seul » signifie pour lui y aller l'âme seule, sans le cortège des passions corporelles et dépouillé de ce qui est étranger à Dieu — car le semblable est connu par le semblable³ — et non point sans la compagnie des autres hommes. Ceux qui ont passé par le même dépouillement s'unissent dans l'expérience de l'accès à Dieu : toute âme dans l'Ame ne fait qu'un avec les autres âmes, de même toute intelligence dans l'Intelligence. « Aller seul vers le seul » signifie encore rencontrer Dieu sans intermédiaire, dans l'unité et l'amour⁴.

Plotin demeure au même niveau de solennité quand il évoque ensuite le sanctuaire qui est réservé au dieu, et les parties du temple, extérieures au sanctuaire et abritant des statues⁵. La métaphore et sa signification sont admirablement fondues. Le lecteur imagine qu'il atteint l'enceinte du sanctuaire et qu'il aperçoit les statues qui se dressent à cet endroit, tandis qu'il laisse derrière lui le sanctuaire lui-même. Il sait cependant qu'il est question des hypostases divines⁶

¹ Cf. PLATON : *Timée*, 27 C ; *Philèbe*, 25 B. On trouve dans l'ouvrage déjà cité de J. M. RIST : *Plotinus, The Road to Reality*, un chapitre sur la prière chez Plotin, p. 199 et suiv.

² Cf. HILDA GRAEF : *Histoire de la mystique*, Paris, 1972, p. 32.

³ Cf. VI, 9 (9), 11, ligne 32.

⁴ Voir la fin du chapitre 6.

⁵ Chez Henry et Schwyzer, ἐκείνου n'est pas rattaché à θεατήν qui précède, mais à ὄντος et à μένοντος qui suivent. — Sur les ἀγάλματα on peut lire EUGÉNIE DE KEYSER : *La signification de l'art dans les Ennéades de Plotin*, Louvain, 1955, ch. V, p. 53 et suivantes. Sur la comparaison du sanctuaire, on trouve un passage semblable chez PROCLUS : *Théologie platonicienne*, I, 3, éd. Saffrey et Westerink, Paris, 1968, p. 16.

⁶ Ailleurs, les statues représentent les Intelligibles : « Tous les êtres là-bas sont comme des statues qui peuvent se voir elles-mêmes » (V, 8 (31), 4).

et d'abord de l'Intelligence. Il se représente celle-ci comme la première statue à apparaître (l. 14-15) tandis qu'à l'intérieur du sanctuaire, derrière lui, c'est Dieu lui-même qu'il laisse et qui « demeure dans la tranquillité au-delà de tout » (l. 12-13). En un glissé parfait, les hypostases métaphysiques se substituent aux données de la religion positive.

Cette comparaison tirée des parties du temple apparaît plus d'une fois dans les *Ennéades* : le dieu du sanctuaire est toujours le symbole de l'Un ou du Bien, dont l'Intelligence est le « vestibule »¹. Il faut signaler à ce sujet deux textes antérieurs à notre traité. Dans le premier, les conditions d'accès au Bien sont illustrées par la purification et par le dépouillement du vêtement qu'impose la montée vers le sanctuaire ($\tau\alpha\ \alpha\gamma\iota\alpha\ \tau\omega\nu\ \iota\epsilon\rho\omega\nu$)². Et dans le second, nous apprenons qu'en entrant dans le sanctuaire ($\alpha\delta\upsilon\tau\omega\nu$), on laisse derrière soi les statues du temple ($\nu\alpha\omega\zeta$), qu'on reverra les premières à la sortie — spectacle de second ordre. Mais à l'intérieur du sanctuaire, demande Plotin, était-ce déjà un spectacle ? Non, puisqu'il ne s'agissait ni de statues ni d'images, mais de Lui ($\alpha\upsilon\tau\omega\zeta$)³. Ces comparaisons révèlent un homme qui a fréquenté les temples et les prend au sérieux. Le mot célèbre que rapporte Porphyre dans sa *Vie de Plotin*, paragraphe 10, demeure énigmatique, mais il ne doit pas, en tout cas, nous faire creuser entre le philosophe et la religion le fossé du rationalisme ou de l'anticléricalisme.

A la question de savoir comment le multiple naît de l'Un et comment l'Un n'est pas resté en lui-même, Plotin répond donc en évoquant l'expérience religieuse du passage de l'unité invisible de la divinité dans le sanctuaire à sa manifestation plurielle dans les statues extérieures. Le fidèle découvre et éprouve que la divinité ne reste pas dans son unité secrète, et le philosophe refait cette expérience avec lui dans « le sanctuaire invisible » de l'âme⁴.

Mais le philosophe cherche aussi à comprendre, et Plotin s'y essaie dans les termes suivants. L'Un, qui n'a rien vers quoi il puisse se mouvoir, est immobile. Si une chose devient après lui, ce devenir s'opère par la conversion de cette chose vers lui⁵. Sur quoi Plotin précise lui-même qu'il emploie le mot « devenir » pour désigner, en dehors du temps, un rapport d'ordre et de causalité.

Le philosophe établit encore que l'Un produit sans se mouvoir : car, dans le cas contraire, l'effet de l'Un ne viendrait pas au second

¹ V, 9 (5), 2.

² Cf. I, 6 (1), 7-8. Voir la fin de notre commentaire du chapitre 2.

³ Cf. VI, 9 (9), 11.

⁴ *Ibid.*, I. 30.

⁵ Si on lit $\alpha\upsilon\tau\omega\zeta$ à la ligne 18, le sens est le suivant : « Ce devenir s'opère sans que l'Un cesse d'être tourné vers lui-même. » J. M. RIST : *Plotinus*, p. 267-268, est favorable à cette lecture.

rang après lui, mais au troisième, après le mouvement¹. Donc l'Un produit sans mouvement², et par là il faut entendre aussi qu'il produit sans inclination ni volonté³ (l. 22-27).

Suivent plusieurs comparaisons qui rappellent celles que nous avons rencontrées au chapitre 3 à propos des rapports de l'Intelligence et de l'âme. Mais l'accent était mis, dans ce dernier chapitre, sur le rapport de modèle à image, de forme à chose informée, tandis qu'ici l'idée dominante est celle de la manence : les comparaisons sont destinées à faire comprendre que l'Un produit en demeurant sans mouvement.

L'Un produit comme le soleil rayonne ; le soleil en effet reste inchangé malgré la diffusion de la lumière autour de lui. (L'image s'applique aussi à la naissance de l'âme à partir de l'Intelligence.)⁴ Point n'est besoin de s'appesantir, comme le font certains commentateurs, sur l'insuffisance de la physique de Plotin. Il suffit de remarquer que selon les apparences, il en est bien comme dit le philosophe — le soleil demeure inchangé malgré son rayonnement — de sorte que ce symbolisme est en un sens indépendant de l'histoire des sciences.

Plotin généralise ensuite en disant que tout être, tant qu'il demeure, produit, de son essence, une réalité subordonnée et dépendant de sa puissance, image de l'archétype qu'il est (l. 30-34). Ce court passage renferme une quantité de termes et d'idées importants : *μένειν* *οὐσία*, *δύναμις* (pouvoir actif), *εἰκὼν*, *ἀρχέτυπος* ; il contient l'idée de nécessité ; des prépositions y marquent le rayonnement *autour* du principe et le mouvement *vers l'extérieur* : l'effet y est assimilé à un don, etc.

Plotin fournit comme exemple de cette production le réchauffement et le refroidissement qui accompagnent le feu et la neige. Il avait déjà dit, au chapitre 3, que la chaleur du feu se dédouble en celle qui est avec lui et celle qu'il fournit (l. 10). Il se contente de signaler ici que ni le feu ni la neige ne sont sans effet. Pour mieux comprendre sa pensée, citons un texte antérieur à V, 1, (10) : « Dans le feu, il y a une chaleur qui constitue son essence, et une autre chaleur qui vient de la première, lorsqu'il exerce l'activité inhérente à son essence, tout en demeurant en lui-même. »⁵ Le maître donne ensuite un peu plus

¹ Cf. PROCLUS : *Éléments de théologie*, prop. 26 et 27 et le commentaire de DODDS, p. 214 et 215 de son édition.

² On pense ici au thème proclusien de « l'agir par son être même ». Cf. J. TROUILLARD : « *Agir par son être même* ». *La causalité selon Proclus* dans « *Revue des sciences religieuses* », 1958, p. 347-357.

³ Sur la volonté de l'Un, affirmée dans la VI^e *Ennéade* et niée ici, voir le chapitre de J. M. RIST : *Plotinus*, consacré à l'émanation et à la nécessité, p. 66 et suiv.

⁴ Cf. V, 3 (49), 9.

⁵ V, 4 (7), 2.

d'importance à l'exemple des objets odorants : tant qu'ils existent, dit-il en substance, quelque chose émane autour d'eux. Puis il revient au principe général énoncé plus haut, en lui donnant sa forme biologique : « Tous les êtres arrivés à l'état parfait engendrent » (l. 37-38) ¹.

Dodds, qui rencontre la même thèse chez Proclus, note que le panzoïsme de Plotin s'étend aux réalités cosmiques, mais que la reproduction cosmique s'effectue en dehors du temps et de telle sorte que le produit est inférieur au producteur ². C'est dire qu'il ne s'agit plus de zoologie, mais d'une transposition radicale du phénomène sensible dont la pensée ne retient qu'une chose, le fait de ne pas rester seul ou la puissance de produire un autre être.

On s'indigne souvent, et depuis longtemps, de cette conception nécessitariste de l'action divine : l'absence d'inclination, de volonté et de mouvement en Dieu est soulignée par les exemples empruntés à la physique et à la biologie. Comment peut-on réduire l'action divine à l'action infra-humaine ? Ceux qui posent cette question ne comprennent pas que Plotin, au contraire, veut éléver l'action divine au-dessus de l'action humaine, laquelle implique la délibération et la décision, c'est-à-dire l'ignorance et la recherche. Ce n'est donc pas l'homme qui peut fournir au philosophe le symbole de la production divine ; il la trouve paradoxalement au-dessous de l'homme, dans les choses sensibles, en vertu d'une inversion qui n'est pas rare en matière de symbolisme. Il ne prend pas les choses sensibles en elles-mêmes, dans leur spécificité d'êtres inférieurs à l'homme et *a fortiori* à Dieu ; il les prend dans ce qu'elles peuvent signifier : les corps agissent aveuglément ; mais dans l'absence de délibération qu'on note en eux, le philosophe peut lire le symbole de l'action spirituelle la plus haute, de celle qui n'a pas besoin de se chercher et qui s'exerce sans que l'agent en soit affecté.

2. *Les rapports de l'Un, de l'Intelligence et de l'âme*

Faut-il s'étonner que les mêmes images, qui étaient employées pour exprimer le rapport de l'Intelligence à l'âme, soient encore valables de l'Un à l'Intelligence ? Peut-être pas. Un même type de causalité traverse l'univers plotinien de bout en bout. Il n'en reste pas moins que les niveaux hypostatiques se distinguent et c'est à la description de cette hiérarchie qu'est consacrée la fin du chapitre 6, que nous situons assez arbitrairement à partir de la ligne 39.

Au principe concernant la fécondité du parfait, Plotin avait ajouté un corollaire : un parfait éternel produit un être éternel, quoique inférieur à lui (l. 38-39). Peut-être pensait-il au soleil et à la lumière.

¹ On songe ici à l'exemple du père, donné au chapitre 3, l. 14 et 21.

² Cf. *El. théol.*, prop. 25 et le commentaire de DODDS, p. 212-213.

Appliquant cette règle au cas du plus parfait — c'est-à-dire à l'Un — il déclare que rien ne vient de lui qui ne soit le plus grand après lui. Cet effet de l'Un est l'Intelligence, réalité seconde, qui regarde l'Un et ne dépend que de lui, tandis que lui est l'absolu (l. 40-42).

Une relation analogue s'établit entre l'Intelligence et ce qui vient après elle. L'Intelligence vient de plus fort qu'elle, mais elle-même est plus forte que toutes choses. Verbe, énergie, image, regard, tous ces termes conviennent aux deux niveaux de la relation des hypostases entre elles : l'âme est le verbe de l'Intelligence, comme celle-ci est le verbe de l'Un¹ — désigné une fois de plus par le pronom démonstratif *ἐκεῖνος* ; et, images toutes les deux, elles regardent vers leur supérieur pour être ce qu'elles sont. L'identité de fonction n'entraîne pas l'identité ontologique : le logos qu'est l'âme est obscur (*ἀμυδρός*) par rapport au logos qu'est l'Intelligence. Nous retrouvons donc le langage du chapitre 3, avec en plus une intéressante correspondance entre les notions d'image et de regard (l. 46-47) — dans les deux cas, il s'agit en effet d'un phénomène de réception — et l'importante affirmation que le regard de l'Intelligence vers l'Un la fait exister comme Intelligence (l. 47-48), ce qui peut s'étendre au cas de l'âme par rapport à l'Intelligence².

Pour finir, Plotin souligne l'immédiateté de la relation entre les hypostases, en particulier entre l'Intelligence et l'Un : rien ne les sépare, l'une vient après l'autre, elles sont seules face à face ; il attribue à l'inférieur à l'égard du supérieur le désir et l'amour qu'il y a entre l'engendré et l'engendreur, puis il note que le rapport est étroit entre les deux hypostases supérieures surtout, puisque l'Un est « le meilleur » : l'Intelligence est nécessairement avec l'Un (*σύνεστιν αὐτῷ*), séparée de lui par le seul fait de leur altérité³.

Le regard vers le haut, le désir et l'amour qui se portent vers lui, évoquent le thème si important plus tard dans le néoplatonisme de la conversion de l'inférieur vers le supérieur. La conversion est destinée à compenser, sans le détruire, l'écart que creuse la procession. Cet écart, bien entendu, n'est pas spatial. Il est une différence intelligible qui est en même temps une différence ontologique et, ne l'oublions pas, une différence d'état spirituel : les hypostases sont des objets de connaissance, elles sont des principes cosmiques et elles sont des expériences intérieures.

¹ Sur l'Intelligence comme verbe de l'Un, voir J. M. RIST : *Plotinus*, p. 84-85 ; A. GRAESER : *Plotinus and the Stoics*, p. 35.

² Cf. W. THEILER : *Das Unbestimmte, Unbegrenzte bei Plotin* dans la « Revue internationale de philosophie », 1970, fasc. 2, p. 295.

³ Cf. ch. 3, l. 21-22, où l'on rencontre une expression analogue à propos de l'Intelligence et de l'âme : *οὐδὲν γὰρ μεταξὺ ή τὸ ἐτέροις εἶναι*. « Il n'y a rien entre elles, sauf le fait qu'elles ne sont pas un seul et même être. »

Ainsi, dès la fin du chapitre 6, la hiérarchie des hypostases est clairement affirmée. De l'âme dont il est question dans le *Phédon*, nous nous sommes élevés, au début du traité, à l'Ame universelle du *Timée* et des *Lois*, puis de là à l'Intelligence qui tient à la fois du monde intelligible platonicien et du Dieu d'Aristote, enfin à l'Un, qui est aussi le Bien et qui apparaît principalement dans le *Parménide* et la *République*. Les éléments de cette construction sont donnés avant Plotin et ils subsisteront après lui dans l'école platonicienne, même si, dès le temps de Plotin, d'autres courants se font jour concernant les rapports de l'Un et du Multiple, de l'Intelligence et de l'Intelligible¹. L'Intelligence, pour Plotin, est inférieure à l'Un en vertu de la dualité du sujet et de l'objet, et de la différence qu'implique toute intelligibilité comme toute pensée. L'Intelligence n'est donc ni la réalité suprême ni la cause ultime, et il faut encore, au-dessus de l'Ame qui meut le monde et de l'Intelligence qui le pense, l'Un qui en quelque manière ne meut ni ne pense. Principe caché, Pensée qui le manifeste et Vie qui le répand, le rapprochement qui a été fait des trois hypostases avec la Trinité chrétienne n'est pas superficiel, encore qu'il demeure une interprétation bienveillante...

CHAPITRE 7

Plotin n'a pas fini de traiter ici des rapports de l'Un et du Multiple. Il médite encore sur la notion d'image (εἰκών), propre à caractériser l'Intelligence dans sa relation à l'Un, et pose la question suivante : l'engendré doit ressembler à l'engendreur, l'Intelligence à l'Un. Mais l'Un n'est pas intelligence. Comment donc engendre-t-il l'Intelligence ? Ainsi le problème de la génération de l'Intelligence se pose de nouveau. La réponse est donnée de la ligne 5 à la ligne 32. Puis Plotin recourt à un symbolisme mythologique qui l'amène à préciser le statut de l'Intelligence et de l'âme. Avec ce chapitre, on atteint un point culminant dans l'exposé, mais aussi, il faut le dire, un sommet dans les difficultés.

1. *Comment l'Un, qui n'est pas intelligence, peut-il engendrer l'Intelligence ?*

A partir de la ligne 5, le texte n'est pas sûr. D'abord, s'agit-il d'une conversion vers soi (αὐτό) ou d'une conversion vers Lui (αὐτό) ? Dans le premier cas, l'Intelligence naît du regard de l'Un sur soi, et dans le second, du regard qu'elle jette sur l'Un. Nous préférons, avec

¹ Cf. A. H. ARMSTRONG : *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p. 265 et suiv.

Theiler, la seconde solution pour laquelle on peut évoquer nombre de passages parallèles¹.

Ensuite, on rencontre un endroit corrompu. On peut y lire que « ce qui perçoit autre chose est ou bien sensation ou bien intelligence »²; y deviner l'utilisation de la ligne (droite) et du cercle comme symboles de la sensation et de l'intelligence, ³ le refus d'attribuer à l'Un la divisibilité qui convient au cercle, et la distinction entre l'unité de l'Intelligence et celle de la première hypostase qui est puissance de tout ($\deltaύναμις πάντων$ l. 9-10). Les notions de divisibilité et d'indivisibilité réapparaîtront plus loin (l. 17-18), et on peut comprendre comme suit l'antithèse des deux unités : l'unité de l'Intelligence est aussi pluralité⁴, tandis que l'Un n'est pas pluralité, mais puissance de la pluralité. Disons tout de suite qu'il faut entendre par là une puissance productrice et non une puissance à réaliser. L'absolu plotinien ne s'actualise pas dans ses productions ; il est l'acte antérieur à toute actualisation⁵.

Le texte demeure difficile sur plus de dix lignes encore. Il nous apprend que l'Intelligence regarde ce dont l'Un est la puissance, comme en se divisant à partir de cette puissance⁶. La phrase qui suit pose un problème curieux : on ne voit pas clairement quels sont les sujets de ses deux verbes $\epsilonχει$ et $\deltaύναται$ (l. 12 et 13). Ce peut être l'Un dans les deux cas ; s'il en est ainsi, la première hypostase a comme une conscience de son pouvoir de produire l'essence (interprétation de Cilento et de Harder). Ce peut être aussi l'Intelligence dans les deux cas, comme Bréhier et MacKenna le pensent. Enfin, on peut admettre que c'est l'Intelligence qui possède comme une conscience, et l'Un qui peut produire l'essence (interprétation de Rist)⁷. De bons arguments militent en faveur de ces trois solutions. Nous préférons la première, parce qu'un texte de la même époque attribue aussi à l'Un une sorte de conscience⁸, que les mots $\deltaύναμις$ et $\deltaύναται$ (l. 12 et 13) conviennent plutôt à l'Un qu'à l'Intelligence dans ce contexte où l'on nous dit que l'Un est $\deltaύναμις πάντων$, et parce que, si l'Un a comme une conscience de la multiplicité dont il est la puissance, une

¹ Cf. W. THEILER : *Das Unbestimmte, Unbegrenzte bei Plotin*, p. 296, et la note de Rist déjà citée à propos de 5, 1, 6, l. 18, *Plotinus*, p. 267-268.

² Harder, qui lit $\alphaύτό$ à la ligne 6, comprend le passage comme suit : *Nun, in dem Gerichtetsein auf sich selbst erblickte es sich selbst, und dies Erblicken ist der Geist (Denken). Denn das was dies Auffassen tätigt, ist etwas anderes als Wahrnehmung oder Geist.* — Voilà un bon exemple des divergences d'interprétation auxquelles ces chapitres peuvent donner lieu.

³ Cf. *Timée*, 43-44 ; *Lois*, 898 A.

⁴ Cf. *infra*, ch. 8, l. 25.

⁵ Cf. III, 8 (30), 10 ; J. M. RIST : *Plotinus*, p. 75-76.

⁶ Autre interprétation chez Cilento et chez Harder.

⁷ *Op. cit.*, p. 45-47.

⁸ IV, 4 (7), 2.

comparaison intéressante s'institue naturellement entre lui et l'Intelligence qui, elle, connaît la multiplicité en l'explicitant en elle en vertu de l'Un. Plotin continue¹ en effet comme suit : « L'Intelligence détermine son être par la puissance de l'Un ; et parce que l'essence est comme une partie de ce qui appartient à l'Un, l'Intelligence reçoit sa force de l'Un et accède à la perfection de l'essence par l'Un et grâce à l'Un » (l. 13-17).

A partir de la ligne 17, le philosophe insiste sur la division que connaît l'Intelligence issue de l'indivisibilité de l'Un et sur le passage du supra-essentiel et du supra-formel à l'essentiel et au formel. Dans sa transcendance, l'Un n'est ni vivre ni penser ni aucune chose, tandis que l'Intelligence au contraire est le domaine de la limite ($\delta\rho\omega\varsigma$), parce qu'elle est celui de l'essence. L'étant exige la limite et le repos ou l'arrêt ($\sigma\tau\alpha\varsigma\iota\varsigma$) : « Le repos pour les Intelligibles, c'est la définition ($\delta\rho\iota\sigma\mu\o\varsigma$) et la forme, qui leur donne aussi l'existence » ($\bar{\nu}\rho\sigma\tau\alpha\varsigma\iota\varsigma$, l. 25-26). Il faut entendre sans doute l'existence en acte, obtenue à la suite de la détermination de l'existence ($\epsilon\bar{\nu}\omega\iota$) dont il était question à la ligne 14.

On peut dire que, de la ligne 10 à la ligne 17, Plotin notait une nuance de ressemblance entre l'Un et l'Intelligence malgré leur différence. « Puissance de tout » signifiait en quelque manière possession de tout et conscience de tout : l'essence n'était-elle pas comme une partie de ce qui est à l'Un ? Entre l'Un et l'Intelligence apparaissait une distinction de statut ou de modalité, puisqu'il y avait dans l'Un, à l'état de cause et d'indivision, ce qui était dans l'Intelligence comme effet divisé. A partir de la ligne 17, le même rapport de l'indivisé au divisé est interprété autrement : au lieu d'être la transposition du divisé, l'indivisé en est la négation ; l'Un n'est pas le vivre, le penser et toutes les choses qui se distinguent dans l'Intelligence. « Tout vient de l'Un, écrit Plotin, parce qu'il n'est contenu en aucune forme » (l. 19-20). « Il n'est rien de ce qui est dans l'Intelligence, mais c'est de lui que tout vient » (l. 21-22). Dire que l'Un est la puissance de tout, ce n'est plus soutenir que son effet est comme une partie de ce qui est à lui, mais que l'Un n'est rien de ce dont il est la puissance.

La découverte de ces deux aspects de la relation de l'Intelligence à l'Un permet sans doute de répondre à la question posée au début du chapitre : s'il faut que l'Intelligence ressemble à sa cause, comment peut-il se faire que l'Un ne soit pas intelligence ? En effet, la ressemblance qu'il y a entre l'Un et l'Intelligence du fait que l'Un a comme une conscience de ce qu'il peut produire et parce qu'il contient en quelque manière son effet, ne laisse pas d'aller de pair avec la trans-

¹ Après $\omega\bar{\nu}\sigma\iota\varsigma\bar{\nu}$, à la ligne 13, commence une nouvelle phrase, et $\gamma\bar{\nu}\nu\bar{\nu}\bar{\nu}\bar{\nu}$ doit être remplacé par $\gamma\bar{\nu}\bar{\nu}\bar{\nu}$.

cendance de l'Un, car la première hypostase ne pense pas comme pense la deuxième : sous leur forme séparée et divisée, les essences que contient l'Intelligence n'existent pas dans l'Un. La connaissance intellectuelle a pour caractères propres la distinction du sujet et de l'objet, la détermination et la différence dans l'objet, etc. ; ces caractères ne sauraient se retrouver dans l'Un. Il est donc vrai à la fois que l'Intelligence ressemble à l'Un comme l'image ressemble au modèle et que l'Un n'est pas intelligence.

Le chapitre 7 nous apporte encore un autre enseignement. Même si l'on admet que c'est l'Un et non l'Intelligence qui produit l'essence (l. 13), il reste qu'à la ligne suivante, c'est bien l'Intelligence qui détermine son être (*όπίζει*) par la puissance de l'Un. Le philosophe nous donne donc à entendre que c'est l'Intelligence qui se constitue comme essence, mais qu'elle le fait sous la motion de l'Un qui est la puissance de l'essence. On comprend ainsi sans peine que tout vient de l'Un, alors que rien n'est en lui : l'Un, qui est la puissance de tout, est au-dessus de l'*οὐσία* ; c'est au niveau de l'Intelligence et du fait de l'Intelligence que l'*οὐσία* apparaît grâce à la force que l'Intelligence reçoit de l'Un. Aux lignes 28 à 32, Plotin enseigne *expressis verbis* l'auto-constitution de l'Intelligence : « Une fois engendrée, écrit-il, elle engendre avec elle tous les êtres, toute la beauté des Idées, tous les dieux intelligibles. Mais, pleine des êtres qu'elle a engendrés, elle les engloutit en quelque sorte en les retenant en elle-même et les empêche de tomber dans la matière et de croître auprès de Rhéa. » De l'hypostase suprême, l'Intelligence ne naît donc pas parfaite, pleine des Idées qui sont pour elle autant de formes et qu'on ne trouve pas dans l'Un. L'Intelligence naît de l'Un comme faculté d'intelligence et c'est elle qui se fait intelligence en acte en produisant, sous la dépendance de l'Un, la multitude des Idées.

Nous avons remarqué déjà trois fois ce phénomène d'auto-constitution sous la motion d'un principe supérieur : au chapitre 5 quand nous apprenions que l'hypostase de l'âme vient de l'Intelligence, mais que son verbe est en acte quand elle regarde l'Intelligence (l. 15-16) ; au chapitre 5 quand Plotin nous disait qu'en un sens l'Intelligence s'informe elle-même (l. 18) ; enfin, au chapitre 6, quand nous lisions que « l'âme, image de l'Intelligence, doit regarder vers l'Intelligence, et de même l'Intelligence vers l'Un, afin d'être intelligence » (l. 47-48).

On tient là sans doute une autre manière d'affirmer la ressemblance entre l'Un et l'Intelligence : l'Un, qui n'est pas Intelligence, n'engendre pas l'Intelligence, mais le pouvoir de le devenir ; l'Un produit quelque chose qui n'est pas Intelligence non plus, mais qui le deviendra lui-même en se tournant vers l'Un, c'est-à-dire en explicitant dans la détermination et la multiplicité une richesse inanalysable au niveau de l'Un. L'Un qui est sans forme engendre une Intelligence

qui, elle aussi, est sans forme. Bien entendu, l'indétermination de l'Un est suffisance suprême, tandis que celle de l'Intelligence est besogneuse par rapport à l'Un, mais une analogie n'en demeure pas moins entre elles. D'ailleurs, juste avant les lignes 28 à 32 et comme si ce passage relatif à l'auto-constitution de l'Intelligence fournissait l'explication de son jugement, Plotin écrit que l'Intelligence est digne du plus pur, c'est-à-dire de l'Un, et digne de naître du seul premier principe.

En lisant le chapitre 5, nous avons deviné déjà que l'Intelligence est d'abord indéterminée (*ἀόριστος*, l. 8 et 14)¹, mais Plotin a décrit en d'autres traités d'une manière plus complète les deux moments de l'apparition de l'Intelligence. En V, 4 (7), 2, la pensée (*νόησις*) est d'abord indéfinie (*ἀόριστος*) et ne devient intelligence (*νοῦς*) qu'après sa détermination : « Ce qui naît de lui est une pensée, et cette pensée, en pensant au générateur dont elle est née (car elle n'a pas d'autre objet) devient intelligence » (l. 24-26). En V, 2 (11), 1, ce qui naît de l'Un se retourne vers lui, est fécondé par lui et devient Intelligence ; son arrêt (*στάσις*) par rapport à l'Un le constitue comme étant (*ὅν*), et son regard jeté sur lui, comme Intelligence (*νοῦς*). En V, 3 (49), 11, l'Intelligence va vers l'Un comme une vision qui ne voit pas encore ; puis elle devient Intelligence et s'en va, possédant l'Un qu'elle a rendu multiple. Ainsi la puissance de tout est à tout dans une relation de transcendance et de négation, mais elle produit le réceptacle du tout, qui, sous la motion de l'Un, devient le tout par auto-actualisation².

On voit la portée considérable du chapitre 7. Même si l'on n'abuse pas de la mention que Plotin y fait peut-être de la conscience de l'Un, pour y voir je ne sais quelle initiative de la première hypostase à l'origine de l'émanation, il reste des questions de taille : celle de la ressemblance et de la dissemblance entre les deux premières hypostases et celle de l'auto-constitution de l'Intelligence. Le rapport de l'Un à l'Intelligence comporte deux exigences : 1) la ressemblance : l'Un est archétype ; il a l'essence en commun avec l'Intelligence, quoique sous un mode supérieur ; 2) la transcendance : l'Un n'est pas intelligence, et l'essence ne s'y rencontre pas. (Les exigences de res-

¹ Le mot *ἀόριστος* apparaît aussi dans le chapitre 7 à propos de l'âme dans son rapport à l'Intelligence (l. 40). L'auto-constitution de l'âme et celle de l'Intelligence sont du même type, mais celle de l'Intelligence a une signification particulière, puisqu'elle représente le passage de l'indéterminé et de l'unité au déterminé et au multiple.

² Sur l'auto-constitution, voir par exemple J. TROUILLARD : *La procession plotinienne*, Paris, 1951, p. 2 ; A. H. ARMSTRONG : *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p. 241-242 ; PIERRE HADOT : *L'apport du néoplatonisme à la philosophie de la nature en Occident* dans « *Eranos-Jahrbuch* », XXXVII/1968, Zurich, 1970, p. 126 ; HANS BUCHNER : *Plotins Möglichkeitslehre*, Munich et Salzbourg, 1970, en particulier le chapitre 2, p. 43 et suiv.

semblance et de dissemblance se retrouvent dans le cas du rapport de l'Intelligence avec l'Ame, mais la transcendance n'y prend pas le caractère d'un dépassement de la forme.) La transcendance de l'Un explique la doctrine de l'auto-constitution de l'Intelligence, car l'Un ne pouvant donner ce qu'il n'a pas, le fait produire par son effet. L'Un a la puissance de produire le tout, et l'Intelligence, celle de le devenir. La production du tout par l'Un est indirecte, puisqu'elle a lieu par l'intermédiaire de l'Intelligence. Sous ce rapport, l'Un et l'Intelligence ont donc un trait commun : la privation de tout ; dans le cas de l'Un, par dépassement, et dans le cas de l'Intelligence, par indigence première.

Il ne faut pas oublier cependant qu'à proprement parler, l'Intelligence n'est telle qu'après son auto-constitution et l'action de l'Un sur elle. De ce point de vue, la ressemblance de l'Un et de l'Intelligence se situe au niveau de l'Intelligence parfaite, déterminée et habitée par les Idées : c'est de cette façon que la comparaison s'établit entre eux en V, 4 (7), 2, 1. 26-27 ou en III, 8 (30). Dans ce dernier texte, nous apprenons que la forme que possède l'Intelligence dérive du Bien et la rend semblable à lui : cette forme est, dans l'Intelligence, la trace du Bien et permet de remonter à l'Archétype de l'Intelligence. Ressemblance qui n'empêche pas le philosophe d'achever ce chapitre, et avec lui le traité III, 8, en soulignant la transcendance du Bien ; il écrit deux fois que le Bien, qui n'a besoin de rien, n'est pas intelligence : il n'est ni *voūς* ni *κόρος*, étant antérieur à l'un et à l'autre.

Quel que soit le fondement de la ressemblance entre l'Intelligence et l'Un, le thème de la transcendance de l'Un demeure donc constant chez Plotin et constitue le modèle des doctrines de la transcendance divine qui se sont succédé dans l'histoire, même si ces doctrines ne s'accompagnaient pas toujours de la théorie de l'auto-constitution des effets spirituels de Dieu. Quant au thème de la création universelle,¹ impliqué dans la notion de « puissance de tout », il rapproche aussi le néoplatonisme des religions du Livre — même si celles-ci n'ont pas toujours entendu comme le néoplatonisme la création de tout par Dieu² — et l'éloigne de l'aristotélisme et peut-être du platonisme du *Timée*.

2. *Symbolisme mythologique*

L'allusion à Rhéa que nous venons de rencontrer n'est pas mystérieuse : ce nom, rapproché de *ρέω*, couler, désigne le monde de la matière³. Plotin veut donc dire que, dans l'Intelligence, les Intelli-

¹ Cf. J. M. RIST : *Plotinus*, p. 118-119.

² Cf. G. SCHOLEM : *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, dans « *Eranos-Jahrbuch* », 1956, Zurich, 1957, p. 87-94.

³ Cf. *Cratyle*, 402 A.

gibles demeurent dans leur perfection et sans contamination avec le domaine de la génération naturelle. La formule dont usait le maître — l'Intelligence « engloutit » les Idées — faisait songer à Cronos, nommé en effet à la ligne 33, comme Zeus à la ligne 34¹. Complétée par V, 8 (31), 12-13 et III, 5 (50) 2, la correspondance établie par Plotin entre la généalogie des dieux et celle des hypostases est la suivante :

Ouranos désigne l'Un
Cronos, l'Intelligence
Zeus, l'Ame.

Cronos conserve en soi la plénitude des intelligibles qu'il engendre. Zeus échappe à cet engloutissement : il symbolise l'Ame engendrée par l'Intelligence comme une hypostase inférieure. C'est l'Ame qui élèvera ses enfants auprès de Rhéa en étendant son action jusqu'à la matière.

On sait que la période hellénistique a plus de compréhension que Platon pour la mythologie². Ce souci d'assimiler la religion s'accentue tout au long de l'histoire du néoplatonisme et se double d'un mouvement d'assimilation de la philosophie à la religion.

A la fin du chapitre, à partir de la ligne 37, Plotin reprend plusieurs des idées que nous connaissons déjà, à propos des rapports de l'Intelligence et de l'âme : l'être parfait doit engendrer ; l'être engendré doit être inférieur à son engendreur ; il en est une image (*εἰδωλον*), il est indéterminé (*ἀόριστος*), sa détermination est une information, etc. Puis viennent des images connues aussi : le verbe, le mouvement autour, la lumière, la trace — terme qui apparaît pour la première fois dans ce traité.

Le logos du *νοῦς* est la discursivité (*τὸ διανοούμενον*) qui est une hypostase, continue Plotin. Cette hypostase a deux faces : d'un côté, elle participe à l'Intelligence pour penser ; de l'autre, « elle touche à ce qui vient après elle, ou plutôt elle engendre elle aussi des êtres qui lui sont nécessairement inférieurs... Avec l'âme se terminent les choses divines. »

Cette situation intermédiaire de l'âme est typique, puisqu'elle signifie que l'âme n'est pas vouée à l'information d'un corps. Elle se conservera dans le néoplatonisme postérieur, aussi bien sémitique que grec et latin.

¹ Au chapitre 4 de notre traité, on trouve déjà une allusion à Cronos, l. 9.

² Cf. J. PÉPIN : *Mythe et allégorie*, Paris, 1958, p. 190 et suiv. : « Plotin et les mythes ».

CHAPITRES 8 ET 9

Pour être plus bref, nous n'analyserons pas les deux chapitres « historico-critiques » dans lesquels Plotin cherche à montrer que sa doctrine plonge des racines profondes dans la philosophie antérieure. Contentons-nous de relever que le philosophe ne vise pas l'originalité, mais la fidélité : il considère comme un avantage d'être en mesure de dire que son enseignement n'est pas nouveau et qu'il n'apporte que le développement et l'explication de la pensée grecque antérieure¹. Il n'en reste pas moins que Plotin opère un choix dans le passé, privilégiant Pythagore, Parménide et Platon et conduisant sans ménagement une critique d'Aristote.

Le chapitre 8 fournit l'énumération des sources platoniciennes des hypostases, et, à propos de Parménide, donne la liste des trois sortes d'unités que Platon distingue dans le dialogue qui porte le nom du grand Présocratique : le premier un est l'un au sens propre², le principe³, *unum ante omnia*⁴ ; le second un, que Platon nomme « un multiple » (ἐν πολλά), est le tout participant de l'un⁵, *unum quod est omnia*⁶ ; le troisième un enfin est « un et multiple » (ἐν καὶ πολλά) : l'un, cette fois, ne triomphe pas de la multiplicité, mais compose avec elle (*unum et omnia*). Ces formules de Platon seront reprises, après Plotin, par les commentateurs du *Parménide*.

CHAPITRE 10

Dans les trois derniers chapitres du traité, Plotin revient à l'âme pour enseigner que sont en elle les hypostases dont il a été question précédemment : l'Ame universelle (ch. 10), l'Intelligence et l'Un (ch. 11), et pour conclure l'ensemble du traité (ch. 12). Le chapitre 10 peut se diviser en deux parties : jusqu'à la ligne 10, l'auteur parle de l'homme intérieur ; de la ligne 10 à la fin, il traite de la nature de l'âme.

I. *L'homme intérieur*

Le philosophe résume d'abord les résultats acquis en énumérant les degrés de la réalité à partir d'en haut : il y a d'abord « l'Un au-delà de l'Etant » — suit une réserve sur notre pouvoir de démonstration

¹ Cf. le commentaire de HARDER : *Plotins Schriften*, Bd I, p. 489-490.

² Κυριώτερον. Cf. V, 3 (49), 15 : ἐν ὄντως καὶ ἀληθῶς ἐν.

³ V, 3 (49), 15.

⁴ CUDWORTH, cité par BOUILLET, t. III, p. 20.

⁵ V, 3 (49), 15.

⁶ CUDWORTH : *loc. cit.*

en ces matières — puis immédiatement après lui « l'Etant et l'Intelligence », et enfin l'Ame. Plotin ajoute alors : « Comme les trois (principes) susdits existent dans la nature, il faut penser qu'ils existent aussi en nous » (l. 5). Dans la nature, c'est-à-dire dans la réalité : ce qui est dans la nature est aussi en tout être naturel.

L'auteur précise ce qu'il faut entendre par « en nous » : il ne s'agit pas d'une présence dans notre être sensible, puisque les hypostases sont séparées du sensible ; les hypostases habitent en ce qui est extérieur à notre être sensible. « Extérieur » suggère à son tour une correction : pas plus que les termes temporels employés au chapitre 6, ces termes relatifs à l'espace ne doivent être pris à la lettre. « Extérieur au corps » veut dire « étranger au corps ». Et Plotin d'évoquer « l'homme intérieur » dont il est question dans la *République* ¹.

L'intériorité est un thème fondamental en néoplatonisme : les hypostases sont intérieures à l'âme d'une intériorité symbolique et non spatiale, comme l'âme est intérieure au corps. Aller de l'extérieur à l'intérieur dans l'ordre du symbole, c'est aller de notre être corporel à notre être psychique, puis de celui-ci à son fondement intelligible et au principe premier. Si nous faisons partie de la réalité, c'est que notre corps est habité par l'âme, et celle-ci par les principes cosmiques ².

2. *La nature de l'âme*

Il suit que l'âme est « quelque chose de divin » (l. 10-11) ; dernière des réalités divines, c'est par elle que nous communiquons avec les sphères supérieures. La fin du chapitre, c'est-à-dire la plus grande partie, est consacrée à l'âme, différente du sensible, de même nature que l'Ame universelle, parfaite quand elle possède l'intelligence — c'est-à-dire le raisonnement, en vertu de l'Intelligence — exerçant une activité indépendante du corps, pure, séparée, non mêlée au corps, située dans l'intelligible antérieur à elle ³.

Le mot *τιθέμενος* provoque encore une explication touchant le sens des termes dont on use ici : l'âme n'a pas de lieu à proprement parler, étant incorporelle par nature ⁴. Quand Platon, dans le *Timée* ⁵, situe l'Ame du monde en dehors du monde, il veut dire que l'Ame, pour une part, est restée dans l'intelligible (l. 23) ⁶ ; ce qu'il laisse entendre aussi de notre âme ⁷. Chez Platon encore, « se séparer du

¹ 589 A ; cf. *Alcibiade I*, 130 C.

² Cf. VI, 9 (9), 7 : « Dieu n'est extérieur à aucun être ; il est en tous les êtres, mais ils ne le savent pas. »

³ 'Εν τῷ πρώτῳ νοητῷ (l. 17). Nous comprenons avec Cilento : *nella sfera più alta dello Spirito*. Cf. l. 23.

⁴ Sur les lignes 19 à 21, voir HARDER, t. III, p. 507.

⁵ Cf. 36 E.

⁶ Cf. l. 17.

⁷ Cf. HARDER, t. III, p. 507-508.

corps » ne signifie pas « occuper un autre lieu que lui » — il y a déjà une séparation physique entre l'âme et le corps — mais « se séparer moralement », en refusant toute inclination vers le corps, « même en imagination ». Le chapitre se termine sur l'évocation de cette séparation : l'âme remonte vers le haut en entraînant cette partie de soi qui s'est installée ici-bas et qui est le « démiurge du corps » (l. 29-30).

Est-ce à dire que, selon Plotin, la remontée de l'âme vers elle-même et vers son origine entraîne la mort du corps ? Non. L'âme du sage prend soin de son corps sans être affectée par cette fonction : « La séparation, lit-on en V, 6 (26), 5, c'est l'état de l'âme qui n'est plus dans un corps au point d'être à lui. »

Cette doctrine ne trahit pas non plus un mépris pour le corps, comme on le croit souvent, mais elle prône l'indépendance à son égard¹. C'est peut-être ce point de vue, s'il y parvient, qui rend l'homme capable d'admirer le corps, puisque, délivré de l'aveuglement des passions, il voit dans le corps la faculté qu'il a de rappeler l'Ame, l'Intelligence et Dieu, dont lui viennent le mouvement, les formes et l'unité.

CHAPITRE II

Plotin montre maintenant que l'âme qui raisonne a en soi les hypostases supérieures. En effet, le jugement qu'elle porte sur le juste ou sur le beau dans les choses suppose l'existence d'un Juste et d'un Beau stables qui lui servent de critères. De plus, nos jugements sur le juste et le beau sont intermittents ; il y a donc en nous une intelligence qui possède toujours le Juste et le Beau.

Ces deux observations se retrouvent chez saint Augustin pour qui notre âme changeante ne saurait être le support de l'immuable Idée. Mais pour le Père de l'Eglise, ce support est Dieu, tandis que Plotin ajoute encore le principe ou la cause (*αἰτία*) de l'Intelligence, et c'est ce principe qu'il appelle Dieu (l. 7).

La suite du chapitre concerne la relation de ce Dieu à chacun de nous : Dieu ne se divise pas, puisqu'il demeure en lui-même : étranger à l'espace, il apparaît quand même comme un autre lui-même (*οἷον ἄλλον αὐτόν*) en tous ceux qui sont capables de le recevoir.

Plotin aborde donc ici, à son niveau le plus élevé, la question de la participation. Il enseigne que la pluralité participe de Dieu, pendant que Dieu demeure un et transcendant. Dieu est présent partout, alors qu'il ne cesse d'être en lui-même². Ce paradoxe de la participation, que Platon a cerné dans le *Parménide*, donnera lieu à des développements.

¹ Sur l'attitude de Plotin à l'égard du corps, lire A. H. ARMSTRONG : *The Cambridge History*, p. 229.

² Cf. IV, 9 (8), 5.

gements doctrinaux chez Jamblique et chez Proclus : en toute réalité transcendante, il faudra distinguer l'aspect d'imparticipation, c'est-à-dire de permanence en soi, et l'aspect de participation, c'est-à-dire de communication de soi. Plotin, qui d'ailleurs n'use pas ici du mot « participation », propose un exemple : dans un cercle, le centre reste en lui-même, alors que tous les points de la circonference le contiennent et que tous les rayons se terminent à lui (l. 10-12)¹. Le philosophe conclut qu'il y a en nous un centre de cette sorte, « que nous touchons, auquel nous sommes unis et suspendus ». Pour trouver notre fondement en lui, il suffit de nous tourner vers lui (*συννεύειν ἐκεῖ*). Ce verbe rappelle le mot *νεῦσις* employé au chapitre précédent, ligne 26, quand l'auteur condamnait l'inclination pour le corps. L'âme, en effet, est située dans une position intermédiaire, entre le corps d'un côté et l'Intelligence de l'autre, comme le chapitre 7, vers la fin, nous l'a appris. Mais ici l'âme, vers le haut, se rapporte non seulement à l'Intelligence, mais encore au principe et à la cause de l'Intelligence, l'Un ou Dieu, qui est en elle, puisque l'Intelligence y est aussi.

CHAPITRE 12

Le traité arrive maintenant à son terme, et Plotin peut reprendre la question sur laquelle s'ouvre le chapitre 1. Il le fait sous la forme suivante : comment se peut-il que nous ne percevions pas les hypostases qui sont en nous et que nous exerceons si peu, ou même pas du tout, les activités qui leur correspondent ? La réponse qu'il donne ici recouvre celle qu'il avançait au chapitre 1, mais alors qu'il évoquait la descente des âmes dans les corps et l'aveuglement qui s'ensuit, maintenant il invite l'âme à revenir vers le haut en se détournant des corps, « à moins de nécessité »². Le philosophe a rappelé à l'âme sa vraie nature et son origine ; il lui a montré les relations qu'elle entretient avec les hypostases divines : elle sait qu'elle est de même nature que l'Ame universelle et qu'il lui est possible de rechercher l'Intelligence et Dieu, parce qu'elle est faite pour se tourner vers eux et pour s'unir à eux.

De la ligne 3 à la ligne 13, Plotin indique comment nous pouvons percevoir les activités qui sont en nous ; à partir de la ligne 13, il termine sur une comparaison.

¹ "Ωσπερ καὶ τὸ κέντρον ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστιν, ἔχει δὲ καὶ ἔκαστον τῶν ἐν τῷ κύκλῳ σημεῖον ἐν αὐτῷ, καὶ αἱ γραμμαὶ τὸ ἕδιον προσφέρουσι πρὸς τοῦτο. Les traducteurs ne comprennent pas tous ce passage de la même façon. Voici, par exemple, la traduction de Harder : *So wie auch der Kreismittelpunkt für sich ist und doch jeder Radius des Kreises einen Punkt in jenem liegen hat zu dem dann die Linien das Individuelle hinzufügen.*

² Cf. I, 4 (46), 16.

L'activité des hypostases en nous ne cesse point, explique-t-il, mais nous pouvons très bien ne rien savoir d'elle. Car ce qui se passe dans une partie de l'âme peut échapper à l'âme entière, c'est-à-dire au « nous » ou au « je » percevant. L'être conscient en nous, c'est l'âme totale et non sa partie ¹. Autrement dit, l'intériorité profonde de l'âme échappe à l'âme tant que celle-ci ne s'est pas reconnue en cette partie supérieure d'elle-même, où vivent les hypostases suprêmes. Pour que l'âme ait conscience de l'activité continue des hypostases en elle, il faut qu'elle se tourne vers l'intérieur en un mouvement d'attention transformante ².

Plotin illustre cette recherche par l'image émouvante d'un homme qui écoute et dont l'oreille trie entre les sons qui l'entourent pour découvrir la voix qu'il désire entendre. Nous retrouvons dans cette comparaison la simplicité psychologique et la vérité humaine que nous observions à propos d'une comparaison du chapitre 1 ; mais la voix que cet homme attend n'est pas de ce monde : elle est au-delà de tous les sons possibles. Ainsi l'expérience humaine se continue dans l'expérience métaphysique : au-delà de l'audition sensible, mais à l'exemple de celle-ci, l'âme se tient pure et prête pour l'audition des « voix d'en haut ».

Le traité ne s'achève pas sur un concept ni sur un raisonnement, mais sur cette note de sensibilité humaine et religieuse. Le plotinisme, dans lequel on n'a voulu voir souvent qu'une théologie impersonnelle, révèle ici sa vraie dimension. Sans doute les voix d'en haut ne nous appellent-elles pas à proprement parler : il leur suffit de se faire entendre pour exercer leur attrait. Mais l'attrait est une forme d'appel. L'Un plotinien est le Bien, objet de l'appétit spirituel, source première et fin dernière. L'Un nous appelle sans doute d'une manière impersonnelle par le seul attrait de sa perfection. Mais l'impersonnalité de l'Un est le symbole de la transcendance du divin par rapport à l'homme et le fondement de la phase finale de la vie religieuse personnelle, celle du dépouillement. Ces voix, qui ne parlent à aucun être, parlent à l'âme avec plus de force que celles qui s'adresseraient à elle ; ces voix ne s'adressent pas à l'homme, afin que l'homme dépasse l'homme ³.

¹ Cf. IV, 8 (6), 8 ; IV, 9 (8), 2.

² Cf. PIERRE HADOT : *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, 1963, p. 28-33 ; J. M. RIST : *Plotinus*, p. 146-150 ; A. H. ARMSTRONG : *The Cambridge History*, p. 223-226.

³ Sur la nature de l'union mystique chez Plotin, voir J. M. RIST, *loc. cit.*, ch. 16, p. 213 et suiv. ; A. H. ARMSTRONG : *The Cambridge History*, p. 262-263 ; JOSEPH MOREAU : *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris, 1970, p. 195 et suiv. La question est de savoir si l'âme, finalement, ne fait plus qu'un avec les hypostases suprêmes ou si elle se distingue encore des principes dont elle a reconnu l'être et l'opération en elle. Rist pense qu'il s'agit d'union et non pas d'unité, Armstrong, qu'il s'agit d'un mysticisme théiste et non pas moniste, et Moreau, que l'âme « n'est pas déliée de sa radicale dépendance ».

Il est vrai, certes, que Plotin a cherché, dans la théorie, le salut que le néoplatonisme a cherché plus tard dans la théurgie. Mais cette théorie tient déjà de la théurgie dans la mesure où elle use de toutes les ressources de la pensée — le raisonnement et l'image — pour mettre l'âme en rapport avec le divin et obtenir sa transformation en lui. Ce faisant, l'homme n'attend pas son salut de soi : il ne fait que se mettre en état d'écoute. Le salut lui vient des Voix qui se font entendre.

FERNAND BRUNNER

EXTRAIT DES PUBLICATIONS DE F. BRUNNER

I

La Source de Vie, Livre III, par Ibn Gabirol (Avicembron), traduction, introduction et notes, Paris, Vrin, 1950.

Platonisme et aristotélisme. La critique d'Ibn Gabirol par saint Thomas d'Aquin, Louvain, Paris, Nauwelaerts, 1965 (Chaire Cardinal Mercier, 1963, 2).

Maître Eckhart, Paris, Seghers, 1969 (Philosophes de tous les temps, 59).

II

Le conflit des tendances platoniciennes et aristotéliciennes au moyen âge, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 1955, p. 179-192.

La doctrine de la matière chez Avicébron, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 1956, p. 261-279.

Etudes sur le sens et la structure des systèmes réalistes. Ibn Gabirol. L'Ecole de Chartres, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. I, 1958, p. 295-317.

Creatio numerorum rerum est creatio, dans *Mélanges René Crozet*, Poitiers, Société d'Etudes médiévales, 1969, t. II, p. 719-725.

Deus forma essendi, dans *Entretiens sur la Renaissance du 12^e siècle*, Paris, La Haye, Mouton, 1968, p. 85-116.

Maître Eckhart philosophe, dans *Filosofia*, t. 29, suppl. au fasc. IV, 1968, p. 653-662.

Maître Eckhart et le mysticisme spéculatif, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 1970, p. I-II.

L'analogie chez Maître Eckhart, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 16, 1969, p. 333-349.

Sur la philosophie d'Ibn Gabirol. A propos d'un ouvrage récent, dans *Revue des Etudes juives*, t. 128, 1969, p. 317-337.

Théorie et pratique dans l'évolution de la pensée occidentale, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 1971, p. 172-180.

Histoire de la philosophie et philosophie, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 1972, p. 305-319.

Création et émanation. Fragment de philosophie comparée, à paraître dans *Studia philosophica*.