Plotin et Socrate

Autor(en): **Charrue, Jean-Michel**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **55 (2005)**

Heft 2

PDF erstellt am: **29.03.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-381699

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

KALBIBLIOTHEK ZÜRICH

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 137 (2005), P. 97-113

PLOTIN ET SOCRATE

JEAN-MICHEL CHARRUE

Résumé

Cet article vise à restituer la vérité d'une figure historique emblématique, Socrate, et la réception du personnage à travers Plotin. Plotin, dans les citations des Ennéades *envisage Socrate comme image d'un modèle intelligible, ensuite, à la manière d'Aristote comme cet exemple ; troisièmement comme âme ; enfin se dessine une image de Socrate comme individu et comme particulier se dédoublant en un Socrate extérieur qui joue à son procès, et un Socrate intérieur profond, figure qui blesse en raison de sa destinée, et a peut-être été à l'origine de l'évolution de Plotin vers une conscience intérieure.*

Lorsque nous nous sommes questionné sur la présence ou non de Socrate dans les *Ennéades*, nous avons été confronté à une quasi-absence apparente où celui-ci apparaît peu, puis essayant de la récuser, nous avons trouvé 18 lieux où il était bien là. Nous avons alors cherché le pourquoi de cette présence discrète.

Socrate, personnage omniprésent dans les dialogues parvenait à se confondre dans la mise en scène des dialogues, où certains de ses traits les plus saillants, rapportés par Alcibiade arrivaient à être de la teinte de la muraille, tandis que les traits les meilleurs de son caractère intérieur, cette patience ou tempérance, la vertu faite de domination ou de maîtrise de soi, pouvaient ressortir à merveille. Socrate était un personnage à multiples facettes que les dialogues ont peint comme pieux, tempérant jusqu'à l'ascétisme dans ce mépris du corps et de ses ornements, courageux à la guerre avec ce sens du sacrifice qui était le sien, et bien d'autres traits, jusqu'à ceux qui paraissent les plus étranges, ainsi que ce démon qui lui faisait signe.

On peut légitimement se demander comment Plotin reçoit le personnage, et quelle image, sept siècles après, les *Ennéades* renvoient de Socrate. Pour nous livrer à cette étude, nous n'avons trouvé meilleur moyen, que de retraduire les citations où il se trouve [1], puis de les classer dans l'ordre chronologique [2] :

1) V, 9, 12, 3-5 (5) : «Il faut dire qu'il y a des idées des universaux, non pas de Socrate, mais de l'homme. Nous devons examiner à propos de celui-ci s'il y a des idées de l'homme individuel».

[1] Cf. G. FAGGIN, *Plotino*, Milan, Rusconi, 1996, p. 1601-1602.

[2] Le texte grec est celui de l'édition major Henry-Schwyzer, Paris et Bruxelles, Museum Lessianum, 1951 à 1973.

2) V, 1, 4, 19-21 (10) : «Dans l'âme, il y a certains êtres, puis à nouveau d'autres êtres ; elle est tantôt Socrate, tantôt un cheval, toujours quelque être particulier».

3) V, 7, 1, 4-7 (18) : «Y a-t-il des idées des particuliers ?.... – oui, si Socrate et l'âme de Socrate existaient toujours, il y aurait un Socrate en soi, par le fait que là-bas, l'âme de chacun est là-bas comme on dit ; mais s'il n'existe pas toujours... ».

4) V, 7, 1, 18-22 : «Il n'est pas possible qu'il y ait la même raison des choses différentes, ni que l'homme suffise comme paradigme de ces hommes différant les uns des autres non seulement par la matière, mais par mille différences spécifiques. Ils ne sont pas comme les images de Socrate par rapport à l'archétype».

5) II, 5, 2, 18-19 (25) : «C'est le même Socrate qui était un sage en puissance et en acte. Est-ce que le savant était un ignorant? Il était savant en puissance».

6) IV, 3, 5, 4-5 (27) : «Ainsi Socrate existera quand l'âme de Socrate est dans un corps, et périra quand il arrive dans la région intelligible. Or aucun être ne périt».

7) IV, 4, 2, 1-5 (28) : «Mais comment revient-il à lui-même? Il n'aura pas du tout le souvenir de lui-même, ni que c'est lui, par exemple Socrate qui contemple, ne saura pas s'il est une intelligence ou une âme».

8) VI, 1, 13, 13-16 (42) : «Si nous le nommons objet, par exemple Socrate qui était l'an passé, qui lui serait comme extérieur, nous ne prononçons pas qu'une seule chose. Mais Socrate ou son action sont dans le temps… ».

9) VI, 2, 1, 23-25 (43) : «Il est ridicule de mettre dans un genre unique l'être et le non être ; c'est comme si l'on disait que Socrate et son portrait sont posés dans le même genre».

10) VI, 3, 4, 12-14 (44) : «mais feu ne se dit pas d'autre chose, ni que le bois en tant que tel, ni que Socrate, ni que toute substance composée».

11) VI, 3, 5, 13-15 : «La forme n'est pas en la matière comme en un sujet, pas plus que l'homme qui est une partie de Socrate, n'est pas en Socrate».

12) VI, 3, 5, 18-21 : «Lorsque j'affirme : Socrate est homme, ce n'est pas comme le bois est blanc, mais comme le blanc est blanc. Car en disant de Socrate qu'il est cet homme, je dis tel homme est homme, j' affirme l'homme ; à l'intérieur de l'homme en Socrate».

13) VI, 3, 6, 18 : «Dans la proposition «le blanc est Socrate», Socrate est compris dans l'idée de blanc, mais dans la proposition «Socrate est blanc», le blanc est un accident de Socrate».

14) VI, 3, 7, 9-10 : «Si l'on dit que l'être, elle la donne elle-même, aux choses qui sont en elle, on doit dire de la même façon, Socrate le donne au blanc qui est en lui».

15) VI, 3, 9, 28-31 : «Et Socrate lui-même n'a pas donné à ce qui n'est pas l'homme, le fait d'être homme. C'est parce qu'il participe à l'homme qu'il est un homme.»

16) VI, 3, 15, 31-35 : «C'est comme si l'homme en soi étant le Socrate qu'on voit, on nommait Socrate son portrait qui est fait de couleurs et de substances ; de même qu'il y a une forme rationnelle selon laquelle existe Socrate, on nomme Socrate

le Socrate sensible; mais celui-ci est fait de couleurs et de formes, qui sont des imitations de celles qui existent en elle».

17) III, 2, 15, 57-59 (47): «Si en jouant avec eux, on éprouve les mêmes sentiments, qu'on sache bien, après avoir déposé les jouets, qu'on s'était laissé aller à des jeux d'enfants. Socrate joue lui aussi, mais il joue par ce qu'il a d'extérieur».

18) V, 3, 3, 1-9 (49): «Le sens voit un homme et en donne l'image à la raison discursive... Si elle se demandait elle-même: «qu'est celui-ci?» et au cas où elle l'a déjà rencontré antérieurement, elle ne répondait: c'est Socrate. Elle peut encore développer la figure qu'elle a de Socrate, en décomposant ce que lui donne l'imagination, mais si elle se demande s'il est bon, à partir de ce qu'elle a conçu par la sensation, ce qu'elle répond à partir de là était déjà en elle-même, puisque c'est elle même qui a la règle du bien».

Nous avons volontairement laissé de côté les deux passages de la *Vie de Plotin* de Porphyre où il s'agit du fait qu'«aux anniversaires traditionnels de Socrate et de Platon, il sacrifiait, et il offrait un repas à ses amis»[3], paraissant indiquer que Socrate était célébré lors d'une fête, et celui du même texte, à propos de l'oracle d'Apollon, où Plotin est opposé à Socrate: «Apollon qui a dit de Socrate: 'Socrate le plus humain de tous les hommes», écoutez ce qu'il a dit de Plotin'[4]. Nous avons divisé ces citations en quatre groupes:

1. les citations 2, 3, 4, 9, 13, 14, 16 où Socrate est présenté comme modèle par rapport à l'image ;
2. le groupe 1, 11, 12, 15, 16 où il est exemple en relation avec l'homme ;
3. le groupe 3, 6, 7, 8 où il est une âme ;
4. enfin, le groupe 1, 2, 5, 17, 18 où Socrate s'affirme comme individu.

1. *Socrate comme modèle par rapport à l'image*

Le premier fait apparaître le statut ontologique de Socrate. Personnage qui oscille entre l'être et cette série d'images qu'il renvoie de lui-même, il semble, dans un premier temps, n'être pas que celles-ci, sorte de jeu de l'apparaître, en sorte que son être qui n'est plus, a besoin d'être précisé, et que la question: quel est-il exactement devient où se situe-t-il entre l'être et le non-être?

Ainsi la citation 7, en IV, 4, 2 (28) repose la question de son être, puisqu'il est sensible et intelligible, et qu'il ne sait plus où il en est: «Comment revient-il à lui-même? – Il n'aura pas du tout le souvenir de lui-même, ni que c'est lui, par exemple Socrate qui contemple, ne saura pas s'il est une intelligence ou

[3] PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 2, 40, cf. L. BRISSON, in PORPHYRE, *Vie de Plotin*, Paris, Vrin, 1982, I, p. 103-104.

[4] PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 22, 10-12. Cf. R. GOULET, *L'oracle d'Apollon dans la vie de Plotin*, in *Porphyre* I, *Vie de Plotin*, *op. cit.*, p. 371-412 et II, Paris, Vrin, 1992, p. 603-617.

une âme»[5]. L'image là d'un Socrate plotinisé qui se livre à la contemplation (θεωρία) avait une base platonicienne : Socrate qui se livre trop à la théorie, au point de dire à ses juges dans l'*Apologie* qu'il voulait se consacrer aussi à la pratique[6], image véhiculée qui apparaît encore de nos jours[7] trouve ici un correspondant plotinien, transplanté dans le monde intelligible.

Mais cette transplantation laisse indécise et ouverte la question de savoir s'il est une intelligence et une âme. Dans des textes antérieurs, la deuxième citation, issue du dixième traité, notait : «dans l'âme, il y a certains êtres, puis à nouveau, d'autres êtres ; elle est tantôt Socrate, tantôt un cheval, toujours quelque être particulier»[8]. Là il a perdu cette force de l'image qui en faisait un être à part, il n'est plus qu'un être parmi les autres : quel est le statut ontologique d'un être individuel ? On n'est plus dans l'intelligible pur ; c'est dans l'âme, et seulement dans l'âme qu'il peut assumer son individualité, parmi d'autres, et devenir un être.

Le problème revient dans le texte suivant : «Si Socrate et l'âme de Socrate existaient toujours, il y aurait là-bas un Socrate en soi, par le fait que là-bas, l'âme de chacun est là-bas, comme on dit ; mais s'il n'existe pas toujours, et que l'être qui était d'abord Socrate devient ensuite une autre personne comme Pythagore, ou quelque autre, il n'y a pas d'individu Socrate dans ce monde-là»[9].

On pouvait se demander pourquoi parler de Socrate plutôt que d'un autre : Socrate est un homme comme les autres, et il n'est pris que comme exemple dans l'exposé plotinien, où il ne serait qu'un cas parmi tous les autres. Non pas exactement : le problème fait pendant à un problème d'époque soulevé par les contemporains : Numénius en avait donné une version théologique[10], et notait : «Platon, lui, pythagorisait (il savait bien que Socrate n'avait pas d'autres sources pour tenir ces mêmes propos)… ». Le texte du 18e traité, V, 7, le rapproche précisément de Pythagore. Il s'agissait de répondre à la question du statut humain de Socrate : celui-ci n'est pas un dieu, bien qu'il ait lui-même un démon ; Porphyre le précisait, dans l'introduction de la *Vie de Plotin* : «Apollon, qui a dit de Socrate, le plus sage de tous les hommes, écoutez ce qu'il a dit de Plotin»[11]. Socrate, même sage, conservait un statut humain, et il est probable que le disciple reprenait sur lui les solutions du maître : Socrate n'est pas un être qui existe toujours ; le reconnaître aboutirait à lui reconnaître l'éternité, à lui conférer une existence en soi, fût-ce comme principe de son âme

[5] *Ennéades*, IV, 4 (28), 2, 3.

[6] *Apologie de Socrate* 32c, cf. notre étude, *Illusion de la dialectique et dialectique de l'illusion*, en commentaire de Parm. 135 c7-d4, Paris, Belles Lettres, 2003, p. 155-165.

[7] *Ibid.* ; P. Valéry, *Eupalinos*, Paris, Gallimard, 1960, II, p. 140 : Socrate regrette d'avoir été théoricien.

[8] *Ennéades*, V, 1, (10), 4 , 20.

[9] *Ennéades*, V, 7 (18), 1, 3-7.

[10] Numénius, fgt 23, Desplaces, Paris, Belles Lettres, 1973, p. 61-62 = fgt 30 E. A. Leemans où c'est «Platon qui écrit sur la théologie des Athéniens», cf. fgt 24, p. 64.

[11] Porphyre, *Vie de Plotin*, 22, 10-12.

individuelle. Sur un plan plus purement philosophique, en effet, Socrate n'était pas une personnalité hors du commun ; il était, au départ un être matériel, ce qu'affirme le texte 14 : «elle (la matière) donne l'être aux choses qui sont en elles, comme Socrate le donne au blanc qui est en lui» [12]. C'est donc bien, en un sens celle-ci qui lui confère l'existence, qui lui permet de participer de quelque façon que ce soit à l'être.

Il ne fallait pas s'y méprendre : il n'est pas une idée à l'état pur. Sans doute a-t-il été question de son séjour dans le monde intelligible [13], a-t-il été comparé aux autres êtres, au cheval en soi [14], a-t-il été dit qu' il «y a là-bas un Socrate en soi» [15]. Mais Socrate n'est pas un concept. Il apparaît, avons-nous vu à travers une série d'images successives et différentes, images qui en renvoient chacune un reflet, dont il convient de rechercher l'unité. Une tradition ancienne, parfois reprise, le présentait comme un être qui a subi différentes métamorphoses [16] ; dès lors, il s'agissait de rechercher l'unité de ces multiples aspects, et il a été un instant question d'une intelligence ou de cet être en soi qui réunifierait ainsi tous les aspects singuliers. Mais identifier Socrate à un concept, c'eût été lui appliquer ce que lui-même faisait aux choses ou aux êtres, si celui-ci est bien celui qui croyait «que la science doit partir de concepts exacts, et que rien ne saurait être connu sans être ramené à son idée» [17]. Ou comme on l'a dit encore «qui avait habitué les philosophes à conduire leur esprit des sensations multiples, aux unités conceptuelles de plus en plus générales». Et l'on a cette impression que Socrate s'identifie à peu près alors à la méthode des dialogues de la période moyenne, au *Phédon*, qui avait cours au début du *Parménide*.

Mais il ne saurait être seulement cet être désincarné de l'idée ; il devient un être de chair et d'os, en trouvant corps dans la matérialité, ainsi que dans le texte 14 [18]. D'où le privilège accordé aux métaphores du modèle et du portrait : «Il est ridicule de mettre dans le même genre l'être et le non être, autant dire que Socrate et son portrait tombent dans le même genre» [19]. C'est là que l'on rejoint la réflexion ontologique : Socrate a bien un être, mais lequel ? Il est bien une série d'apparences qui font que dans un premier temps, on l'apparente à ce portrait qui permet de le redécouvrir, mais il s'en distingue : «C'est comme si, l'homme en soi étant le Socrate qu'on voit, on nommait Socrate, son portrait qui est fait de couleurs et de substances ; de même, puisqu'il y a une forme rationnelle selon laquelle existe Socrate, on nomme Socrate le Socrate

[12] *Ennéades*, VI, 3 (44), 7, 9-10.
[13] *Ennéades*, IV, 4 (28), 2,3.
[14] *Ennéades*, V, 1 (10), 4, 20.
[15] *Ennéades*, V, 7 (18), 1, 3.
[16] Cf. *Paulys Real Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, III, 1, 1927, «Sokrates», col. 836.
[17] E. Zeller, *La philosophie des grecs dans son développement historique*, III, 2 «Socrate», tr. fr. É. Boutroux, Paris, Hachette, 1884, p. 104.
[18] *Ennéades*, VI, 3 (44), 7, 9-10.
[19] *Ennéades*, VI, 3 (44), 1, 24.

sensible ; mais celui-ci est fait de couleurs et de formes, qui sont des imitations de celles qui existent en elle». [20] D'où la tentation de Plotin de rattacher ici sa réflexion aux dialogues platoniciens de maturité, là où il s'agissait du modèle et de l'image : «ils ne sont pas à leur archétype comme les statues de Socrate sont à leur modèle». [21]

Tentation réprouvée, mais qui donne le ton de la réflexion : Socrate n'est pas cela sans doute. Mais cela permet à Plotin de joindre les métaphores de l'archétype à la création par un dieu, telle qu'on la trouve dans le *Timée*, ce que l'on voit dans un texte de III, 2 : «(l'intellect) est antérieur en nature, et qui pour lui est cause à titre d'archétype et de modèle... » [22] ; là où Platon emploie, παράδειγμα Plotin y joint ἀρχέτυπον, mais le sens est proche de celui du *Timée* [23], dans ce passage où il s'agit de la création par un dieu du vivant.

Rattacher cette réflexion à cet aspect central du platonisme, où l'être d'une part est créé, et d'autre part affirme son statut dans une hiérarchie qui part des idées et descend jusqu'à l'art et à ses images était un élément de la redécouverte de Socrate alliée à une réflexion sur son être, dans les plus purs termes du platonisme classique, conforme à son ontologie : pour Socrate, elle permettait d'en esquisser l'unité à partir des multiples renvois, d'évoquer Socrate dans les termes du Socrate platonicien.

2. *Socrate comme exemple*

Le deuxième groupe de textes comprend les citations 1,11,12,15,16 de notre nomenclature, s'étendant donc à des passages de la première période de Plotin (le 5e traité), mais se retrouvant plus dans la production de la fin (le 44e traité), en sorte que rien de significatif ne saurait être tiré, puisqu'aucune évolution ne saurait en ressortir. Il s'agit des textes de VI, 3 où Plotin traite des genres de l'être au niveau du sensible, où celui-ci parle de la substance et de la quantité. Ces passages peuvent paraître parfaitement inintéressants, dès lors qu'il s'agit de textes logiques où Socrate est pris comme *x*, ou M. Dupont dans la logique vulgaire, c'est-à-dire n'importe qui.

En fait la pratique en remonte à Aristote. Dans la *Métaphysique* celui-ci avait pris Socrate, à plusieurs reprises, comme tel : «par exemple Coriscus et le musicien sont une seule et même chose, car il y a identité... comme Socrate et Socrate musicien sont identiques» [24]. Celle-ci était délibérée : Aristote choisissait ses exemples pour ce qui concerne les personnages dans la réalité concrète, tel que cela apparaît dès le livre A où Socrate ainsi que Callias sont

[20] *Ennéades*, VI, 3 (43), 15, 31.

[21] *Ennéades*, V, 7 (18), 1, 21.

[22] *Ennéades*, III, 2, 1, 26, cf. J. Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1970, p. 34.

[23] *Timée* 37 c8 pour le mot παράδειγμα.

[24] Aristote, *Métaphysique*, A 6, 1015b 17-18, et Ä 9, 1018a1.

déjà pris comme exemples : «Callias atteint de telle maladie, puis Socrate, puis plusieurs autres pris individuellement» [25].

En les prenant dans la réalité, il procédait à ce choix d'en faire des personnages réels, qui faisait que l'exemplarité qui était la leur, pouvant se rapprocher de plus en plus dans certains passages de la logique, leur conférait un statut où le logique n'était pas totalement disjoint de l'ontologique dont il était issu. En sorte que les passages majeurs de la *Métaphysique* qui serviront à en nourrir le portrait d'un Socrate orienté vers les choses morales ou porteur d'une philosophie du concept [26] ne peuvent selon nous en être vraiment séparés. Cela faisait tellement partie de son enquête, qui avait probablement déjà aussi ce tour apologétique que l'on trouvera conforté chez Plotin qu'on ne pouvait pas vraiment les mettre à part comme exemples sans influence sur sa nature et sur son être. Socrate était engendré, devenait beau ou musicien [27]. Il se demandait s'il pourrait exister un homme semblable à Socrate, esquissant par là au moins l'idée d'un Socrate éternel [28], ce qui sera l'un des éléments de la position de Plotin.

On trouve encore l'exemple du blanc développé ici préférentiellement par Plotin «il est impossible de remonter à l'infini dans la direction du prédicat : par exemple, à Socrate blanc on ne peut rattacher un autre accident, car une collection de tous les attributs ne fait pas une unité» [29]. Il sera question de la substance et de l'accident, ainsi que dans *Métaphysique* B où s'ils sont universels, ils ne sont pas des substances, car «ce qui est commun ne désigne jamais une substance individuelle, mais telle qualité, tandis que la substance c'est tel être individuel, qu'on veuille le faire exister à part, il y aura dans Socrate, plusieurs animaux, à savoir lui-même, l'homme, et l'animal» [30]. Plotin esquissera, deux fois au moins, cette idée ; dans notre texte 12, en plus du fait d'être homme, de cette part là également, il notera : «c'est dire que Socrate est Socrate, ou encore affirmer de lui l'animalité d'un animal raisonnable». [31] Il sera également question, en Plotin d'un Socrate matériel, ainsi que dans le passage d'Aristote : «tout ce qui est engendré, c'est une forme dans une nature, réalisée dans telle chair et tels os, Callias ou Socrate, autre que son générateur par la matière qui est autre, mais identique à lui par la forme, où la forme est indivisible». [32]

En VI, 3 où se trouvent les citations 11, 12, 15, 16 Plotin discute des genres du sensible, et passe au crible un certain nombre de genres aristotéliciens. C'est pourquoi il en adapte la terminologie, livrant bataille avec les mêmes exemples.

[25] ARISTOTE, *Métaphysique*, A 1, 981a7.

[26] *Métaphysique* A6, 987b1, et *Métaphysique*, M 4, 1078b23-27 ; cf. V. DE MAGALHAES-VILHENA, *Le problème de Socrate*, Paris, P. U. F., 1952, p. 261.

[27] ARISTOTE, *Métaphysique*, A 3, 983b 14.

[28] ARISTOTE, *Métaphysique*, A 9, 990a 27.

[29] ARISTOTE, *Métaphysique*, Δ 4, 1007 b 9-10.

[30] ARISTOTE, *Métaphysique*, B 6, 1003a 8-12.

[31] *Ennéades*, VI, 3, 5, 23.

[32] ARISTOTE, *Métaphysique*, Z 8, 1034a 6-7.

Le ton général de l'ensemble est donné par la citation 15 : «Et Socrate lui-même n'a pas donné à ce qui n'est pas l'homme, le fait d'être homme ; c'est l'homme qui l'a donné à Socrate. C'est parce qu'il participe à l'homme qu'il est un homme. De plus qu'est Socrate sinon un tel homme, et qu'est-ce qu'un homme de ce genre pourrait produire pour avoir une meilleure essence» [33]. Le passage résout le problème posé précédemment lorsque nous disions : Socrate n'est pas un concept, il n'est pas une idée générale.

La suite expliquera que l'homme en général est une forme, et homme individuel une forme dans une matière, ce qui résout le problème de la forme et de la matière dans leur relation avec la généralité et l'individualité. Et on voit que Plotin concède quand même à Aristote, mais qu'il le fait en réintroduisant l'idée platonicienne de participation. Mais d'où lui vient son humanité ? Il le tient de l'homme en général. [34] Et c'est là qu'il va différer, puisque pour lui il ne sera pas plus substance que l'homme. Ce seront les qualités, ce qui est ajouté en plus qui viendront faire la différence. Ainsi, affirmer son humanité, c'était arriver à atteindre la réalité substantielle d'un être, ce en quoi, la question n'est plus purement logique, mais essentielle comme permettant d'atteindre l'être ; ce en quoi elle n'est peut-être pas inutile, faisant que Socrate ici n'est peut-être pas n'importe qui, mais que cette réflexion a des conséquences sur l'essence Socrate : «Lorsque j'affirme : Socrate est homme, ce n'est pas comme le bois est blanc, mais comme le blanc est blanc. Car en disant de Socrate qu'il est cet homme, je dis tel homme est homme ; c'est la même chose que de dire Socrate est Socrate ou encore affirmer l'animalité d'un tel animal raisonnable» [35].

Ainsi on voit à quel point le général a déjà orienté le particulier, qu'il va enserrer dans certaines limites, dans cette réflexion dont on voit l'ascendant terminologique aristotélicien jusque dans la définition finale de l'homme ; Plotin revient à loisir sur le blanc, qu'il semble privilégier, au point qu'on peut voir une sorte de fixation sur cette image, si ce n'est que l'exemple était déjà aristotélicien [36]. Et là où il retrouve Aristote, c'est lorsqu'il affirmait que «l'homme qui est une partie de Socrate, n'est pas en Socrate comme en un sujet» [37], puisque l'un des traits de la substance c'est de ne pas être ὑποκειμένῳ. Mais, au total, comme le caractère commun ne saurait être forme, ou matière, ou le mixte, la position aristotélicienne se trouvait battue en brèche. Qu'est-ce donc que l'être de Socrate? Cette participation à un être en général, plus cet indéfinissable qui est malgré tout composé de matière, que donne le texte déjà cité : «il y a une forme rationnelle selon laquelle existe Socrate… le Socrate sensible est fait de couleurs et de formes, qui en sont des imitations». [38]

[33] *Ennéades*, VI, 3 (44), 9, 27-32.

[34] É. Bréhier, *Notice à Ennéades*, VI, 3, p. 48.

[35] *Ennéades*, VI, 3, (44), 5, 18-23.

[36] Aristote, *Catégories*, VIII, 10, a27-29, cf. *Métaphysique*, Γ 4, 1007b9-10, cité plus haut.

[37] *Ennéades*, VI, 3 (44), 5, 13.

[38] *Ennéades*, VI, 3 (44), 15, 33-35.

Il a essayé de décider par ces exemples de l'être de Socrate. Ce en quoi ces textes ne sont peut-être pas aussi quelconques qu'il n'y paraît, car on ne peut pas songer qu'il n'ait pas pensé, même là, à la question : mais quel était ce Socrate? Ce qui montre que l'exemplarité logique était peut-être plus qu'un exemple, car elle inaugurait déjà la question, sans parvenir encore totalement à la résoudre.

3. *Socrate comme âme*

Le troisième groupe va nous permettre de préciser un peu l'image qui en ressort, celle qui représente le mieux Socrate à l'intérieur des textes plotiniens ; faisant sortir Socrate de l'anonymat du quelconque, du flou de l'imprécision et de la légende est : Socrate est une âme. Mieux : Socrate, c'est l'âme ; c'est le point de vue qui ressort des textes 3, 6, 8 présentés. On peut penser que la vision échoit dans un contexte plotinien, c'est-à-dire, celui de la hiérarchie des réalités, et que, faute d'avoir pu entièrement la situer au niveau d'une idée qui l'eût vouée à l'abstraction du concept, et aurait présenté le défaut de nous donner, par avance, un Socrate éternel tout d'une pièce, faute de le faire coïncider avec les accidents et les aléas de la matière et du sensible, le fait de le situer en l'âme, constitue la solution plus proprement plotinienne, tendant ainsi à ne pas trop le faire descendre dans la hiérarchie, non plus qu'à le hausser définitivement au niveau de l'intelligible. Et on peut se demander si finalement, ce ne serait pas là aussi, la solution que Plotin retiendrait par rapport à une individualité qui avait pu paraître se fixer un moment dans le traité V, 7 (18), au niveau des idées, mais qui reste une solution assez difficile, puisque finalement Socrate, c'est le modèle exemplaire de tous les autres êtres humains.

La solution inaugurée par le texte 2 : «dans l'âme, il y a certains êtres, puis à nouveau d'autres êtres ; elle est parfois Socrate… »[39] trouve à la fois son prolongement et ses limites dans le texte 3, où Plotin déclare : «Si Socrate et l'âme de Socrate existaient toujours, il y aurait un Socrate en soi […] mais s'il n'existe pas toujours, et que l'être qui était d'abord Socrate devienne une autre personne […] il n'y a pas non plus d'être individuel comme lui dans ce monde là».[40]

Entendons bien, s'il y a des idées des individus, ce à quoi tend à s'accorder le traité V, 7, ce ne saurait être sous la forme d'une pérennité accordée à la substance sensible qui a fait éclore sa personne, qui rendrait, par la suite, l'individu Socrate éternel, sous une autre forme, ce doit être d'une autre manière, et dans un autre sens. Car l'existence concrète de Socrate qui a vu éclore ses qualités se situe bien dans le temps : «Si l'on désigne par cet être dans le temps l'objet même, par exemple Socrate qui était l'an passé, comme

[39] *Ennéades*, V, 1 (10), 4, 20.
[40] *Ennéades*, V, 7 (18), 1, 3-7.

le terme Socrate est en dehors de la catégorie, l'on n'énoncera plus alors qu'un terme unique. Mais «Socrate et son action sont dans le temps», qu'est-ce à dire, sinon qu'ils sont une partie du temps»[41].

On a vu combien le personnage était par excellence, celui des métamorphoses, et des changements, qu'il fallait chercher une unité de l'ensemble, de toutes à travers une entité qui reste une, puisque dans le monde sensible il y a tous les ingrédients de la corruption, ou simplement d'une variation – Socrate avec ses sautes d'humeur, ses changements : «ce qu'il était l'an passé», qui fait, en effet énoncer l'unité d'une personne, quoiqu'il en soit, il devient ainsi *ipso facto*, une partie du temps, celle dans laquelle il s'étend, et étale sa vie, réalise son action.

Mais si l'on sait à quel point le platonisme avait fait coïncider le temps avec l'âme[42], on ne sera pas étonné de le voir figurer pour une part en celle-ci ; et on peut comprendre que celle-ci pouvait à la fois réunir les données mêmes de l'individualité, et celle de son idée, et en la situant en elle, en constituer en même temps que le point de rencontre, la solution. Socrate, c'est son âme. Mais, en même temps qu'une solution théorique à l'idée de l'individu Socrate, c'était aussi et surtout une solution conforme à l'image projetée par le personnage tant sur le plan éthique que sur le plan religieux.

Sans doute la position adoptée permet cette solution par la tripartition de l'âme : «Est-ce que l'âme est celle de celui-ci par sa partie inférieure, et non pas de lui, mais de cet autre par sa partie supérieure? Ainsi Socrate existera, quand l'âme de Socrate sera dans un corps ; mais il périra, lorsqu'elle arrive dans la région intelligible. Or, aucun être ne périt»[43]. Le texte peut être une réfutation en forme de l'idée épicurienne que l'âme ne puisse survivre après la mort de son enveloppe charnelle[44] : «Or, note-t-il, aucun être ne périt», et surtout pas l'âme.

Surtout, en identifiant Socrate avec l'Âme, ainsi que dans le texte 7 : «Il n'a pas du tout le savoir de lui-même ; il ne se rappelle pas, par exemple, que c'est lui Socrate qui contemple, il ne sait pas s'il est une intelligence ou une âme»[45] ; c'est un tour plus personnel que prend la question. L'énoncé a un accent qui paraît indiquer que pour Plotin, c'est ce qui ressort le plus de la personnalité de Socrate : celui qui, dans son humanité avait su le mieux faire ressortir cette essence qui était de s'identifier avec l'âme. Ainsi Socrate avait su saisir la quintessence de l'humain, et l'on peut dire que pour Plotin, c'est l'essentiel de la personnalité socratique : dire Socrate, c'est l'âme ou c'est l'homme ayant une âme, cela faisait de lui, celui là qui en tant qu'être humain, a peut-être été

[41] *Ennéades*, VI, 1 (42), 13, 13-17.

[42] Cf. notre *Plotin, lecteur de Platon*, Paris, Belles Lettres, 1978, où l'âme est reliée au temps, p. 104-115.

[43] *Ennéades*, IV, 3 (27), 5, 1-5.

[44] Lucrèce, *De la nature*, III, 785-806, Paris, Belles Lettres, 1984.

[45] *Ennéades*, IV, 4 (28), 2, 2-4.

le premier à avoir su recouvrer son âme, et découvrir ainsi le mieux sa propre personne.

Prendre soin de son âme[46] correspondait à toute une partie du message, celui que l'on voit dans les premiers dialogues platoniciens ou cette pratique de la vertu encore évoquée dans les *Mémorables*[47], de cette morale dont il fut l'instigateur, et d'autre part à une entrée dans la vision religieuse avec le démon socratique. Plotin, dans ces quelques citations, en identifiant le personnage avec l'âme, en disant Socrate, c'est son âme, avait su faire ressortir certains aspects du personnage qui en tracent un portrait à peu près conforme aux données de l'*Apologie* et du *Phédon*, lorsque celui-ci énonce en forme de reproche à un concitoyen : «quant à ton âme qu'il s'agit d'améliorer, tu ne t'en soucies pas»[48], et le dialogue, avec ses aspects sincères, avait su en faire ressortir, ce qu'il ressentait en son tréfonds, ainsi que ceux du *Phédon*, où le corps ayant été méprisé, après avoir affirmé son espérance, il avait parlé de la survivance de l'âme[49].

Et s'il est vrai que Plotin a consacré à ce problème un traité III, 4, *Du Démon qui nous a reçus en partage* où il essaie de se demander si celui-ci reste en conformité avec le *Timée* 90 a, où le dieu l'envoie à chacun de nous, ou si celui-ci est choisi dans les termes du mythe d'Er, dans la *République*[50], il est vrai que c'étaient deux orientations différentes, voire opposées, où il apparaît que Plotin voit plutôt dans la notion, un «esprit intérieur» ou un «gardien spirituel»[51] ; c'est sans doute parce qu'il envisageait le problème de cette façon plus générale où «l'âme en général prend soin de ce qui est inanimé»[52], correspondant à une vocation propre à chacune d'elle.

Mais il est vrai que «si le mot *daimon*, dans les *Ennéades* ne dénote pas un pouvoir assigné, tel que le démon de Socrate»[53], restant conforme à la vie du sage, il n'en reste pas moins que Plotin a respecté probablement cette voix intérieure[54] qui lui parlait, qu'elle soit une «sorte de tact moral ou de sentiment vif de la convenance»[55]. Le personnage avait trouvé, à ses yeux, sa

[46] Expression de J. Humbert, *Socrate et les petits socratiques*, Paris, Belles Lettres, 1961, p. 13.

[47] Cf. Xénophon, *Les Mémorables*, Int. et l. I, Paris, Belles Lettres, 2000. La vertu faisait partie de l'enseignement de Socrate : vertu-science en I, 1, 16 (p. 7). Le retournement de l'accusation d'une morale utile, néfaste aux pères de I, 2, 51 constitue l'un des fils de lecture des *Mémorables* (Notice, p. CCXVI-CCXIX) : la morale socratique était utile, elle rendait les hommes meilleurs, utiles à la famille et à la cité.

[48] *Apologie*, 29e 1-2.

[49] *Phédon*, 69e sq.

[50] *République* 620a sq., cette considération forme la charpente de l'article de J. M. Rist, «Plotinus and the daimonion of Socrates», *Phoenix* 17, 1963, p. 13-24.

[51] J. M. Rist, *art. cit.*, p. 22.

[52] *Ennéades*, III, 4, (15), 2, 1-2.

[53] M. J. Edwards, «Two Episodes in Porphyry's Life of Plotinus», *Historia* 40, 1951, p. 457.

[54] *Phèdre* 242b cité par E. Zeller, *op. cit.*, p. 80.

[55] Cf. G. Rodier, «Socrate», *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1957, p. 7.

pleine dimension, non pas exactement par sa coïncidence avec celle du démon qui était devenue plus pour lui cette commune mesure du sage, mais celle de cette âme qui lui conférait force et sens. Il n'est pas sûr que c'était celle d'une nouvelle religion venant compléter d'autres dont les représentations orphiques ; mais plutôt la commémoration, auquel il donnait lieu dans cette fête qui lui était consacrée, lui avait donné peu à peu ce rôle de premier plan.

Plotin avait espéré une dimension intérieure avec ce besoin d'identification à un modèle, qui est général, mais qui chez lui se présentait avec plus de force et d'acuité, à la mesure de sa philosophie. L'image se promenait çà et là sous des formes diverses, mais ce n'est sans doute qu'après l'avoir longtemps pressé et questionné, qu'il avait pu en tirer le sens et donner ainsi au personnage une profondeur qu'il pouvait maintenant projeter sur les êtres et les choses.

4. *Socrate individu*

Si celui-ci est renvoyé au sein de ces textes mêmes dans le général : le sage comme réalité, c'est sans doute qu'il assumait l'exemplarité de Socrate, cette parcelle d'humanité constitutive de son être. Socrate reste un personnage à part : concept résiduel du précédent où il incarnait un ensemble représentant en quelque sorte l'excellence de l'humain, ce par quoi celui-ci est un indépassable, le *nec plus ultra* de l'homme, ce sans quoi, dans l'ordre du meilleur, il ne saurait être en l'âme. Ainsi on a les citations 1, 2, 5, puis 17, 18 représentant respectivement les traités V, 9 (5), V, 1 (10), II, 5 (25), III, 2 *Sur la Providence* (47), et V, 3 (49), comme si, en effet, parti d'une considération générale, Socrate prenait peu à peu, un relief, tendait à devenir un personnage particulier, avec tout ce que cela comporte comme corollaire de traits à part, apparu dans la pénombre d'une humanité commune.

Plotin se serait attaché au personnage, ce que l'on va voir, aurait été relié à lui, dans ces derniers traités, par une sorte de sympathie. C'est ainsi que, dans le premier texte, en V, 1 (10e traité), il est question de l'être : «En effet, dans l'âme, il y a certains êtres, puis à nouveau d'autres êtres ; elle est parfois Socrate, parfois un cheval, toujours quelque être particulier»[56]. Chaque être n'existe que comme entité, séparé de l'ensemble, il est un être, qui comme tel s'est détaché des autres Ἓν τί ἀεὶ τῶν ὄντων, est-il dit ici, c'est-à-dire, quelque être particulier.

Mais le particulier équivaut surtout à un «à part», un peu comme si au sein d'un vague originel, ou d'une indistinction, chaque être constituait alors une sorte d'unité qualifiée de discrète. On aurait dû avoir l'homme ; puis après Socrate. Mais dès lors que l'on admet dans l'âme des idées d'individus[57], ce deuxième stade de la particularité, nouvelle forme d'unité, au sein de l'unité commune.

[56] *Ennéades*, V 1 (10), 4, 19-21.
[57] *Ennéades*, V, 7, (18), 1, 1.

Dès lors celle-ci devient cette série de caractères propres et singuliers qui le constituent. La citation qu'on va lire constitue peut-être un début d'explication de l'énigme du personnage Socrate, qui posait bien des problèmes à ses contemporains. N'y a t-il pas alors identité entre l'être en puissance et l'être en acte ? «C'est le même Socrate, note-t-il, qui était un sage en puissance et en acte. Est-ce que le savant était un ignorant ? Il était savant en puissance»[58]. Et nous dirons que Plotin était peut-être sur la voie de la résolution de l'énigme et de la compréhension du personnage, qui reste encore posée aux interprètes contemporains.

Il s'agit d'une part de la phrase de l'*Apologie* où l'oracle déclare que «nul n'est plus savant que Socrate»[59], complétée par sa propre enquête, qui dit : «en ceci du moins que je ne crois pas savoir ce que je ne sais pas (ὅτι ἃ μὴ οἶδα οὐδὲ οἴομαι εἰδέναι)»[60]. L'affirmation débouche sur un paradoxe : savant par ignorance, ce qui dénote l'interprétation que Socrate donne de lui-même, et s'oppose sur bien des points à l'orientation générale de la pensée socratique. D'une part sur le plan du «connais-toi toi-même», à partir de la maxime delphique, et de l'idée qui faisait de la vertu une connaissance, et de cette idée que «nul n'est méchant volontairement»[61] et que la connaissance du bien éloigne du mal. Voilà que l'ignorance venait rompre avec cette morale intellectualiste.

Ce que l'on peut dire, c'est que Socrate, dans les phrases de sa dialectique même, procède par le biais de la réfutation (*élenchos*) à un véritable jeu de construction, où les interlocuteurs font partie de l'échafaudage, ou plutôt procèdent à celui-ci, apportant leur pièce, mais que cette construction est toujours à faire et à refaire. Sans doute faut-il acquiescer à la présentation qu'en donne G. Vlastos : «1) On affirme une thèse *p*, considérée comme fausse par Socrate. 2) lequel assure l'accord avec d'autres prémisses *q* et *r*, à partir desquelles, il argumente que *q* et *r* entraînent *non p*, alors, il proclame, qu'il a montré que *non p* est vrai, *q* faux»[62]. Mais là où nous différons de lui, c'est lorsqu'il déclare pour expliquer le non savoir qu'il «y a un sens fort et un sens faible du savoir»[63].

Socrate ne sait rien de la même manière qu'il n'a rien, aucun bien : le savoir ne se thésaurise pas ; ce qui s'accorde, au demeurant avec un propos légèrement antérieur où il ne possède pas cette science (τῆς γὰρ ἐμῆς)[64]. D'entrée le débat sur la science devient de sa part celui-là : dans un premier temps il déclare que le discours qu'il «va alléguer n'est pas de lui» (20e5), puis sa position

[58] *Ennéades*, II, 5 (25), 15-19.
[59] *Apologie de Socrate*, 21a7.
[60] *Apologie de Socrate*, 21d.
[61] *Hippias mineur*, 371e-372a.
[62] G. Vlastos, «Socratic elenchos, method is all», *Socratic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 11.
[63] G. Vlastos, «Socrates disavowal of knowledge», *op. cit.*, p. 49.
[64] *Apologie de Socrate*, 20e6.

comme science est ainsi inaugurée par la question de sa mienneté, puis relayée par un doute : «si c'est une science» (20e7), et encore «telle». Si l'on rapproche cela du *Ménon* où l'esclave ne sait rien et croit savoir : on voit alors ce savoir au passé, figé, sclérosé par la mémoire[65] ; en sorte qu'on ne peut même pas parler d'un savoir. Ainsi Socrate se pose comme le strict opposé de Ménon : il est ignorant ; et ce qu'il sait justement n'est pas ce savoir acquis, figé, qui n'est plus savoir, mais seulement un savoir en train de se constituer : c'est ainsi qu'il sait qu'il ne sait rien ; mais dans ce qu'il sait, il a un savoir en voie de formation, ce savoir toujours à faire et à refaire. Aussi, lorsque Plotin parle en II, 5 de «Socrate comme d'un savant en puissance»[66], a-t-il pris la mesure de ce que nous venons d'établir que dans sa dialectique le savoir socratique est une construction en train de se faire parce que tout est dans la méthode ?

Il cherchait à élucider les traits de cette personnalité étrange et tendant à devenir singulière qu'était la personnalité de Socrate. Dans les derniers textes issus de traités plus tardifs, celle-ci se précise encore ainsi qu'en V, 3 (49) : «Qu'est celui-ci ? Au cas où elle ne l'a déjà rencontré antérieurement, elle ne répondait, c'est Socrate. Elle peut encore développer la figure qu'elle a de Socrate, en détaillant ce que lui fournit l'imagination. Mais dès qu'elle se demande si Socrate est bon, c'est à partir de ce qu'elle a conçu par la sensation qu'elle répond ; mais sa réponse vient d'elle-même, puisque c'est en elle-même qu'elle a la règle du Bien».[67] Il se met alors en situation de celui qui a à reconnaître par la sensation une personne : il usera de sa mémoire pour identifier les différentes apparitions, aboutissant ainsi à cette reconnaissance de l'identité.

L'image peut être spécifiée ou approfondie par une autre faculté, celle qui imagine, et alors les détails fournis par l'imagination opéreront ; mais c'est tout : c'est-à-dire que l'on n'a qu'un portrait au physique de Socrate. C'est alors qu'intervient le jugement à l'énoncé de la question pertinente : est-ce que Socrate est bon ; comme tout jugement suppose des critères, ainsi que Plotin l'énonce en I, 3 à propos de la dialectique, on en a aussi ici un, plus proprement moral, il est vrai, celui du Bien. Image, mémoire, imagination, puis jugement et critères : le portrait s'approfondit et se creuse. Mais ce qu'il y a de remarquable dans tous ces textes que nous avons entrevus, ce à quoi ils aboutissent, c'est le caractère humain de Socrate. Dans un premier temps, cela va même jusqu'à l'identification à une commune mesure : Socrate est un homme, et à ce titre, il peut être pris comme exemple, et même exemple des exemples, assumant cette exemplarité jusqu'au bout ; dans le traité *Sur les démons*, III, 4, le trait ne devient plus une singularité, mais est partagé par tous les sages ; manière de rabaisser Socrate ?

[65] *Ménon*, 81a-e ; J. Sallis, *Being and Logos*, Bloomington, Indiana University Press, 1996 : «L'ignorance de Ménon est surtout une ignorance de l'ignorance», p. 83, et «L'ignorance de Ménon est reliée à cette sorte de mémoire», p. 84, il est l'ignorant type parce qu'il associe la connaissance à la mémoire et à un type particulier de mémoire.

[66] *Ennéades*, II, 5 (25), 2, 18.

[67] *Ennéades*, V, 3 (49), 3, 5-9.

La vision plotinienne de Socrate est apologétique. Plotin est bien cet interprète selon le sens[68]. Et la recherche du sens aboutit toujours dans la même direction : il n'y a jamais eu transgression. Cette absence de transgression de la part de Socrate de l'humain vers l'inhumain, suit la pente de la défense, question qui revient, question lancinante : pourquoi ? On ne connaît des détails que par Xénophon, dans les *Mémorables* : «c'est non seulement les pères, mais les propres parents que Socrate faisait mépriser», à quoi s'ajoute : «Je sais pour ma part qu'il a tenu ce langage au sujet des pères des autres parents et des amis»[69]. Plotin paraît ignorer toute cette vision de Socrate.

Socrate reste un homme : ceci était dans les textes les plus classiques de Platon, de l'*Apologie* et du *Phédon*, et il n'est même pas sûr que cette insistance d'Aristote, dans la *Métaphysique*, à l'intérieur d'exemples apparemment logiques de le prendre pour exemple, serait même, selon nous, une réponse au défi : Socrate est humain. Portant l'humain, il assume l'humain jusqu'au bout, même si cela est vécu dans les particularités du caractère identifiant la personne : Socrate est bon. Seulement il joue : dans sa part d'ostentation les autres peuvent y voir le mépris, alors qu'ils pensent, eux, jouer une partie sérieuse. Dans cette partie où il reprend, interpelle ses interlocuteurs qui s'appelle la dialectique socratique, malgré sa précaution de n'avoir rien pris du bien et du discours des autres, puisqu'il restait ignorant, et que cela en fin de compte ne lui appartenait pas, Socrate avait perdu d'avance. C'est probablement le pourquoi de cette dernière citation, en III, 2 : «Si en jouant avec eux, on éprouve les mêmes sentiments, qu'on sache bien après avoir déposé les jouets, qu'on s'était laissé aller à des jeux d'enfants. Socrate joue lui aussi, mais il joue par ce qu'il a d'extérieur.»[70] Le jeu des enfants était naïf, celui de Socrate ne l'était pas. Est-ce à dire que Plotin justifie l'accusation ? Il l'a compris, dans cette phase ultime ; l'échange des propos est comme un jeu. Socrate est un joueur, mais ce n'est plus qu'une apparence extérieure.

C'est dans ce dédoublement de l'extérieur et de l'intérieur que se réalise la personnalité de Socrate, enfin élucidée jusqu'au pourquoi. Il n'est pas un hasard que ce texte vienne en exégèse des *Entretiens* d'Épictète sur Socrate joueur de balle[71] : l'approfondissement suscitait les paroles des autres, même s'ils ne sont pas tout à fait ennemis. D'eux vient le dit qui ne soit pas qu'acquiescement : Socrate jouait. C'est même la représentation de sa dialectique comme échange. Socrate joueur de balle, c'est aussi une figuration de celui-ci. L'évocation implique pour partie ce partage des points de vue : le jeu dans ce cas était ce savoir-faire du joueur, où ce qui l'emportait, «ce n'est pas la balle, mais l'adresse la rapidité, le sang-froid», c'est-à-dire que ce n'est pas l'objet qui était en cause, mais soi-même, à travers lui en train d'effectuer les gestes, lancer

[68] PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 8, 5-6.

[69] XÉNOPHON, *Mémorables*, I, 2, 51 et 53, Paris, Belles Lettres, 2000, p. 22-23.

[70] *Ennéades*, III, 2, 15, 57-59.

[71] ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, 5, 18-20, et 15-16, Paris, N.R.F., Pléiade, 1962, *Les Stoïciens*, p. 892.

et recevoir : il devenait cette beauté du geste. Autrement dit, la dialectique redevenue elle-même, toute entière dirigée dans un apparaître où l'on cherchait plus l'image devenait esthétisme. Épictète note qu'il reprend jusqu'au tribunal sa parole contre celle d'Anytos : «les démons, des dieux, ou nés de l'union avec les hommes ? Anytos répond – oui. Et Socrate relance : «Qui selon toi peut croire qu'il n'existe que des mulets, s'il n'y a pas d'âne» [72]. Tout était dit.

Jusqu'où Plotin est-il allé dans ce sens? Sa citation comparait plus au jeu des enfants, lequel est plutôt captation et fascination par l'action ; difficile de croire qu'il l'ait été à ce point par le tribunal ; aussi la phrase corrige-t-elle : «par ce qu'il a d'extérieur». Le jeu avait réalisé ce dédoublement dû au καιρός de l'occasion ; il avait conscience. Est-ce à dire qu'il n'avait plus qu'à faire coïncider son être avec un apparaître figé à jamais, qu'il donnait le change parce qu'il savait d'avance l'issue, que tout était réglé ? En tout cas, l'image de cette citation par Plotin est charmante, belle. Socrate est touchant, dans sa simplicité, dernier trait qui parachève le portrait : Socrate, joueur de balle.

Que conclure de tout cela : que Socrate n'est pas Socrate, puisqu'il n'est qu'un homme, pris comme exemple de l'humain, dans un exposé qui lui échappe ? Il est difficile de croire que même dans ce texte d'Aristote, il n'y ait pas eu, de la part du philosophe, cette volonté, de sa part, de redire contre les détracteurs : mais Socrate était un homme. La même volonté paraît, selon nous, partagée par Plotin : le faire rentrer dans cette commune mesure, c'était le réintégrer dans cette humanité dont il avait été exclu [73].

Exemple des exemples, assumant cette exemplarité jusqu'au bout, Socrate s'inscrit dans une perspective encore débordante, celui de l'ontologie : il est issu du monde intelligible, où il a sa place en idée, ainsi que tous les autres êtres, à ceci près qu'il est un être individuel, et qu'il peut y avoir des idées des êtres individuels. Socrate était le modèle intelligible, dont les portraits portent des images sensibles, ainsi lorsqu'on le voit contempler.

Car Socrate est une âme : même si son démon n'est pas si extraordinaire, puisqu'en III, 4, la démonologie est beaucoup plus le propre du sage, le caractère d'âme assume à son comble cette exemplarité, dans le sens de l'idéalisation du portrait, et contribue à faire découvrir que l'idée de son être individuel pourrait bien être dans l'âme, si l'on poursuit à partir de lui cette réflexion ontologique. Mais en atteignant par là cette essence de Socrate, on débouche bien sûr, sur un plan moral. Ainsi la substitution dans les textes repris dans notre quatrième section, du motif : Socrate est aussi et surtout un individu, une particularité, thème qui apparaît surtout dans les derniers textes, paraît marquer

[72] Épictète, *ibid.*, avec renvoi à *Apologie* 27c-d.

[73] Cf. notre *Illusion de la dialectique et dialectique de l'illusion*, *op. cit.*, p. 339, sur W. Bröcker, *Platonismus ohne Sokrates*, Frankfurt, 1966, tr. fr. *Annales de la Faculté des Lettres d'Aix* 43, 1967, p. 111 si celui-ci parle d'une absence de Socrate, c'est dans un sens à part, de «l'absence en Plotin du savoir du non savoir».

une évolution. Socrate, respecté et adulé, il était, de fait, idéalisé, c'est vrai. Mais Plotin participe-t-il lui-même de cette idéalisation ?

Ce qui domine dans bon nombre de citations, du début à la fin, c'est avons-nous vu le motif apologétique : non, Socrate, n'a pas transgressé l'humain ; homme parmi les hommes, il restait profondément humain. Mais il était aussi ce quelque chose de plus, un être à part, particulier jusque dans ses manies, c'est ce que semble découvrir Plotin, jusqu'aux textes où, dans une image si caractéristique de cet esthétisme qui est le sien, il emprunte au stoïcisme : il le voit jusqu'au bout, au procès, dans cette vision qui représente comme échange la dialectique. Est-ce à dire que Plotin ait fait de Socrate ce que nous avons dit ailleurs qu'il avait fait du *Parménide*, le motif de sa propre évolution ? Et si la résolution du problème Socrate était en même temps, la résolution de la philosophie de Plotin ? Quand on parle de Socrate, en effet, la question qui se pose, c'est la question pourquoi ? Pourquoi la condamnation à mort? Il était un homme comme les autres... question rentrée, intérieure. Cette question Plotin l'a résolue dans cette dernière image du joueur de balle, où il est là, affirmant sa différence en forme de défi. Plotin a découvert qu'il n'était pas comme les autres.

Et cette autre citation de V, 3 (49) où Plotin découvre et redécouvre Socrate, de nouveau où l'on s'est accordé à voir un changement dans sa philosophie, dans l'ordre de l'intériorité [74]. Et si Socrate avait été le motif de ce changement ? Difficile à cette époque de le voir, pour Plotin ailleurs. Socrate était aussi une image du dedans, une de celles qui poursuit parce qu'elle blesse, dont la résolution a peut-être amené, à travers la sienne, la résolution de la philosophie de l'être, jusqu'à l'être intérieur même, dont témoignent les *Ennéades*.

[74] M. Wundt, *Platons Parmenides*, Stuttgart, H. Kohlhammer,1935, avait souligné cette nouvelle tournure de la pensée de Plotin vers le subjectivisme, en comparaison de Platon, p. 78-81. J. Pépin, dans son article «Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et les intelligibles chez Platon et dans le néoplatonisme», *Revue philosophique*, 146, 1956, p. 52 note à propos de cette doctrine de «l'auto-connaissance», que Platon était arrivé au même terme par un cheminement analogue.