

Modèles de causalité chez Plotin

Cristina D'Ancona

DANS **LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES** 2009/3 n° 90 , PAGES 361 À 385
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0014-2166

ISBN 9782130572749

DOI 10.3917/leph.093.0361

Date de mise en ligne : 21/09/2009

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2009-3-page-361?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

MODÈLES DE CAUSALITÉ CHEZ PLOTIN

In memoriam Richard M. Frank

Plotin affirme en de nombreux passages que le premier principe est une cause qui produit ce qu'elle ne possède pas : c'est par ce principe que l'être est et que l'intellect est, et ce, non pas *alors que* le premier principe n'est ni « être » ni « intellect », mais exactement *grâce au fait* qu'il n'est ni « être » ni « intellect »¹. Cette thèse d'apparence paradoxale a souvent été examinée² et il n'est pas nécessaire d'y revenir ici ; je voudrais plutôt discuter le modèle de causalité qu'elle implique. Pour ce faire, je propose de suivre la démarche argumentative que Plotin nous présente dans le traité III, 8 [30]. Dans la première partie de cet article, j'essaierai de démontrer que ce traité est en effet consacré à la causalité des principes, plutôt qu'aux prémisses de la réfutation des Gnostiques, comme on le dit souvent. Dans la deuxième partie, je montrerai que, pour Plotin, les causes véritables opèrent selon le modèle que je viens d'évoquer : elles donnent ce qu'elles n'ont pas, et cela à chaque niveau de la réalité, y compris la production des choses engendrables et cor-

1. V, 1 [10], 7.19-20 : « Car tout vient de lui parce qu'il n'est lui-même contenu en aucune forme » (trad. Bréhier) ; V, 2 [11], 1.5-7 : « C'est parce qu'aucune n'est en lui, que toutes viennent de lui ; pour que l'être soit, l'Un n'est pas lui-même être, mais le générateur de l'être » (trad. Bréhier) ; VI, 7 [38], 17.3-6 : « Ne faut-il pas répondre qu'il n'est pas nécessaire que celui qui donne possède ce qu'il donne, mais que, dans de tels cas, il faut considérer le donateur comme supérieur, le don comme inférieur au donateur ? Car c'est de cette manière que se réalise la génération dans les êtres réels » (trad. Hadot) ; V, 3 [49], 11.18 : « Le principe d'où vient un être, n'est pas lui-même un être, mais est différent d'eux tous » (trad. Bréhier).

2. Voir J.-L. Chrétien, « Le Bien donne ce qu'il n'a pas », *Archives de philosophie*, 43, 1980, p. 263-277 ; le lien entre cette thèse et les apories concernant la causalité des Idées a été étudié par G. Fielder, « Plotinus' reply to the argument of *Parmenides*, 130 a - 131 d », *Apeiron*, 12, 1978, p. 1-5 ; Id., « A Plotinian view of self-predication and the TMA », *The Modern Schoolman*, 57, 1980, p. 339-348 ; Id., « Plotinus and self-predication », dans R. Baine Harris (ed.), *The Structure of Being. A Neoplatonic Approach*, International Society for Neoplatonic Studies, Albany, SUNY Press, 1982, p. 93-89 ; F. Regen, *Formlose Formen. Plotins Philosophie als Versuch die Regressprobleme des platonischen Parmenides zu lösen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988 ; voir aussi C. D'Ancona, « ΑΜΟΦΗΟΝ ΚΑΙ ΑΝΕΙΔΕΟΝ. Causalité des formes et causalité de l'Un chez Plotin », *Revue de philosophie ancienne*, 10, 1992, p. 69-113 ; G. Aubry, « Puissance et principe : la δύναμις πάντων ou puissance de tout », *Kairos*, 15, 2000, p. 9-32, et *Dieu sans puissance*. Dunamis et energia chez Aristote et chez Plotin, Paris, Vrin, 2006.

ruptibles. Dans la troisième partie, je me propose de discuter la question de la discontinuité entre l'Un et l'être. Une incohérence, potentielle du moins, semble en effet subsister entre la théorie développée par Plotin, selon laquelle le principe « donne ce qu'il n'a pas », et le pivot de l'hypothèse des Formes – à savoir, la thèse qu'il y a ressemblance entre l'effet et la cause, thèse que Plotin fait également sienne. On a le droit de se demander s'il y a contradiction, lorsque Plotin dit dans le traité V, 2 [11], à propos du rapport entre « toutes les choses » et le premier principe, que « c'est parce qu'aucune n'est en lui, que toutes viennent de lui »¹, et lorsqu'il dit dans le traité III, 6 [26], à propos de l'être intelligible, que « les autres choses, qui ont l'apparence d'être, ont en lui la cause de leur être apparent »².

En V, 2 [11], Plotin soutient que le fait que le principe ne possède pas le caractère dont il est la cause chez ses effets est exactement ce par quoi il est principe. En III, 6 [26], il soutient que le principe est la cause de la présence chez ses effets d'un degré affaibli du même caractère qu'il possède intrinsèquement et au degré suprême. L'être intelligible (οὐσία νοητή, III, 6 [26], 6.1) est l'être véritable : ἔστι γὰρ τὸ ὄν, ὃ κατ' ἀλήθειαν ἄν τις εἴποι ὄν, ὄντως ὄν (6.10-11) ; or l'être véritable qu'est l'intelligible – l'ὄντως ὄν – est la cause de l'être apparent des choses qui possèdent cet être apparent. On est peut-être tenté de résoudre l'incohérence en réservant au premier principe seul le modèle de causalité selon lequel le principe « produit ce qu'il n'a pas » : c'est en effet de l'Un que parle V, 2 [11]. La causalité par ressemblance appartiendrait ainsi aux autres principes de l'univers plotinien, et notamment aux intelligibles, tous réunis dans l'οὐσία νοητή dont il est question dans le passage cité de III, 6 [26]. L'hétérogénéité radicale de l'Un par rapport à l'οὐσία, dans laquelle on reconnaît parfois la thèse la plus intéressante de Plotin pour l'histoire de la métaphysique³, en serait renforcée. Je ne crois pas que ce soit une bonne solution, parce que Plotin adopte ce même modèle – « la cause donne ce qu'elle n'a pas » – à chaque niveau où des principes sont à l'œuvre et produisent leurs effets, y compris le niveau de la

1. V, 2 [11], 1.5 : ὅτι οὐδὲν ἦν ἐν αὐτῷ, διὰ τοῦτο ἐξ αὐτοῦ πάντα (trad. Bréhier).

2. III, 6 [26], 6.14-15 : τοῖς ἀλλοις αἴτιον τοῖς δοκοῦσιν εἶναι τοῦ δοκεῖν εἶναι (trad. Bréhier).

3. W. Beierwaltes a soutenu que Plotin, tenant de la discontinuité radicale du Premier Principe par rapport à tout ce qui est, n'est pas atteint par la critique heideggerienne de la métaphysique occidentale (voir surtout le 1^{er} chapitre, « Deus est esse, esse est Deus », de son *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1972, et *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1985). La thèse de W. Beierwaltes est partagée par J.-M. Narbonne, *Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin, Proclus, Heidegger)*, Paris, Les Belles Lettres, 2001 : « Si le néoplatonisme (...) n'anticipe d'aucune manière sur la *Seinsfrage* heideggerienne (...), il n'en permet pas moins de limiter la portée des critiques de Heidegger à l'endroit de la métaphysique et d'en faire voir le caractère réducteur, et à certains égards controuvé. (...) Sa force est de montrer que la tradition métaphysique ne s'est nullement limitée à une conception ratiocinatoire, voire techniciste, de l'être et de l'étant. (...) La différence maintenue entre l'Un et le reste des choses (y compris l'Être) joue ici le rôle de garde-fou vis-à-vis de toute tentative de nivellement de la réalité. (...) Techniquement, encore une fois, l'être du point de vue néoplatonicien ne se dit pas et ne peut pas se dire du Principe, dont seules l'ὑπαρξις et l'ὑπόστασις sublimes s'avouent » (p. 281-282).

génération des choses sensibles. S'il en est ainsi, chaque principe selon Plotin est transcendant par rapport à ce dont il est principe, en sorte de « donner ce qu'il n'a pas ». Autrement dit, la discontinuité qui situe le principe au-delà du mode d'être propre à l'effet n'est pas l'indice d'une causalité spéciale, qui n'appartiendrait qu'au premier principe. En même temps, si chaque principe a un lien de ressemblance par rapport à son produit, de sorte à être, dirait-on, *l'αὐτὸ τὸ ἄ* de ce caractère que son produit possède par participation, la question se pose de savoir quel est le lien de ressemblance entre les participants du premier principe – tous les êtres¹ – et celui-ci. Peut-on encore adopter le modèle de causalité par participation, une fois la règle établie qu'à propos du premier principe, situé comme il est au-delà de l'être et de la pensée, on ne peut pas dire ce qu'il est ? Comment établir un lien de participation entre « toutes les choses », d'un côté, et ce dont on ne pourra jamais saisir la nature, de l'autre côté, ce dont *l'αὐτὸ τὸ ἄ* ne peut pas être connu ? Le fait que Plotin aborde tous ces problèmes dans le traité *Sur la contemplation* fait l'intérêt spécial de cet écrit pour l'examen de la doctrine plotinienne de la causalité des principes.

I

Le traité *Sur la contemplation*² (III, 8 [30]), auquel Plotin s'attela après avoir écrit les *Aporiès sur l'âme*³, a été très rarement examiné pour lui-même⁴, c'est-à-dire en dehors du groupe des traités 30-33 dans lesquels Richard Harder, par une courte étude qui a fait époque⁵, a reconnu une unité littéraire consacrée à critiquer la cosmologie des Gnostiques, et dont le traité *Sur*

1. Pour la causalité universelle du premier principe, thèse fondamentale de la philosophie de Plotin, voir, par ex., VI, 9 [9], 1.1.

2. Le titre de cet écrit est *Περὶ θεωρίας* dans la série chronologique que Porphyre présente dans la *Vie de Plotin*, 5.26, et *Περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἐνός* dans le tableau systématique de *VP*, 24.75, et dans le *pinax* qui se trouve à la fin de la *VP*.

3. Les *Aporiès sur l'âme* (IV, 3-5) sont présentées par Porphyre comme trois écrits, auxquels il assigne les numéros de série 27, 28 et 29 dans la suite chronologique ; il s'agit pourtant d'un seul ouvrage, découpé par Porphyre en trois pièces lors de son travail d'éditeur des œuvres de Plotin. C'est par le biais de tels découpages que Porphyre obtint les 54 écrits dont il avait besoin pour son édition systématique des écrits plotiniens en six groupes de neuf (« ennéades »).

4. Après deux traductions anciennes, de la fin du XVIII^e siècle par Thomas Taylor (*Five Books of Plotinus, viz. On the Nature and Origin of Evil, On Providence, On Nature, Contemplation and the One, and On the Descent of the Soul*, printed for E. Jeffrey, London, 1794, p. 199-245) et du début du XIX^e par Friderich Creuzer (*Von der Natur, von der Betrachtung und von dem Einem*, dans *Studien*, hrsg. von C. Daub u. Fr. Creuzer, Frankfurt-Heidelberg, Mohr-Zimmer, 1805-1811 (I-VI), vol. I, p. 30-55, trad ; p. 62-103, notes), pour une étude individuelle consacrée à ce traité, il faut attendre J. N. Deck, *Nature, Contemplation and the One*, Toronto, University of Toronto Press, 1967. Une traduction anglaise commentée, du chap. 8 jusqu'à la fin du traité, est due à J. Bussanich, *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden, Brill, 1988, p. 71-131.

5. R. Harder, « Eine neue Schrift Plotins », *Hermes*, 71, 1936, p. 1-10 (réimpr. dans Id., *Kleine Schriften*, hrsg. von W. Marg, München, Beck, 1960, p. 303-313).

la *contemplation* représentait, selon lui, le début. À la suite de Harder, deux ouvrages ont examiné ce traité comme constituant la première partie d'une *Gesamtschrift*¹ qui se serait poursuivie par ce que nous connaissons aujourd'hui comme les traités *Sur la beauté intelligible*, V, 8 [31], *Sur le fait que les intelligibles ne sont pas en dehors de l'Intellect et sur le Bien*, V 5 [32] et *Contre les Gnostiques*, II, 9 [33]². Composée, selon Harder, comme un ouvrage unitaire à partir d'un cycle de quatre conférences contre les Gnostiques qui assistaient à ses cours³, cette *Gesamtschrift* aurait été divisée en quatre parties par Porphyre, lors de son édition systématique des œuvres de Plotin, deux de ces pièces ayant trouvé leur place dans la V^e *Ennéade*, une autre dans la III^e *Ennéade* – notre traité *Sur la contemplation* – et une dernière, la pièce finale *Contre les Gnostiques*, dans la II^e *Ennéade*.

Cette interprétation a rencontré la faveur presque unanime des savants⁴.

1. D. Roloff, *Plotin. Die Großschrift III 8 - V 8 - V 5 - II 9*, Berlin, de Gruyter, 1970, et V. Cilento, *Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9*. Introduzione e commento, Firenze, Le Monnier, 1971. La thèse de la *Gesamtschrift* contre les Gnostiques est reprise un peu partout, et notamment dans les études consacrées spécifiquement au rapport de Plotin avec le gnosticisme : voir, par exemple, Ch. Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin-New York, de Gruyter, 1975, en particulier p. 56-103, et dernièrement J. D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Québec-Louvain-Paris, Les Presses de l'Université Laval - Peeters, 2001, en particulier p. 711-724.

2. Tout comme dans le cas du traité III, 8 [30] (voir plus haut, p. 363, n. 2), aussi les traités V, 5 [32] et II, 9 [33] ont des titres un peu différents dans les différents endroits où Porphyre les mentionne : le traité V, 5 [32] est appelé Περὶ νοῦ καὶ ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητὰ dans *VP*, 5.30-31, "Ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητὰ καὶ περὶ τὰγαθοῦ dans *VP*, 25.45 et Περὶ τοῦ ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοήματα καὶ περὶ τὰγαθοῦ dans le *Pinax* ; le traité II, 9 [33] est appelé Πρὸς τοὺς Γνωστικούς dans *VP*, 5.33 et dans le *Pinax*, mais Πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας dans *VP*, 24.56-57. Dans *VP*, 16.11, Porphyre précise que le titre Πρὸς τοὺς Γνωστικούς est de son choix (ἐπεγράψαμεν).

3. D'après Porphyre, *VP*, 16.9-11, le traité II, 9 [33] a été écrit contre les Gnostiques qui étaient présents aux réunions de l'école de Plotin. Les études sur ces Gnostiques, leur rapport avec l'école de Plotin et le jugement qu'il porta sur leurs doctrines sont très nombreuses, et il est impossible de les résumer ici. Je me bornerai à quelques indications bibliographiques pour ce qui concerne l'identification des textes gnostiques connus par Plotin. Selon M. Tardieu, « Les Gnostiques dans la *Vie de Plotin*. Analyse du chapitre 16 », dans Porphyre, *La Vie de Plotin*. II (...), par L. Brisson, J.-L. Cherlonneix, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, M.-D. Grmek, J.-M. Flamand, S. Matton, D. O'Brien, J. Pépin, H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, M. Tardieu, P. Thillet, Paris, Vrin, 1992, p. 503-563, et Id., « Recherches sur la formation de l'*Apocalypse de Zostrien* et les sources de Marius Victorinus », *Res Orientales*, 9, 1996, p. 7-114, les traités gnostiques mentionnés dans le chapitre 16 de la *VP* sont les mêmes écrits que ceux retrouvés à Nag Hammadi, et leur inspiration est médioplatonicienne, Numénius étant la source la plus probable ; *contra*, R. Majercik, « Porphyry and gnosticism », *Classical Quarterly*, 55, 2005, p. 277-292, pense que les textes « platoniciens » de Nag Hammadi, et notamment le *Zostrien*, sont des ré-écritures d'ouvrages antérieurs, perdus pour nous ; les écrits retrouvés à Nag Hammadi sont influencés de manière substantielle par Porphyre.

4. Deck, qui ne semble pas connaître l'étude de Harder, traite l'écrit *Sur la contemplation* comme un ouvrage pourvu d'une structure autonome, ayant un but indépendant de la polémique contre les Gnostiques ; pour ce qui est du traité *Contre les Gnostiques*, la thèse de Harder a été critiquée par A. M. Wolters, « Note on the structure of *Enneads*, II, 9 », dans H. van der Goot (ed.), *Life is Religion*. Essays in Honour of H. Evan Runner, Ontario, St. Catherine's, 1981, p. 83-94. Voir dernièrement le bilan de R. Dufour, « Annexe 1. Les traités 30 à 33 : un grand traité ? », dans Plotin, *Traité 30-37*, trad. sous la dir. de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2006, p. 399-406.

Je n'ai pas à entrer ici dans les détails¹, si ce n'est pour observer que, si le traité *Sur la contemplation* s'adresse aux Gnostiques, il prend un détour un peu déconcertant², puisque c'est Aristote et ce sont les aristotéliens qui sont visés au départ, dans le but de les convaincre que la $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ – bien suprême selon les écoles aussi bien platonicienne qu'aristotélienne – n'est pas l'apanage des seuls êtres capables de choix délibéré ni ne s'oppose à l'agir, mais (i) est indépendante de la capacité de choix et plus ample que celle-ci, et (ii) représente le degré le plus haut et le plus authentique d'action, la source de toute action véritable. Nul ne doute que cette thèse, une fois établie, puisse servir aussi pour contrer les doctrines de ces platoniciens d'emprunt que sont les Gnostiques aux yeux de Plotin : l'action non délibérée et toujours parfaite de la nature, qui se révèle être une forme de $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, s'oppose en effet diamétralement aux doctrines de ceux qui soutiennent que le demiurge du cosmos est méchant et que le cosmos aussi est mauvais, pour reprendre le titre qu'avait le traité II, 9 [33] avant que Porphyre ne lui donnât celui de *Contre les Gnostiques*. Pourtant le traité III, 8 [30] ne semble pas viser ces derniers, si ce n'est dans la mesure où, eux aussi, sont les tenants d'une fausse conception de la causalité des principes³. Établir la vraie conception

1. Les arguments de Harder n'ont pas convaincu Wolters (voir note précédente) ; on peut aussi remarquer que, si l'on considère le « comportement » de Porphyre en tant qu'éditeur de Plotin, des différences s'imposent par rapport aux découpages qu'il a effectués sur d'autres écrits du maître. Les écrits découpés par Porphyre sont au nombre de quatre : *Sur l'omniprésence de l'être*, VI, 4-5 [22-23] ; *Apories sur l'âme*, IV, 3-5 [27-29] ; *Sur les genres de l'être*, VI, 1-3 [42-44], et enfin *Sur la providence*, III, 2-3 [47-48]. C'est Porphyre lui-même qui nous informe tacitement du fait qu'il est l'auteur du découpage de ces traités, composés par Plotin chacun comme une œuvre unitaire. En effet, chaque fois qu'il a découpé en deux ou en trois des écrits qui prêtaient, grâce à leur taille, aux manœuvres nécessaires pour obtenir les 54 traités requis pour la structure ennéadique, Porphyre les a gardés ensemble et a gardé le même titre, qualifié de $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$, $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ et $\tau\rho\acute{\iota}\tau\omicron\nu$. Doublé des tables chronologique et systématique de la *VP*, cela informe très clairement le lecteur qu'il est en présence d'un écrit, qui avait été conçu comme tel par Plotin. Rien de pareil ne se produit pour les traités 30-33 : ils ont chacun un titre indépendant et trois sur quatre ont des titres différents dans les différentes tables de la *VP* et dans le *Pinax* (voir plus haut, p. 363, n. 2 et p. 364, n. 2), indice clair du fait qu'ils ont circulé l'un indépendamment de l'autre (pour ce qui est de III, 8 [30], selon Cilento, *Paideia*, p. 121, le titre $\Pi\epsilon\rho\iota\ \theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$ est celui avec lequel le traité circulait avant l'édition porphyrienne). Porphyre n'a pas le moindre souci de garder ensemble ces écrits, et il n'alerte nulle part le lecteur qu'ils forment un tout, comme il le fait en revanche – et avec beaucoup de soin – pour les écrits qu'il a découpsés. Cette attitude différente me semble l'indice d'un état de choses différent.

2. Selon Harder, ce qui montre que les traités 30-33 sont des parties de la *Gesamtschrift* est le fait que, au chapitre 4 du traité V, 5 [32], Plotin résume un raisonnement qu'il n'a pas fait dans ce même traité, mais plutôt dans la partie finale du traité III, 8 [30], et cette situation se répète ailleurs : aussi, les autres traités présentent une *Rekapitulation* qui renvoie non pas au sujet traité à l'intérieur de l'écrit concerné, mais à d'autres parties de la *literarische Einheit* que forment les écrits 30-33. Or le début du traité III, 8 [30] n'entre pas dans ce système de renvois : en effet, selon Harder, p. 3 et n. 1, le titre $\Pi\epsilon\rho\iota\ \theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$ ne concerne que cette première partie du traité, qui est donc reconnue implicitement par Harder comme étrangère au développement de l'argumentation contre les Gnostiques. D'ailleurs, le début de III, 8 [30] avait déjà été conçu comme une partie presque indépendante du reste par Ficin, qui avait intitulé le chapitre 1 *Probemium de contemplatione*.

3. À la fin du traité III, 8 [30], Plotin soutient avec force la beauté de l'univers visible (11.26-39), et dans le traité *Contre les Gnostiques* il développera une argumentation pour dire que, si l'on peut arriver à concevoir une idée aussi radicalement contraire à Platon que celle

de cette causalité semble être le but du traité III, 8 [30], et c'est vers cette mise au point que le raisonnement se déroule, au fur et à mesure que l'on avance vers sa conclusion, là où, encore une fois, des renvois presque explicites à la *Métaphysique* d'Aristote et une critique de la définition du premier principe comme *νοήσεως νόησις* sont mis en avant¹.

Le premier chapitre du traité dans sa subdivision moderne – que Ficin avait appelé « *Prohemium de contemplatione* »² – semble fait pour évoquer les jeux de mots³ auxquels Plotin a recours de temps en temps et qui, malgré leur importance indéniable⁴, n'ont certes pas la fonction de marquer les articulations fondamentales du raisonnement. Plotin commence en effet par ce qui semble un jeu de mots sur le thème de la plaisanterie et du sérieux, ouvrant le traité par les mots *παίζοντες δὴ τὴν πρώτην πρὶν ἐπιχειρεῖν σπουδάζειν* et insistant sur le verbe *παίζειν* d'une manière qui semble, de prime abord, purement littéraire :

Avant d'aborder notre sujet sérieusement, si nous nous amusons à dire que tous les êtres désirent contempler et visent à cette fin, les êtres raisonnables comme les bêtes, et même les plantes et la terre qui les engendre ; si nous ajoutons que tous

du mépris de l'univers visible, c'est parce que ces soi-disant « platoniciens » se trompent du tout au tout sur la notion de causalité des principes : imaginant que le dieu intellectuel qu'est le Démonstrateur de Platon puisse agir comme un artisan, et ignorant qu'il agit de par sa nature, spontanément et nécessairement, ils pensent qu'il peut fabriquer quelque chose de différent, et même de contraire, par rapport à sa nature ; à moins qu'ils ne soient aussi impies de dire qu'il a fabriqué un univers imparfait ou mauvais parce qu'il est méchant ou inepte.

1. Dans la partie du traité III, 8 [30] qui, selon Harder, forme la pièce maîtresse du système de renvois auquel j'ai fait allusion, c'est-à-dire les chapitres 9-11, la référence à Aristote et à sa manière de concevoir le premier principe est explicite. Plotin dit : *καὶ γὰρ αὐτὸς ἡ νοοῦν ἔσται ἢ ἀνόητον τι. νοοῦν μὲν οὖν νοῦς, ἀνόητον δὲ ἀγνοήσει καὶ ἑαυτό. ὥστε τί σεμνόν ;* (III, 8 [30], 9, 14-16) dans le but évident de discuter l'argument par lequel Aristote soutient que le premier principe doit être une substance intellectuelle qui se pense elle-même : *Métaph.*, XII, 9, 1074 b 17-19 : *εἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν, ἀλλ' ἔχει ὡσπερ ἄν εἰ ὁ καθ'ἑἑδων εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κίριον.*

2. Voir plus haut, n. 2, p. 365. Les écrits de Plotin n'ont aucune subdivision ancienne, et la numérotation actuelle des chapitres à l'intérieur de chaque traité est *grasso modo* celle qu'avait introduite Ficin, reprise dans l'éd. Bréhier et par la suite dans l'éd. Henry-Schwyzler. Pourtant, il y a parfois des décalages, comme dans ce cas : chez Ficin, le chapitre 1 est « notre » chapitre 2 et le traité III, 8 [30] s'articule donc sur 10 chapitres, tandis que, dans nos éditions, il en compte 11.

3. Cf. H. F. Müller, « Wortspiele bei Plotinos », *Hermes*, 52, 1917, p. 626-628, et les remarques fort importantes de J. F. Phillips, *The Prose Style of Plotinus : Rhetoric and Philosophy in the Enneads*, Ph.D., The University of Wisconsin-Madison, 1980, p. 39-51.

4. En conclusion d'une analyse très fine des procédés d'assonance, jeu de mots et paronomasie, Phillips, *The Prose Style of Plotinus*, p. 50-51, remarque : « For similar employment of word play and assonance we may go back as far as the Presocratic philosophers and other writers of that period who used, as Denniston puts it, "fortuitous resemblances of sound as a basis for reasoning". Perhaps the best known example is the Orphic maxim *σῶμα σῆμα*. (...) Norden describes word play as characteristic of the style of Heraclitus and traces its continued use in Democritus, the Gorgianic school, the Sophists, Plato, and the Stoics. Both Norden and Denniston warn against the supposition that this is indicative of the Greek's predisposition for linguistic playfulness. For the philosophers, Norden says, it manifests a "heiliger Ernst", a serious way of expressing "visible pictures of invisible realities". The same serious intent must be ascribed to Plotinus (...). When seen in this light, the employment of assonance in the *Enneads* is further evidence of Plotinus' propensity for brief, compact statements summarizing principal concepts. »

ces êtres arrivent à cette fin autant qu'ils en sont capables et conformément à leur nature, mais qu'ils contemplent chacun à leur manière et atteignent tantôt des réalités, tantôt une imitation et une image de la réalité – pourrait-on supporter pareil paradoxe ? Mais nous sommes entre nous, et nous ne risquons rien à plaisanter nos propres discours, ἢ πρὸς ἡμᾶς αὐτοῦ γινομένου κίνδυνος οὐδεὶς ἐν τῷ παίζειν τὰ αὐτῶν γενήσεται (III, 8 [30], 1.1-10, trad. Bréhier).

Et pourtant, lorsque vers la moitié du traité il reprend en main l'argumentation principale par les mots ἤδη γὰρ σπουδαστέον (6.15), on s'aperçoit que, loin d'être un préambule sans importance philosophique, le début est une partie structurelle du raisonnement. Si, en effet, lorsqu'il dit que le moment est venu d'aborder le sujet sérieusement, Plotin renoue avec le début – et on voit mal comment ne pas relier entre elles les deux expressions ἤδη γὰρ σπουδαστέον de 6.15 et παίζοντες δὴ τὴν πρώτην πρὶν ἐπιχειρεῖν σπουδάζειν de 1.1 –, c'est ici qu'il faut chercher l'axe du traité. Autrement dit, si l'on s'en tient aux étapes du raisonnement telles que Plotin les a marquées, au lieu de chercher le centre de gravité du traité en dehors de celui-ci – dans la prétendue pièce finale de la *Gesamtschrift*, avec sa critique de la thèse gnostique de la production du cosmos par un principe méchant ou maladroït –, il est naturel de prêter une attention particulière à l'endroit du texte où Plotin dit que le moment est venu de σπουδάζειν. Or, ce qu'il faut prendre au sérieux, selon Plotin, est l'idée que la θεωρία est la source de la πράξις la plus élevée et qu'elle est l'ἐνέργεια du dieu – exactement comme le pense Aristote, ajouterait-on¹. Mais prendre cela au sérieux implique de reconnaître que, si la θεωρία occupe la première place par rapport à tout le reste dans la vie humaine, et si elle est l'ἐνέργεια du dieu, c'est parce que la θεωρία est l'unité du sujet et de l'objet.

« Donc on n'agit que pour contempler et pour avoir un objet à contempler ; la contemplation est la fin de l'action ; nous tournons autour de ce que nous n'avons pas pu saisir directement, et nous cherchons à nous en emparer ; et lorsque nous avons atteint l'objet de notre désir, l'on voit bien ce que nous voulions ; c'était non pas l'ignorance, mais la connaissance de cet objet ; c'était sa vision actuelle par l'âme ; nous voulions le placer en nous pour le contempler. Nous n'agissons qu'en vue du bien ; et nous agissons, non pour que le bien reste en dehors de nous-mêmes et de notre possession, mais afin de posséder ce bien comme résultat de notre action. Où est-il alors ? Dans l'âme ; l'âme, par le circuit de l'action, est donc revenue à la contemplation (...) ; alors toute la partie par laquelle l'âme connaît ne fait plus qu'un avec l'objet connu » (III, 8 [30], 6.1-15, trad. Bréhier).

1. Déjà le début du traité s'adressait à Aristote et aux aristotéliciens, comme on le sait depuis Bréhier (Notice, p. 149-150), qui avait renvoyé à *Eth. Nic.*, X, 7, pour l'idée que ce qu'il y a de plus divin dans l'homme est la contemplation, idée que Plotin reprend à son compte. Pour soutenir que l'activité de contempler est bien plus ample que la raison humaine, Plotin a recours à une formule de l'*Éthique à Nicomaque*, X, 2, 1172 b⁹-10, dont il change le sens : Aristote avait dit : Εὐδοξος μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τὰγαθὸν ᾧετ' εἶναι διὰ τὸ πάνθ' ὁρᾶν ἐφίεμενα αὐτῆς, καὶ ἔλλογα καὶ ἄλογα, et Plotin de dire : εἰ λέγοιμεν πάντα θεωρίας ἐφίεσθαι καὶ εἰς τέλος τοῦτο βλέπειν, οὐ μόνον ἔλλογα ἀλλὰ καὶ ἄλογα ζῶα... (1.2-3).

Aristote a parfaitement raison de penser que seule l'action qui a en elle-même son accomplissement ultime, celle qui n'a pas une fin extérieure, est divine et qu'en elle l'homme libre et savant trouve sa perfection¹. Plotin fait sienne cette idée, issue de la combinaison de l'*Éthique à Nicomaque* et du passage bien connu de la *Métaphysique* où Aristote compare l'éternité de la béatitude intellectuelle du dieu au caractère ponctuel de la nôtre, suggérant que c'est là la seule différence qu'il envisage entre la θεωρία divine et la θεωρία humaine². Aussi bien pour Aristote que pour Plotin, l'Intellect divin possède toujours – c'est-à-dire de par son essence, οὐσία – cette identité de sujet et d'objet qu'est la θεωρία, que l'âme atteint seulement par intervalles.

« La contemplation est en progrès de la nature à l'âme, et de l'âme à l'intelligence ; les objets contemplés deviennent chaque fois plus appropriés et plus intimement unis aux sujets qui contemplent (ἀεὶ οἰκειωτέρων τῶν θεωριῶν γιγνομένων καὶ ἐνοουμένων τοῖς θεωροῦσι) ; dans l'âme sage déjà, les objets connus en viennent à être identiques au sujet qui connaît, en tant qu'ils aspirent à l'intelligence. Dans l'intelligence, sujet et objet sont évidemment un, non plus par appropriation (οἰκειώσει) comme dans la meilleure des âmes, mais d'une unité substantielle (οὐσία) : « Être et penser, c'est la même chose » ; le sujet n'y est plus différent de l'objet » (III, 8 [30], 8.1-8, trad. Bréhier modifiée).

Dans la partie finale du traité, ouverte par les mots ἤδη γὰρ σπουδαστέον – c'est-à-dire la partie vers laquelle tend tout l'argument apparemment paradoxal³ qui avait attribué la θεωρία à la nature –, la démarche de Plotin consiste donc à montrer aux aristotéliens que, s'ils ont raison quant à la primauté de la θεωρία, c'est parce que celle-ci est la voie par laquelle l'âme σπουδασία atteint à sa manière, c'est-à-dire par οἰκειώσεις, l'unité de sujet et d'objet qui, en revanche, dans la pensée divine, est parfaite et essentielle. La pensée du dieu est en effet pour Plotin une identité à laquelle s'applique le vers de Parménide ταῦτόν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν. Il s'agit d'une pensée non intentionnelle, qui n'a pas besoin de se diriger vers un objet, puisque cet

1. Cf. *Éth. Nic.*, X, 8, 1178 b 21-32, où la θεωρία est présentée comme la seule εὐδαιμονία véritable et est dite être ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια. Dans ce même passage, Aristote attribue l'εὐδαιμονία aux seuls êtres capables de choix, et en exclut donc les autres vivants : c'est exactement ce que Plotin n'accepte pas, et cela par le biais de l'apparent jeu de mots sur παίζειν et σπουδάζειν développé ici. En effet, lorsque Plotin dit que l'enfant qui joue et l'adulte qui est sérieux font cela, aussi bien l'un que l'autre, en vue de la θεωρία (1.13-15), c'est qu'il veut élargir le domaine de l'agir véritable (c'est-à-dire non accidentel ni mécanique) au-delà de l'agir qui dépend d'une *prohairesis*. Autrement dit, la rationalité intrinsèque à toute action véritable ne s'exprime pas toujours ni nécessairement sous la forme d'une *prohairesis*, comme le voudrait Aristote, sinon le dieu – qui ne choisit pas entre des alternatives – ne serait pas bienheureux. Mais si le dieu est bienheureux, c'est qu'il possède une θεωρία qui n'est pas l'effet d'une activité rationnelle dirigée vers une fin, comme l'est la *prohairesis* de l'adulte libre, auquel seul Aristote reconnaissait l'εὐδαιμονία. L'intelligibilité intrinsèque et non délibérée qu'est la θεωρία du divin, et qu'Aristote conçoit à bon droit comme une vie éternelle et bienheureuse, est aussi celle de la nature pour Plotin.

2. *Métaph.*, XII, 7, 1072 b 14-18.

3. Voir le passage cité plus haut, p. 366-367.

objet est toujours auprès d'elle¹. Le risque du paradoxe évoqué au début n'en était pas un ; mieux, c'était un risque que l'on pouvait prendre, puisqu'il s'agissait de développer les conséquences d'une thèse partagée par Plotin et par ses interlocuteurs (πρός ἡμᾶς) : la divinité de l'intellect et la primauté de la θεωρία. C'est pourquoi le début du traité, avec lequel la partie finale renoue dans son argumentation et pas seulement par ses formules, veut montrer à ceux qui partagent avec Plotin la thèse de la primauté de la θεωρία quel est le vrai sens de cette primauté, et à quoi ils s'engagent en réalité.

C'est seulement ici, après le tournant marqué par ἡδὴ γὰρ σπουδαστόν, qu'on peut comprendre que la première partie – où Plotin infléchit le thème aristotélicien du désir universel de connaissance dans la direction paradoxale d'un jeu sérieux, élargissant ce « désir » au-delà des êtres doués de conscience – préparait la thèse centrale du traité : toutes les choses ne tendent pas à l'intellect, tandis que toutes, y compris l'Intellect, tendent au Bien ; le Bien est donc antérieur à l'Intellect et plus simple que celui-ci :

« L'intelligence a besoin du Bien ; et le Bien n'a pas besoin de l'intelligence » (III, 8 [30], 11.15-16, trad. Bréhier).

Une fois compris que la primauté de la θεωρία dans la vie humaine dépend du fait qu'elle, et elle seule, assure l'οικείωσις entre le sujet et l'objet ; une fois compris que cette οικείωσις n'est qu'un degré affaibli de l'identité entre sujet et objet qui ne se réalise que chez l'être intelligible – dont le *Sophiste* dit qu'il ne peut pas être dépourvu de vie et de pensée² et qui n'aura donc pas, selon Plotin, cette vie et cette pensée comme quelque chose d'adventice mais qui sera être, vie et pensée –, la conclusion s'impose que ce mouvement naturel vers l'unité de la part de tout ce qui est multiple ne peut pas s'arrêter à mi-chemin. Le premier principe ne peut pas être, comme le voudrait Aristote, la pensée d'une pensée. Il est plus simple : il est antérieur à l'identité de sujet et d'objet du νοῦς divin. Plotin dit en toutes lettres que tel est le but du traité : διὸ οὐ πρῶτος < i.e. l'intellect > ἀλλὰ δεῖ εἶναι τὸ ἐπέκεινα αὐτοῦ, οὐπερ χάριν καὶ οἱ πρόσθεν λόγοι (9.1-3). L'unification se révélant comme le critère axiologique fondamental, l'implication mutuelle d'intellect et d'intelligible qui caractérise l'être devient à elle seule la preuve qu'un autre principe doit subsister au-delà de l'être, parfaitement simple et, de ce fait même, antérieur aussi bien au νοῦς qu'au νοητόν qui en est inséparable, c'est-à-dire l'être intelligible³. C'est la démarche qui s'ouvre au début du chapitre 9 et qui conduit

1. Ce point est développé en V, 5 [32].

2. *Soph.*, 248 E 6 - 249 A 2. L'importance de ce passage du *Sophiste* chez Plotin a été mise en lumière dans une étude fondamentale de P. Hadot, « Être, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin », dans *Les Sources de Plotin*, Entretiens sur l'Antiquité classique, V, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève, 1960, p. 107-57, réimpr. dans Id., *Plotin. Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 127-181.

3. III, 8 [30], 9.1-13 : « Telle est l'intelligence ; telle est la raison pour laquelle elle n'est pas primitive. Au-delà d'elle doit se trouver une réalité, que toutes les discussions précédentes visent à atteindre. D'abord, la multiplicité est postérieure à l'unité ; celle-là est nombre ; et la multiplicité essentielle a pour principe l'Un essentiel. Cette multiplicité réelle, c'est l'intelli-

vers la conclusion de l'écrit, avec sa célèbre idée du premier principe comme *δύναμις τῶν πάντων* et sa discussion de la genèse de l'être-intellect à partir de ce principe. Cause de toutes les choses exactement en tant qu'il n'est aucune d'entre elles¹, ce principe est saisi par le raisonnement comme ce sans quoi le *κόσμος νοητός* ne peut pas être². Ne pas avoir reconnu que ce principe – le Bien, ou l'Un – est antérieur au *νοῦς* et la cause de celui-ci, est une erreur que Plotin reproche à Aristote en toutes lettres³.

Si telle est la démarche principale du traité, rien d'étonnant à ce qu'une de ses démarches mineures vise, elle aussi, les aristotéliens et leur manière de concevoir la causalité.

II

Dans la première partie du traité, et juste après avoir critiqué l'adoption d'un modèle artisanal pour la production des choses sensibles⁴, Plotin soutient que la puissance qui est à l'œuvre dans la nature (la *δύναμις* qui « n'opère pas avec des mains » de 2.14-15) n'a pas besoin de certaines choses qui seraient immobiles et d'autres qui seraient mobiles :

οὐ γὰρ δὴ δεῖται τῶν μὲν ὡς μερόντων τῶν δὲ ὡς κινουμένων ἢ γὰρ ὅλη τὸ κινούμενον αὐτῆς δὲ οὐδὲν κινούμενον ἢ ἐκεῖνο οὐκ ἔσται τὸ κινουῦν πρῶτως οὐδὲ ἢ φύσις τοῦτο ἀλλὰ τὸ ἀκίνητον τὸ ἐν τῷ ὅλῳ (III, 8 [30], 2.15-19).

gence et l'intelligible pris ensemble, et les deux à la fois ; ils sont deux ; il faut donc un principe antérieur au couple. – Ce principe est-il l'intelligence, prise seule ? – Mais l'intelligible se trouve toujours joint à l'intelligence ; s'il fallait en disjoindre l'intelligible, elle ne serait pas l'intelligence. Ce principe n'est donc pas l'intelligence, et il échappe à la dualité ; il doit donc être un terme antérieur au couple et situé au-delà de l'intelligence. – Mais qui empêche qu'il ne soit l'intelligible ? – C'est que l'intelligible, lui aussi, se trouve joint à l'intelligence. – S'il n'est ni l'intelligence ni l'intelligible, qu'est-il donc ? – Celui d'où vient l'intelligence et, avec elle, l'intelligible, répondrons-nous » (trad. Bréhier).

1. III, 8 [30], 9.50-54 : « Or il faut qu'il soit principe et, par conséquent, qu'il soit antérieur à toutes choses, afin que tout vienne après lui. S'il est chaque chose une à une, n'importe quoi sera identique à n'importe quoi, tout se confondra, il n'y aura plus aucune distinction. L'Un n'est donc aucun des êtres, et il est antérieur à tous les êtres » (trad. Bréhier).

2. III, 8 [30], 11.33-45.

3. V, 1 [10], 9.7-9 : « Plus tard, Aristote dit que le Premier est *séparé et intelligible* ; mais dire qu'*il se pense lui-même* revient à n'en plus faire le Premier » (trad. Bréhier).

4. III, 8 [30], 2.1-15 : le principe qui est à l'œuvre dans la production des choses sensibles, appelé *φύσις* en III, 8 [30], 1.22, n'a aucun besoin d'instruments pour produire ses effets, si bien que toute analogie avec la production artisanale est fautive ; pour ne pas dire que, même dans la production artisanale, il faut envisager un modèle mental qui est à l'origine de l'activité de l'artisan, et qui demeure « immobile » par rapport aux opérations concrètes dont celui-ci se sert pour fabriquer ses produits. Le *μένειν* que Plotin utilise ici à deux reprises, à la ligne 11 pour les artisans, et à la ligne 13 pour la puissance de la nature, évoque *Tim.*, 42 e 5-6, où le Démonstrateur, après avoir établi les tâches des dieux engendrés, *ἔμεινεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἦθει* : ce sera pour Plotin, ainsi que pour les platoniciens postérieurs, le modèle même de la causalité des Formes, qui – contre le reproche qu'Aristote adressait dans le *De Caelo* au *Phédon* – ne sont pas entraînées dans le devenir de leurs effets pour pouvoir en être les causes.

J'ai conservé le texte grec, sans ponctuation par surcroît, parce que le passage est controversé. Selon Bréhier, Plotin veut dire que cette puissance :

« n'a pas besoin d'avoir des parties immobiles et d'autres parties mobiles ; la matière seule est en mouvement ; cette puissance ne se meut pas du tout ; sinon, elle ne serait pas véritablement le premier moteur ». [Le premier moteur ce n'est point la nature, mais un être immobile dans l'univers.]

Bréhier soupçonnait que « οὐδὲ ἡ φύσις τοῦτο ἀλλὰ τὸ ἀκίνητον τὸ ἐν τῷ ὄλῳ » était une annotation d'un lecteur aristotélicien, qui aurait voulu ainsi opposer au passage de Plotin qu'il était en train de lire la bonne doctrine aristotélicienne ; de la marge, l'annotation se serait glissée dans le texte, d'où la suppression dans le texte grec de Bréhier et les crochets dans sa traduction¹. Avant lui, Müller avait supprimé seulement « ἀλλὰ τὸ ἀκίνητον τὸ ἐν τῷ ὄλῳ »².

Dans sa traduction allemande, Richard Harder interpréta autrement le passage. Selon Harder, Plotin exclut ici que quelque chose (en général) puisse avoir une partie immobile et une autre qui se meut : la matière est en mouvement, mais elle ne se meut pas d'un mouvement qui comporte de la puissance active ; si tel était le cas, il en découlerait : (i) que la partie mobile de la puissance ne serait pas un moteur à titre premier, et (ii) que cette partie mobile de la puissance ne serait pas la nature, mais le Moteur immobile :

« Denn keineswegs darf, während einiges verharret, anderes sich bewegen ; die Materie ist das, was sich bewegt, an der Kraft aber bewegt sich nichts. Sonst wäre dieser bewegter Teil nicht jenes primär Bewegende und auch nicht die Natur das derart Bewegte, vielmehr das unbewegte Prinzip im All.³

Le verbe δεῖται est donc pris comme un verbe impersonnel ; ἐκεῖνο est référé non pas à la δύναμις, mais à sa prétendue partie mobile, κινούμενον, avec laquelle ἐκεῖνο s'accorde en tant que neutre ; la conséquence que Plotin veut exclure est le fait que la nature ne serait pas soumise au mouvement, mais tel (τοῦτο, qui reprend ἐκεῖνο) serait plutôt le principe immobile qui est dans l'univers : par conséquent, *e contrario*, l'immobilité de ce principe est ce

1. Bréhier, apparat *ad loc.*

2. Plotini *Enneades*, rec. H. F. Müller, Berlin, Weidmann, 1878, vol. I, p. 256.

3. R. Harder avait tout d'abord traduit les œuvres de Plotin en allemand, entre 1930 et 1937 (le traité 30 se trouve dans *Plotins Schriften* übersetzt von R. Harder. *Die Schriften 30-38 der chronologischen Reihenfolge*, Leipzig, 1936) ; par la suite, Harder avait repris ce travail en ajoutant le texte grec et un commentaire. Sa mort prématurée l'empêcha de publier personnellement les volumes postérieurs à celui contenant les traités 1 à 21. Le reste de son œuvre a été publié par les soins de Rudolf Beutler et Willy Theiler. Tel est le cas du volume contenant le traité 30 : *Plotins Schriften* übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler, III. *Die Schriften 30-38 der chronologischen Reihenfolge*, a) Text und Übersetzung, b) Anmerkungen, F. Meiner, Hamburg, 1964.

que, selon Harder, Plotin veut établir, exactement à l'encontre de l'interprétation de Bréhier. Dans le commentaire de ce passage – qui soutient la traduction de Harder, mais est dû à R. Beutler et W. Theiler¹ –, nous lisons que Plotin veut dire que la nature se comporte comme le Moteur immobile du système aristotélicien².

Les deux grands plotiniens, français et allemand, interprétaient donc le passage de manière opposée : Bréhier considérait que le Moteur immobile avait été introduit faussement dans le texte à partir d'une annotation qui critiquait la thèse de Plotin ; Harder pensait que le Moteur immobile était pour Plotin le modèle de la causalité de la φύσις. La suppression proposée par Bréhier n'a pas été acceptée par les savants qui se sont occupés de ce texte et les traductions ultérieures en diverses langues se rallient toutes, sur le fond, à l'interprétation de Harder. Le sens du passage est pourtant loin d'être clair. Malgré le caractère improbable de l'hypothèse d'une glose marginale qui se serait glissée dans le texte sans pourtant en altérer le mouvement (au contraire, en s'intégrant parfaitement à la syntaxe et à la pensée), la perplexité qui se devine derrière les tentatives de Müller et de Bréhier ne trouve de solution décisive ni dans la traduction de Harder et de ceux qui l'ont suivi, ni dans les commentaires, tous assez succints sur ce passage. Que vient faire au juste le Moteur immobile ? Quelle est l'hypothèse que Plotin accepte, quelle est celle qu'il repousse ? Le sens naturel qui s'impose au lecteur est que les mots « οὐδὲ ἡ φύσις τοῦτο ἀλλὰ τὸ ἀκίνητον τὸ ἐν τῷ ὅλῳ » expriment une conséquence irrecevable pour Plotin et non ce qu'il viserait à établir³ ; mais quelle difficulté à ce que le premier moteur soit l'ἀκίνητον qui est dans l'univers ? Le moment est venu de lire le passage avec la ponctuation, qui se retrouve à l'identique chez Bréhier (partie supprimée en moins), chez Harder et dans l'édition Henry-Schwyzler :

οὐ γὰρ δὴ δεῖται τῶν μὲν ὡς μερόντων, τῶν δὲ ὡς κινουμένων – ἡ γὰρ ὕλη τὸ κινούμενον, ἀπ'τῆς δὲ οὐδὲν κινούμενον – ἡ ἐκεῖνο οὐκ ἔσται τὸ κινοῦν πρῶτως, οὐδὲ ἡ φύσις τοῦτο, ἀλλὰ τὸ ἀκίνητον τὸ ἐν τῷ ὅλῳ.

Avec cette ponctuation, « ἡ γὰρ ὕλη τὸ κινούμενον, ἀπ'τῆς δὲ οὐδὲν κινούμενον » est une incise, ce qui ne me semble pas aider la compréhension, car, dans ce cas, la conséquence que Plotin refuse, à savoir que ἐκεῖνο ne soit pas τὸ κινοῦν πρῶτως, suivrait si l'on admettait dans la δύναμις des parties

1. Dans la préface au volume cité dans la note précédente, Beutler et Theiler informent qu'il n'y avait pas de notes de Harder pour les traités 30-38.

2. Vol. *b*), p. 368 : « ἐκεῖνο, d. h. τὸ κινούμενον τῆς δυνάμεως, aufgenommen durch τοῦτο. Es wird die φύσις mit dem obersten unbewegten Bewegter des aristotelischen Systems (*Met.*, 1072 a 24) geglichen. Die Stelle ist schwierig, und die Verbindung mit dem aristotelischen unbewegten Bewegter wurde bezweifelt von Müller, der ἀλλὰ-ὅλῳ streicht, und von Bréhier, der vorher auch οὐδὲ ἡ φύσις τοῦτο für unecht hält. »

3. C'est la raison pour laquelle, contre le mouvement naturel de la phrase, qui impose de référer τοῦτο à τὸ κινοῦν πρῶτως, Harder l'avait référé à τὸ κινούμενον τῆς δυνάμεως.

immobiles et des parties mobiles. Si l'on adopte au contraire la ponctuation suivante :

οὐ γὰρ δὴ δεῖται τῶν μὲν ὡς μενόντων, τῶν δὲ ὡς κινουμένων· ἡ γὰρ ὕλη τὸ κινούμενον, ἀπ' αὐτῆς δὲ οὐδὲν κινούμενον, ἢ ἐκεῖνο οὐκ ἔσται τὸ κινοῦν πρώτως, οὐδὲ ἢ φύσις τοῦτο, ἀλλὰ τὸ ἀκίνητον τὸ ἐν τῷ ὅλῳ,

la conséquence que Plotin refuse suit, si l'on soutient que dans la δύναμις il y a quelque chose qui est en mouvement¹. Bien évidemment, la thèse selon laquelle il y aurait du mouvement dans la δύναμις est déjà comprise dans la thèse que cette δύναμις aurait besoin de quelque chose de mobile à côté d'autres choses immobiles ; mais en répétant ἀπ' αὐτῆς δὲ οὐδὲν κινούμενον, Plotin met en relief que ce qui va produire une conséquence irrecevable est l'hypothèse d'un mouvement de la δύναμις. Dans ce cas, en effet, ἐκεῖνο, c'est-à-dire la δύναμις, ne serait pas moteur à titre premier ; un tel moteur ne serait pas la φύσις, mais le principe immobile qui est dans l'univers. La difficulté grammaticale qui avait conduit Harder à référer ἐκεῖνο non pas à la δύναμις, mais à sa prétendue partie mobile, n'en est pas une, parce que Plotin peut très bien utiliser un neutre pour se référer à un substantif masculin ou féminin, comme le remarque Hans-Rudolf Schwyzer dans son analyse de l'*usus scribendi* de Plotin². On peut donc, me semble-t-il, analyser le raisonnement ainsi, en ajoutant entre crochets les éléments implicites :

- la puissance [qui est à l'œuvre dans la nature] n'a point besoin d'avoir des parties, des éléments ou des aspects qui soient immobiles et d'autres qui soient en mouvement ;
- en effet, ce qui est en mouvement est la matière ;
- tandis que, dans la puissance [qui est à l'œuvre dans la nature], il n'y a rien qui soit en mouvement ;
- sinon cette puissance [en mouvement] ne serait pas le premier moteur [des mouvements qui se produisent dans la nature] ;
- [étant donné qu'un premier moteur doit nécessairement être immobile] ;
- et ce premier moteur [des mouvements qui se produisent dans la nature] ne serait pas la nature ;
- mais [le premier moteur des mouvements qui se produisent dans la nature serait] le principe immobile universel.

1. Il va sans dire que ἀπ' αὐτῆς ne peut se référer qu'à la δύναμις : si l'on veut référer ἀπ' αὐτῆς au substantif féminin immédiatement précédent, ἡ ὕλη, on produit une contradiction dans ce volet de la phrase. L'opposition entre ἡ γὰρ ὕλη τὸ κινούμενον et ἀπ' αὐτῆς δὲ οὐδὲν κινούμενον est marquée par δέ.

2. H.-R. Schwyzer, « Plotinos », dans *Realencyclopädie* von Pauly-Wissowa, Band XXI, 1 (41. Halbband), 1951, col. 471-592, col. 514 : « Bei der Kongruenz fällt auf, daß ein maskulines oder feminine Subject, wie schon bei Platon, von einem neutralem Prädikat aufgenommen wird. »

Ce que, par ce raisonnement, Plotin veut exclure, est que la puissance qui donne forme à la matière¹ opère par le biais d'un mouvement. La traduction française que je propose du passage en question est donc, pour l'essentiel, celle de Bouillet :

« Cette puissance demeure immobile tout entière : elle n'a pas besoin d'avoir des parties qui demeurent immobiles et d'autres qui se meuvent. C'est la matière seule qui subit le mouvement ; la puissance formatrice n'est mue en aucune manière. Si la puissance formatrice était mue, elle ne serait plus le premier moteur ; le premier moteur lui-même ne serait plus alors la Nature, mais ce qui est immobile dans l'univers. »²

Qu'y a-t-il d'inacceptable dans cette conclusion ? Quel modèle de causalité critique Plotin, après avoir exclu celui de la production artisanale des fabricants de poupées, dont l'ouvrage « sert souvent de point de comparaison à l'art créateur de la nature »³ ?

Le raisonnement de Plotin se comprend si l'on fait entrer en ligne de compte la cosmologie d'Alexandre d'Aphrodise⁴. Comme on sait, Alexandre pense que le Moteur immobile, sans pour autant cesser d'être le principe auquel tend et s'ordonne tout l'univers, n'opère pas directement sur les réalités sublunaires⁵. La transcendance du Moteur immobile serait en effet compromise, si l'on imaginait celui-ci comme la cause des mouvements qui se produisent dans le monde soumis à la génération et à la corruption, le

1. Quelques lignes plus haut, Plotin avait dit que la *φύσις* « met en forme » la matière, ἐν εἶδει ποιεῖ (2.3), une expression qui avait attiré des conjectures, mais qui a été finalement retenue dans les *Addenda et corrigenda* du III^e tome de l'édition Henry-Schwyzler dite *minor* (Oxford, 1982, p. 319).

2. *Les Ennéades de Plotin, chef de l'école néoplatonicienne*, traduites pour la première fois en français (...) par M.-N. Bouillet, réimpression offset de l'édition originale de 1859, Paris, Vrin, 1981, t. II, p. 212, légèrement modifiée (Bouillet avait dit : « ce qui serait immobile dans l'ensemble »).

3. III, 8 [30], 2.6-8, trad. Bréhier ; Plotin peut avoir à l'esprit les exemples bien connus de la causalité artisanale adoptés par Aristote dans la *Physique* lorsqu'il présente les quatre sens du terme « cause » : cf. *Phys.*, III, 2, 194 b 24-25 (οἷον ὁ χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντου pour la cause matérielle) et 30 (οἷον ὁ βουλῆσας αἴτιος pour la cause efficiente).

4. Une étude a été consacrée au rôle d'Alexandre d'Aphrodise dans la doctrine métaphysique et physique de Plotin : K. Corrigan, *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance : Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Leuven, Peeters, 1996. Le passage de III, 8 [30] en question ici n'est pourtant pas pris en examen. Sur l'attitude de Plotin envers la cosmologie alexandriste, voir aussi R. Chiaradonna, « Hylémorphisme et causalité des intelligibles. Plotin et Alexandre d'Aphrodise », *Les Études philosophiques*, 3, 2008, p. 379-397.

5. C'est la doctrine qu'Alexandre soutient dans la *Question II*, 21, *La providence n'est pas accidentelle pour Aristote*, p. 65.17-71.2, Bruns, et dans le traité *Sur la providence*, perdu en grec mais conservé en arabe en deux versions, l'une remontant au cercle d'al-Kindī, donc à la première moitié du IX^e siècle (éditée et traduite en allemand par H.-J. Ruland, *Die arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias : über die Vorsehung und über das « liberum arbitrium »*, Diss. Univ. Saarbrücken, 1976), l'autre, à partir d'une version syriaque également perdue, effectuée dans la première moitié du X^e siècle par Abū Bišr Mattā ibn Yūnus (éditée et traduite en français par P. Thillet, Alexandre d'Aphrodise. *Traité de la providence*, Περὶ προνοίας, *version arabe de Abū Bišr Mattā ibn Yūnus*, Lagrasse, Verdier, 2003). Voir aussi Alessandro di Afrodisia. *La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, a cura di S. Fazzo, trad. dal greco di S. Fazzo, trad. dall'arabo di M. Zonta, Milano, BUR, 1998.

salut des mortels ne pouvant jamais être conçu comme la tâche du dieu ou des dieux¹. À partir d'une remarque d'Aristote dans le traité *De la Génération et de la Corruption*², Alexandre avait donc élaboré une doctrine cosmologique selon laquelle le mouvement éternel de la partie parfaite du cosmos – les cieux – produit la régularité des processus naturels dans la partie sublunaire et imparfaite, en lui assurant ainsi la seule éternité qui lui est possible. C'est de cette façon que, selon Alexandre, la *πρόνοια* universelle est présente dans le système aristotélicien, de sorte que l'ordre de la partie imparfaite du cosmos n'est pas le but de l'action divine, ce qui irait à l'encontre de la définition même du dieu et du divin³. La partie parfaite du cosmos exerce sur la partie imparfaite une providence qui met le dieu et le divin à l'abri de tout soin pour ce qui est soumis à la génération et à la corruption⁴. La causalité divine et rationnelle des corps célestes dirige le cours de la nature sublunaire à travers le mouvement, comme Alexandre l'explique dans la *Question* II, 3, où une *δύναμις* produite par le mouvement régulier du corps divin est introduite, *δύναμις* qui est la cause de l'action rationnelle de la nature : *ἡ ἀπὸ τῆς κινήσεως τοῦ θεοῦ σώματος γινομένη δύναμις*⁵. Dans l'analyse de cette question, Paul Moraux⁶ a montré que la solution à laquelle se rallie Alexandre, parmi les deux qu'il envisage, est celle selon laquelle la *δύναμις* divine n'ajoute pas une puissance de mouvement aux corps simples déjà existants comme tels, mais donne à la matière informe les contrariétés primordiales, produisant ainsi les corps élémentaires et, par là, tout le mouvement de la nature⁷.

C'est cette *δύναμις* alexandriste que vise Plotin : une puissance d'informer la matière⁸ qui opérerait par le biais d'un mouvement. La *δύναμις* mobile du corps divin est appelée *φύσις* par Alexandre⁹, ce qui rend encore

1. Q. II, 21, p. 68.19-25, Bruns.

2. *De Gen. et Corr.*, II, 10, 336 b 31-32 : τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐνδελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν (« c'est de la façon qui restait que le dieu a assuré la complétude du Tout, rendant la génération perpétuelle », trad. M. Rashed, Paris, Les Belles Lettres, 2005).

3. Cf. P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote*, Liège-Paris, Faculté de philosophie et lettres – Librairie E. Droz, 1942, p. 34-37, et Appendice II, *La théorie alexandriste de la providence*, p. 195-202 ; R. W. Sharples, « Alexander of Aphrodisias on divine providence : Two problems », *Classical Quarterly*, 32, 1982, p. 198-211.

4. Q. II, 19, p. 63.8-28, Bruns.

5. Q. II, 3, p. 47.30, Bruns.

6. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise*, p. 34-37 ; par la suite, Moraux est revenu sur les détails de cette Question : voir P. Moraux, « Alexander von Aphrodisias Quaest. 2.3 », *Hermes*, 95, 1967, p. 159-169.

7. Le passage de la Q. II, 3, 49.30-33, Bruns est à lire avec les corrections de Moraux, *ibid.*, p. 167 : ἡ γὰρ ὕλη, κατὰ τὸν ἐαυτῆς λόγον ἀποίους τε οὐσα καὶ ἀσχημάτιστος, ὑπὸ τῆς ἀπὸ τῶν θεῶν σώματων δυνάμεως γινομένης ἐν αὐτῇ ἐνεργείᾳ σῶμά ἐστὶ τε καὶ γίνεται, εἰδοποιεῖται τε καὶ σχηματίζεται.

8. Comparer ἐν εἶδει ποιεῖ de III, 8 [30], 2.3 et εἰδοποιεῖται du passage cité à la note précédente, l'un et l'autre référés à la matière.

9. *De An. mant.*, 172.17-19, Bruns : τῶν γινομένων τε καὶ συνισταμένων ὑπὸ τῆς θείας δυνάμεως τῆς ἐν τῷ γεννητῷ σώματι ἐγγινομένης ἀπὸ τῆς πρὸς τὸ θεῖον γεινιασέως, ἣν φύσιν καλοῦμεν, τιμιώτατον ἄνθρωπος ἐστὶ.

plus évident que Plotin est ici en train de comparer sa propre φύσις, qui n'opère pas à travers des « impulsions ou des leviers »¹, à celle d'Alexandre, et sa vision de la δύναμις intelligible, à celle mobile d'Alexandre, qui vient ἀπὸ τῆς κινήσεως τοῦ θείου σώματος. Une δύναμις mobile ne peut pas accomplir la tâche qu'Alexandre voudrait lui confier. Plotin rétorque en effet qu'une δύναμις comme celle qu'il envisage, aux dires mêmes des aristotéliens², ne peut jamais fonctionner comme premier principe moteur : le premier moteur de quelque chose qui est en mouvement est nécessairement immobile. Or tel n'est pas le cas de cette δύναμις qui s'exercerait à partir du mouvement des corps célestes. La tentative alexandriste de préserver la transcendance du Moteur immobile universel est vouée à l'échec : si la δύναμις d'Alexandre est en mouvement, alors elle peut, bien sûr, être un principe intermédiaire, mais pas le κινουῦν πρώτως, de sorte que le principe des mouvements du monde engendrant et corruptible finira par être, contre le souhait d'Alexandre, le Moteur immobile lui-même, τὸ ἀκίνητον τὸ ἐν τῷ ὄλῳ.

Dans la production des réalités naturelles aussi, il faut donc envisager selon Plotin cette discontinuité entre cause et effets que les aristotéliens ont de la peine à reconnaître du fait de leur préjugé contre la doctrine des Formes. Les causes qui sont à l'œuvre dans la nature donnent le mouvement, mais en demeurant immobiles ; elles déterminent la naissance et l'accroissement sans naître ni s'accroître : c'est ainsi qu'opère le *logos* dont Plotin va traiter dans la suite immédiate du passage. Encore une fois, Alexandre est visé³. Dans la *Question II*, 3, celui-ci se demandait en effet si l'influence astrale consistait dans le fait que les corps simples (élémentaires) recevaient cette δύναμις comme quelque chose de distinct de leur propre nature – auquel cas la δύναμις n'aurait rien ajouté à la nature du feu, de l'air, de l'eau et de la terre, mais aurait agi sur la production des corps mixtes, engendrant

1. III, 8 [30], 2.4-6. La thèse plotinienne de la spontanéité de la production de la nature, qui n'a pas besoin de délibération pour produire ses effets, a été récemment examinée par Chiaradonna, « Hylémorphisme et causalité des intelligibles » (dans son rapport avec Alexandre), art. cité, et par J. Wilberding, « Automatic action in Plotinus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 34, 2008, p. 373-407 (du point de vue de ses implications pour l'action humaine).

2. C'est une démarche habituelle chez Plotin, comme l'a expliqué très bien R. Chiaradonna, *Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2002.

3. III, 8 [30], 2.19-34. Parmi les savants qui ont commenté ce passage, seul Paul Kalligas ne pense pas que les mots ὁ μὲν δὴ λόγος, φύσις ἂν τις... (2.19) visent le *logos* des Stoïciens. Voir Π. Καλλιγᾶς, Πλωτίνου Ἐννεὰς Τρίτη. Ἀρχαῖο κείμενο, μεταφράση, σχόλια, Κέντρον Ἑρεῦνης τῆς Ἑλληνικῆς καὶ Λατινικῆς Γραμματείας, Ἀθήναι, 2004, p. 590. Kalligas considère plus probable que Plotin vise ici l'εἰδοποιός λόγος des médioplatoniciens, mixte d'éléments platoniciens et aristotéliens, par rapport auquel Plotin soulignerait qu'un vrai *logos* doit, en tant qu'immatériel, donner le mouvement en demeurant immobile. Kalligas renvoie à Alexandre, *De An.*, 17.9-11 et 21.22-22.6, Bruns pour la thèse du *logos* qui met en mouvement sans se mouvoir (un autre passage d'Alexandre auquel Kalligas renvoie plus haut dans son commentaire est *De An. mant.*, 106.4.5, Bruns, où l'âme κινεῖ... τὸ σῶμα οὐχ ὡς αὐτὴ κινουμένη). Kalligas mentionne aussi la Q. II, 3, p. 47-6-11, Bruns, qu'il considère comme le témoin d'une position d'Alexandre parallèle à celle de Plotin. Je suis tout à fait d'accord que ce n'est pas le *logos* stoïcien qui est en question ici, mais, pour les raisons que je viens d'exposer, il me semble que Plotin critique la position d'Alexandre.

la forme du composé, et l'âme dans les cas des corps vivants –, ou bien si le rôle de la δύναμις divine n'aurait pas été plutôt celui d'informer la matière première, en donnant ainsi aux corps élémentaires leurs contrariétés, causes de toute composition ultérieure¹. C'est cette seconde solution qu'Alexandre choisit, et Plotin de rétorquer qu'Alexandre, qui soutient à juste titre que le λόγος est ἀκίνητος, commet ici la faute de lui ajouter une puissance qui serait de nature différente par rapport au *logos* et qui serait en mouvement : ἄλλη παρὰ τὸν λόγον καὶ κινουμένη². Au contraire, Plotin soutient que le statut rationnel du *logos* implique que celui-ci agit dans les processus de génération naturelle sans avoir besoin d'un mouvement.

Pour ce qui m'intéresse ici, le point important de la discussion avec les aristotéliens, et notamment avec Alexandre, est que, selon Plotin, à chaque niveau de la causalité réelle, celle qui produit des effets et qui est autre chose par rapport à l'action mécanique des leviers, le principe donne ce qu'il n'a pas. Mais, s'il en est ainsi, la causalité de l'Un n'est pas radicalement différente de celle de l'être intelligible, si bien que l'on ne voit pas trop en quoi consisterait la discontinuité radicale entre l'Un et l'être. En effet, tous les principes, en tant qu'ils sont des principes, agissent de la même manière : la causalité véritable comporte toujours transcendance du principe et ressemblance entre lui et l'effet.

III

Vers la fin du traité III, 8 [30], au moment de mettre en place la conclusion de son argument – si la θεωρία a la primauté, c'est qu'elle est le degré le plus haut d'unification que puisse atteindre ce qui n'est pas simple ; pour cette raison, le Premier n'est pas un principe qui contemple, fût-il ce qui se contemple soi-même³ –, Plotin semble soulever une objection contre sa propre thèse, celle de la simplicité parfaite du Premier, thèse qui représentait, comme on l'a vu plus haut, le but du traité (ὄπερ χάριν καὶ οἱ πρόσθεν λόγοι, 9.2-3).

Si nous disons que le Premier est ce qu'il y a de plus simple mais sans avoir expliqué sur quoi nous nous appuyons pour l'appeler ainsi, nous

1. Q. II, 3, p. 47.30-48.22, Bruns (position du problème) ; p. 48.22-49.27 (première solution) ; p. 49.28-50.27 (deuxième solution, acceptée par Alexandre) : c'est l'analyse de Moraux, « Alexander von Aphrodisias Quaest. 2.3 ».

2. C'est au commentaire de Paul Kalligas cité plus haut, avec son renvoi à la nature immobile du *logos* chez Alexandre, que je dois d'avoir compris que le passage sur le *logos* aussi s'adresse à Alexandre. Le fait que Plotin évoque le feu aux lignes 25-27 me semble un autre indice que c'est exactement la Q. II, 3 qui est visée. Suivant la première hypothèse énoncée par Alexandre, en effet, l'élément « feu », le plus proche à la substance divine des cieux, recevrait en premier l'influence astrale. Il n'est donc pas innocent que Plotin dise que ce qui doit être présent dans l'élément « feu », pour qu'il soit « feu » et qu'il puisse agir comme « feu », n'est pas une puissance surajoutée (c'est-à-dire la cause des contrariétés naturelles dans la solution adoptée par Alexandre), mais le *logos* du « feu », actif exactement en tant qu'immobile.

3. III, 8 [30], 9.1-13.

n'aurons rien dit de clair ni de certain (οὐδέ... δῆλόν τι καὶ σαφές ἐροῦμεν), tout en disant quelque chose de vrai¹. Sans l'examen de l'instrument cognitif à travers lequel on peut saisir que le premier principe est ce qu'il y a de plus simple, on laissera en effet entendre que « ἀπλούστατον » est sa définition. Plotin vient pourtant d'exclure que le Premier soit un νοητόν². Or ce qui n'est pas intelligible ne peut pas être saisi par une définition. Ce que Plotin propose, en effet, n'est pas de remplacer une définition du Premier – mettons, celle de « pensée d'une pensée » – par une autre, mettons, « Bien » ou « la plus simple des choses » ; il soutient, au contraire, qu'il faut s'interroger préalablement sur la nature de l'instrument cognitif qui permet d'exprimer la διάνοια que nous avons du Premier. Cet instrument cognitif est présenté comme une intuition d'un seul coup, ἐπιβολή ἀθρόα, que nous obtenons par « ce qui en nous est semblable, τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίω » au Premier³. Ce n'est pas par notre capacité à donner des définitions – qui ne portent que sur l'être et qui diraient du Premier quelque chose de vrai, mais sans clarté philosophique ni vérification – que nous disons que le Premier est ce qu'il y a de plus simple. Il faut donc s'interroger préalablement sur le moyen cognitif qui nous permet de dire ce qui est vrai – que le Premier est « le Bien » ou « ce qu'il y a de plus simple ». Ce faisant, on aura compris quel est le statut épistémologique de la dénomination du premier principe comme ἀπλούστατον.

L'intuition d'un seul coup évoquée ici par Plotin est une connaissance qui ne peut plus être davantage analysée. Le terme ἐπιβολή est choisi pour évoquer la perception sensible et l'adjectif ἀθρόα, « concentrée », insiste sur le fait que la vérité ainsi obtenue ne se fait pas jour peu à peu mais est immédiate⁴. On serait peut-être tenté d'évoquer Bertrand Russell et sa distinction entre *knowledge by acquaintance* et *description*, mais, s'agissant d'un objet qui n'est pas saisi par la perception sensible, il est naturel de traduire cette connaissance directe en termes d'union mystique⁵. Plotin a parlé à plusieurs reprises de cette remontée de l'âme jusqu'à la vision directe du Premier⁶, et il est tout à fait naturel de penser que c'est à ce type de connaissance par expé-

1. III, 8 [30], 9.16-19.

2. III, 8 [30], 9.10-11.

3. III ([30], 9.22-23 ; la formule est reprise telle quelle par Proclus, *In Parm.*, VI, col. 1082.6-10 : τὸ δὲ αὐτὸ πρὸ τοῦ ὄντος ἐν μὴ ὄν μὲν ἔστιν, οὐ μέντοι καὶ οὐδέν· ἐν γὰρ ὄν, ἀδύνατον αὐτὸ λέγειν οὐδέν. Μὴ ὄν οὖν αὐτὸ φῶμεν καὶ νοῶμεν τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίω (καὶ γὰρ ἐν ἡμῖν ἐν τι σπέρμα ἐκείνου τοῦ μὴ ὄντος). Sur la présence de cette idée chez Proclus, voir W. Beierwaltes, « Der Begriff des *unum in nobis* bei Proklos », dans *Die Metaphysik im Mittelalter*, *Miscellanea Mediaevalia* 2, Berlin, De Gruyter, 1963, p. 255-266 ; sur la postérité patristique et médiévale, voir E. von Ivánka, « *Apex mentis* », *Zeitschrift für katholische Theologie*, 72, 1950, p. 129-176.

4. L'expression revient ailleurs sous la plume de Plotin : voir IV, 4 [28], 1.19-20, à propos de la connaissance qu'aura l'âme dans le monde intelligible : τί οὖν κωλύει καὶ ταύτην τὴν ἐπιβολὴν ἀθρόαν ἀθρόων γίγνεσθαι ; cf. aussi V, 5 [32], 7.8, ἀθρόα προσβολή.

5. Voir P. Hadot, « Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin », *Journal de psychologie normale et pathologique*, 77, 1980, p. 243-266.

6. Voir surtout VI, 9 [9], 11.37-51 ; VI, 7 [38], 34.8-38 et 35.1-45.

rience qu'il fait appel ici¹, lorsqu'il dit que soutenir que le Premier est *l'ἀπλόστατον* ne revient pas à réintroduire subrepticement une description.

La démarche de Plotin dans ce passage me semble toutefois différente et l'union mystique ne me semble pas être directement visée ici. Après avoir dit que l'intuition de la simplicité absolue du Premier est possible grâce à ce qui en nous est semblable à ce principe (*τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ*), et dans le but de montrer ce qu'est cette faculté ou partie de notre âme qui permet l'intuition du Premier, il introduit une courte et difficile présentation des conditions, pour ainsi dire, dans lesquelles l'Intellect divin peut saisir le Premier, et ce, dans un autre passage controversé. Le texte transmis par les manuscrits est le suivant :

ἢ δεῖ τὸν νοῦν οἷον εἰς τοῦπίσω ἀναχωρεῖν καὶ οἷον ἑαυτὸν ἀφέντα τοῖς εἰς ὅπισθεν αὐτοῦ ἀμφίστομον ὄντα κἀκεῖνα εἰ ἐθέλοι ἐκεῖνο ὄρᾶν μὴ πάντα νοῦν εἶναι.

Ce texte est difficile, parce que *κἀκεῖνα* semble se construire avec *ὄρᾶν* et donc faire double emploi avec *ἐκεῖνο*. On comprend bien que, si l'Intellect veut regarder le Premier (*ἐκεῖνο*), il ne doit pas être *πάντα νοῦν*². Mais que faire alors de « ces choses-là, *κἀκεῖνα* » ? Ce pluriel peut se référer seulement à *τοῖς εἰς ὅπισθεν αὐτοῦ*, mais on ne voit pas trop quel rôle Plotin attribuerait à ces « choses », au pluriel. Une ancienne conjecture de Kirchhoff, consistant à remplacer *κἀκεῖνα* (« aussi ces choses ») par *κἀκεῖ* (« aussi là-bas ») a été reçue par Bréhier, dans *l'editio maior* de Henry et Schwyzer, par A. H. Armstrong³ et par J. Bussanich⁴. Le texte suivant en résulte :

ἢ δεῖ τὸν νοῦν οἷον εἰς τοῦπίσω ἀναχωρεῖν καὶ οἷον ἑαυτὸν ἀφέντα τοῖς εἰς ὅπισθεν αὐτοῦ ἀμφίστομον ὄντα κἀκεῖ[να] εἰ ἐθέλοι ἐκεῖνο ὄρᾶν μὴ πάντα νοῦν εἶναι.

Ce que Bréhier traduit ainsi :

« D'abord, l'intelligence doit revenir en arrière ; elle doit s'abandonner, malgré sa dualité, à la réalité qui est, là-bas, en deçà d'elle-même ; elle doit, si elle veut voir le principe suprême, ne plus être entièrement une intelligence. »

Remarquons que Bréhier contourne la difficulté en évitant le pluriel et en traduisant *τοῖς εἰς ὅπισθεν αὐτοῦ* par « la réalité qui est... en deçà d'elle-

1. C'est ainsi qu'interprète ce passage P. Hadot, « Neoplatonist spirituality, I. Plotinus and Porphyry », dans A. H. Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, London, 1986 (World Spirituality. An Encyclopaedic History of the Religious Quest, 15), p. 230-249, en part. p. 243.

2. Cette dénomination d'« intellect total », qui *est* tous les intelligibles, a été introduite plus haut : III, 8 [30], 8.40-45.

3. Plotinus. With an English translation by A. H. Armstrong, III, *Enneads*, III.1-9, London-Cambridge, Heinemann-Harvard UP, 1967, p. 391-393 : « Rather, the intellect, must return, so to speak, backwards, and give itself up, in a way, to what lies behind it (for it faces both directions) ; and there, if it wishes to see that First Principle, it must not be altogether intellect. »

4. J. Bussanich, *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden, Brill, 1988 (Philosophia Antiqua, 49), p. 101.

même ». Revenant sur ce passage par deux fois, Eric R. Dodds l'avait interprété autrement. La conjecture de Kirchoff n'était selon lui pas bonne, *κακεῖ* contenant un *καί* dont on ne voit pas l'utilité (de fait, Bréhier traduit comme si c'était tout simplement *ἐκεῖ*). Dodds pensait que le texte transmis était corrompu¹, hypothèse reçue dans l'*editio minor* de Henry et Schwyzer, où nous trouvons ici une *οὐκ*. Selon Dodds, dans ce passage Plotin voulait dire que l'Intellect, bifrons de par sa nature, « looks towards the cosmos ; but in contemplating the One it looks backwards and retreats from its own nature »².

Dans sa traduction allemande, Harder avait adopté une solution différente :

« Vielmehr muß der Geist gleichsam nach rückwärts ausweichen, muß sich selbst gewissermaßen ausliefern dem, was hinter ihm ist, denn er ist doppelgesichtig, und darf, wenn er Jenes erblicken will, nicht mehr ganz Geist sein. »

Ce qui correspond au texte grec suivant, établi par Beutler et Theiler :

ἡ δεῖ τὸν νοῦν οἷον εἰς τοῦπίσω ἀναχωρεῖν καὶ οἷον ἑαυτὸν ἀφέντα τοῖς εἰς ὄπισθεν αὐτοῦ ἀμφίστομον ὄντα, ἐκεῖνο εἰ ἐθέλοι [ἐκεῖνο] ὄρᾶν, μὴ πάντα νοῦν εἶναι.

Selon le commentaire de Beutler et Theiler, Plotin aurait donc écrit *ἐκεῖνο εἰ ἐθέλοι ὄρᾶν* en anteposant *ἐκεῖνο* par rapport à *εἰ* pour le mettre en relief ; *κακεῖνα* et *ἐκεῖνο*, qui se trouvent dans tous les manuscrits après *ἐθέλοι*, seraient des fautes de copiste. La solution de Harder a été reçue par Cilento³ et par Kalligas⁴, ainsi que dans plusieurs traductions en diverses langues sans texte grec en regard.

Une solution encore différente des difficultés de ce texte a été avancée par J. Igal, qui suggérerait : (i) de relier *ἀμφίστομον ὄντα* à *κακεῖνα*, en donnant à ce dernier la valeur d'un accusatif de relation ; (ii) d'interpréter *εἰς ὄπισθεν αὐτοῦ* comme une expression adverbiale, au lieu d'y voir une expression prépositionnelle construite avec *αὐτοῦ* ; enfin (iii) de considérer *αὐτοῦ* comme réflexif⁵.

1. E. R. Dodds, « Notes on Plotinus, *Ennead*, III, viii », *Studi Italiani di Filologia Classica*, 27-28, 1956, p. 108-113, en part. p. 112 : « Kirchoff's *κακεῖ* for *κακεῖνα* has been accepted by all subsequent editors, even H.-S. But the otiose *καί* should arouse suspicion : whether we take *ἐκεῖ* with the preceding words or with *μὴ πάντα νοῦν εἶναι*, this *καί* seems to have no appropriate meaning, either copulative or responsive. Moreover, *ἀμφίστομον ὄντα* stands in need of some explanation. It seems likeliest that explanatory words have fallen out, e.g. *ἀμφίστομον ὄντα* <πρὸς τὰ προιόντα> *κακεῖνα*. *ἐκεῖνα* will refer to *τοῖς εἰς ὄπισθεν αὐτοῦ* ». Un peu plus tard, dans « Numenius and Ammonius », *Les Sources de Plotin*, Genève, 1960 (Entretiens sur l'Antiquité classique, 5), p. 3-32, Dodds revient sur ce passage et sur le terme *ἀμφίστομος*, qui indique la nature bifrons de l'Intellect.

2. Dodds, « Numenius and Ammonius », p. 21.

3. Cilento, *Paideia antignostica*, p. 149.

4. Καλλιγᾶς, Πλωτίνου Ἐννεὰς Τρίτη, p. 260.

5. J. Igal, « Observaciones al texto de Plotino », *Emerita*, 41, 1973, p. 75-98, en part. p. 80-83. La traduction proposée par Igal, p. 81, est la suivante : « La inteligencia debe, en verdad, retirarse retrocediendo hacia atrás, por así decirlo, y, tras hacer una como entrega de sí misma a la parte de sí misma que está orientada hacia atrás, debe, ya que es ambipatente aun en aquella parte, no ser en todo inteligencia, si es que quiere contemplar a Aquél. »

Tout comme Ficin¹, les interprètes modernes ont construit ἀφέντα avec τοῖς εἰς ὀπισθεν αὐτοῦ. Ficin avait dit « *seipsum a tergo relinquere* » ; Bréhier avait traduit « s'abandonner... à la réalité qui est en deçà d'elle-même », et Harder, comme on vient de le voir, avait parlé d'un « *ausliefern dem, was hinter ihm ist* », sens enregistré aussi dans le lexique de la langue de Plotin par Sleeman et Pollet, comme seul cas dans lequel ἀφιέναι gouvernerait un *dativus commodi* (*give up to*)². Mais l'idée de reddition³ ne joue aucun rôle dans le raisonnement de Plotin ici ; de plus, nulle part ailleurs il n'utilise ἀφιέναι avec un *dativus commodi*, cependant que pour exprimer l'idée, courante chez lui, de quitter quelque chose de dispersé et de complexe pour connaître quelque chose de plus simple, il lui arrive d'utiliser ἀφιέναι avec l'accusatif de la chose quittée, comme en témoignent les occurrences recueillies par Sleeman et Pollet. Ce verbe est utilisé aussi dans un passage que le sens rapproche de très près du nôtre. Dans le traité qui suit immédiatement III, 8 [30], *Sur la beauté intelligible*, V, 8 [31], 11.1-7, Plotin dit :

« Si nous sommes incapables de nous voir nous-mêmes, mais si, une fois possédés du dieu, nous produisons en nous sa vision ; si, alors, nous nous représentons à nous-mêmes en voyant notre propre image embellie ; mais si, quittant cette image si belle qu'elle soit (ἀφεις δὲ τὴν εἰκόνα καίπερ καλὴν οὔσαν), nous nous unissons à nous-mêmes, sans plus scinder davantage cette unité qui est tout, unis au dieu présent dans le silence ; si nous sommes unis à lui autant que nous le pouvons et autant que nous y aspirons (...) (trad. Bréhier). »

Dans ces deux cas dont le contexte est si proche, Plotin dit qu'il convient de quitter ce qui est plus complexe, même si c'est quelque chose de valeur, pour voir quelque chose de plus simple et de plus unitaire. Pour cette raison, au lieu de construire τοῖς εἰς ὀπισθεν αὐτοῦ comme le complément de terme de ἀφέντα, il me semble préférable de construire ἀφέντα avec les deux accusatifs, ἑαυτὸν et κακείνα, qui indiquent quelles sont les choses qu'il faut quitter. Je comprends τοῖς εἰς ὀπισθεν αὐτοῦ comme relié à ἀμφίστομον, le datif indiquant soit la cause pour laquelle l'Intellect est bifrons, soit ce vers quoi celui-ci est tourné, en tant que bifrons.

Naturellement, une difficulté majeure se présente, dans le cas où εἰς ὀπισθεν désigne la même chose que désigne εἰς τοῦπίσω – à savoir, ce qui est « derrière » l'Intellect : l'Un. Mais, tout comme ὀπίσω, ὀπισθεν peut vouloir dire aussi bien « derrière » que « après ». Le pluriel τοῖς εἰς ὀπισθεν αὐτοῦ me

1. Ficin traduit : « Intellectum oportet velut a tergo se flectere et cum utrinque vultum habeat seipsum a tergo relinquere, ac si bonum ipsum sit inspecturus, operam dare ne omnino sit intellectus, neque sit illa quae intelliguntur omnia. » Voir Plotini *Opera Omnia cum latina Marsilii Ficini interpretatione et commentatione*, fac-similé de l'édition de Bâle, Pietro Perna, 1580, introd. de S. Toussaint, Villiers-sur-Marne, 2005, p. 351.

2. J. H. Sleeman, G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leiden-Leuven, Brill-Leuven UP, 1980, col. 179. Ce sens est repris par Bussanich, *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*, p. 100, qui traduit : « give itself up, as it were, to what is behind it. »

3. Cilento, *Paideia antignostica*, p. 149, est le plus explicite dans ce sens : « lo Spirito deve (...) in un certo senso abdicare a se stesso in favore di Colui che lo precede. »

semble un indice clair que ce n'est pas au principe parfaitement simple que pense Plotin¹. Mais s'il en est ainsi, le passage, malgré la difficulté, qui n'est d'ailleurs pas surprenante pour les lecteurs des *Ennéades*, offre un sens philosophique clair. Les choses qui viennent après l'Intellect, celles qui vont suivre après lui – les intelligibles, dont la multiplicité devient actuelle seulement grâce à la « naissance » de l'Intellect de l'Un –, sont ce que l'Intellect contemple. Aristote à tout a fait raison d'en faire la pensée éternelle d'un intelligible éternel. Il a tort, dans la mesure où il ne comprend pas que le principe de cette pensée divine est la simplicité parfaite du Premier. Tourné comme il est vers ces choses qui sont après lui, l'Intellect doit, dans le but de voir son principe parfaitement simple, se détourner de soi-même et de son contenu : l'intelligibilité multicolore de l'être, la richesse et la multiplicité des Formes intelligibles dont il est le point de départ. Le passage est elliptique et construit presque en anacoluthes : il n'est pas *desperatus*. J'en propose donc la traduction suivante :

Certes, l'Intellect doit pour ainsi dire revenir en arrière et – ayant quitté et soi-même, bifrons comme il est par rapport aux réalités qui viennent après lui, et celles-ci – il doit, s'il veut voir celui-là, ne pas être intellect total.

L'image que Plotin nous présente est donc celle, familière, de l'Intellect qui procède de l'Un et fait ainsi surgir la multiplicité des formes intelligibles ; pour voir l'Un, il doit quitter cette multiplicité, les intelligibles dont il n'est pas le résultat ni la somme, mais l'origine², et qui sont donc après lui.

Pour la question qui nous occupe ici – à savoir, comment interpréter la discontinuité que Plotin pose entre le Premier Principe et l'être intelligible –, ce passage est important. Selon certains interprètes, le chapitre 9 de III, 8 [30] concerne le rapport entre l'Intellect divin et l'Un³ ; selon d'autres,

1. Dodds, « Notes on Plotinus, *Ennead*, III, viii », p. 112, cite à l'appui de son interprétation le passage de VI, 9 [9], 3.33-34, où l'Intellect peut « regarder » (ὄρᾶν, comme ici) ἢ τὰ πρὸ αὐτοῦ ἢ τὰ αὐτοῦ ἢ τὰ παρ' αὐτοῦ. J. Igal, « Sobre *Plotini Opera*, III, de P. Henry y H.-R. Schwyzer », *Emerita*, 43, 1975, p. 169-196 (p. 181), a proposé d'éliminer ἢ τὰ πρὸ αὐτοῦ et de corriger ἢ τὰ παρ' αὐτοῦ en ἢ τὰ πρὸ αὐτοῦ, correction accueillie dans l'édition Henry-Schwyzer dite *minor*. Cette correction ne me semble pas nécessaire, mais il serait hors propos de discuter ici le passage de VI, 9 [9] ; pourtant, dans le passage de III, 8 [30], l'axe du raisonnement est le chemin de la multiplicité à l'unité : il serait donc étrange que, dans ce contexte, le pluriel τοῖς εἰς ὁπισθεν αὐτοῦ désigne l'Un.

2. Au chapitre 8, lorsqu'il introduit l'Intellect comme νοῦς... πᾶς (repris dans notre passage par μὴ πάντα νοῦν εἶναι), Plotin critique l'absurdité qui suivrait si l'Intellect résultait de la somme des formes intelligibles, comme s'il attendait de devenir intellect à partir d'une accumulation d'intelligibles qui, eux, ne sont pas des intellects ; il oppose à cette représentation fautive de la nature du dieu intellectuel l'idée selon laquelle le νοῦς est le principe des intelligibles qui forment sa nature, tout comme la science est le principe des théorèmes dont elle se compose (on lira avec profit à ce propos l'article de Ch. Tornau, « Wissenschaft, Seele, Geist : zur Bedeutung einer Analogie bei Plotin (*Enn.*, IV, 9, 5 und VI, 2, 20) », *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, 1, 1998, p. 87-111). Pour cette raison, lorsqu'il renoue au chapitre 9 avec l'idée de l'Intellect comme « totalité », Plotin fait allusion aux intelligibles à travers l'expression « les choses qui viennent après lui ».

3. Dodds, « Notes on Plotinus, *Ennead*, III, viii », et Bussanich, *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*.

ce qui est en question est l'intellect comme faculté de l'âme humaine¹ ; mais si le sujet connaissant que Plotin envisage ici est aussi bien l'un que l'autre – et tel le cas, à ce qui me semble –, la conclusion s'impose que, malgré la discontinuité entre l'être intelligible et le Premier Principe transcendant, il ne nous est pas impossible de savoir ce qu'est ce Premier.

Tout comme l'Intellect divin, notre intellect peut saisir par une intuition immédiate la cause de l'être et l'intelligibilité, qui est au-delà de l'être et de l'intelligibilité. L'ἐπιβολὴ ἀθρόα que Plotin indique comme le moyen cognitif approprié pour cette saisie n'est pas une expérience incommunicable, mais un véritable acte de connaissance par lequel, en quittant le monde des formes intelligibles, on reconnaît la simplicité absolue du Premier Principe et son rôle de fondement de tout ce qui est et peut être connu. C'est en effet sur cette connaissance que nous nous appuyons pour dire que le Premier est τὸ ἀγαθὸν... καὶ ἀπλούστατον, et une fois la nature de cet acte connaissant examinée, « le Bien » et « ce qu'il y a de plus simple » se révèlent être deux dénominations que nous pouvons dire du Premier comme quelque chose de clair et de vérifié, sans que pour autant elles soient deux définitions réintroduites subrepticement. Au-delà de la saisie intellectuelle de l'être, il n'y a pas seulement la connaissance immédiate mais inexprimable de la mystique : Plotin envisage la possibilité d'une ἐπιβολὴ ἀθρόα du principe de l'être et de l'intellect. L'Intellect divin peut voir ce principe, et nous faisons de même lorsque notre intellect considère quel est le fondement de l'être et de l'intelligibilité.

La démarche principale du traité III, 8 [30] consiste à démontrer à ceux qui partagent avec Plotin la thèse de la primauté de la θεωρία, mais se trompent au sujet du Premier Principe, que celui-ci n'est pas un νοῦς ni un νοητόν. À l'intérieur de cette structure fondamentale du traité, une démarche subsidiaire consiste à montrer que toute cause véritable doit déterminer chez son effet la présence d'un caractère qui n'est pas présent comme tel dans la cause, si bien que le principe de la vie rationnelle qui se développe dans le monde visible à travers le mouvement doit être une puissance réellement immobile : la δύναμις silencieuse et omniprésente de l'intelligible. Les deux raisonnements aident à comprendre que, pour Plotin, à chaque niveau de la causalité véritable les mêmes « lois » sont à l'œuvre. On avait soulevé au début la question de l'incohérence potentielle entre un modèle de causalité selon lequel le principe produit chez son effet ce qu'il

1. Igal, « Observaciones al texto de Plotino ».

2. Le principe dont il est question dans cette partie du traité est l'Intellect divin, infini de par sa puissance, puisque produire des effets ne cause aucune diminution en lui (διὸ καὶ ἄπειρος οὕτως καὶ, εἴ τι ἀπ' αὐτοῦ, οὐκ ἡλάττωται, 8.46). Ce principe est l'Intellect divin, dont Plotin veut montrer aux aristotéliens qu'il ne peut pas être le Premier (οὗτος μὲν οὖν τοιοῦτος· διὸ οὐ πρῶτος, ἀλλὰ δεῖ εἶναι τὸ ἐπέκεινα αὐτοῦ, 9.1-2). En même temps, l'examen du statut épistémologique de nos dénominations du Premier est ouvert par les mots τί οὖν ὁ κομιούμεθα νοῦν παραστησάμενοι ; (9.29), ce qui montre que Plotin traite ensemble l'Intellect et l'intellect humain.

ne possède pas, et un autre modèle de causalité selon lequel l'effet participe au caractère que le principe est, au degré absolu. L'examen de la causalité de l'intelligible vis-à-vis du monde visible, conduit à travers la réfutation de la conception alexandriste de la *δύναμις*, a permis à Plotin de montrer que tous les principes véritables, y compris ceux qui sont à l'œuvre à l'intérieur du devenir des choses engendrables et corruptibles, produisent non pas *malgré* leur discontinuité de nature par rapport à leurs effets, mais *grâce* à cette discontinuité. L'examen du statut épistémologique de notre dénomination du Premier Principe, à la fin du traité, permet à Plotin de montrer que la discontinuité du principe vis-à-vis de ses effets est saisie seulement par ce qui, chez l'effet, est semblable au principe : τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ, *apex mentis*, faculté connaissante qui amène à saisir et la simplicité et la causalité du Premier Principe, les deux étant impliquées dans la formule de *δύναμις τῶν πάντων*¹.

La discussion du statut épistémologique de la dénomination du Premier comme τὸ ἀγαθὸν... καὶ ἀπλόστατον est exactement ce qui, au lieu d'interdire la remontée des effets aux causes, l'autorise pleinement : le traité III, 8 [30] s'achève sur un exemple saisissant de *via eminentiae*, qui ne consiste pas à projeter sur le principe les perfections des effets augmentées, pour ainsi dire, d'intensité, mais adopte désormais sans souci à propos du Premier Principe – la nature de ces raisonnements ayant été analysée – la causalité par participation typique de l'intelligible.

« En atteignant le Bien, l'intelligence en prend la forme ; du Bien, elle reçoit son achèvement ; la forme qu'elle a en elle dérive du Bien, et la rend semblable au Bien. Telle est la trace du Bien qu'on voit en l'intelligence, tel il convient de concevoir le modèle ; l'on a la notion du Bien véritable d'après la trace du Bien, qui vient s'imprimer sur l'intelligence. (...) Oui, l'intelligence est belle, et est le plus beau des êtres ; dans la pure lumière et l'éclat sans ombre où elle est placée, elle enveloppe tous les êtres ; notre monde sensible, si beau, n'en est qu'une ombre et une image ; dans sa splendeur, elle n'admet ni l'ignorance, ni les ténèbres, ni la disproportion ; elle vit d'une vie bienheureuse ; l'admiration saisit celui qui la voit, qui pénètre en elle et s'y unit comme il faut s'y unir. Mais, de même que celui qui lève les yeux au ciel et y voit les astres briller, pense à leur créateur et le cherche, ainsi celui qui a contemplé, a vu et a admiré le monde intelligible, doit en rechercher le créateur ; qui a fait exister ce monde ? Où est-il, comment est-il, celui qui a engendré un fils tel que l'intelligence, si beau dans sa plénitude, mais tenant cette plénitude de son père ? Ce père n'est pas l'intelligence, ni la plénitude de l'être ; il est antérieur à l'une et à l'autre ; l'une et l'autre sont après lui ; car elles ont besoin de penser et de se rassasier de l'être ; elles sont bien voisines du principe qui n'a besoin de rien et qui n'a même pas besoin de penser ; l'intelligence possède la véritable plénitude et la pensée, parce qu'elle a le premier rang après le Bien ; mais, avant elle, il y a le principe qui n'en a pas besoin et qui ne les possède pas ; sinon, il ne serait pas le Bien (III, 8 [30], 11.16-45, trad. Bréhier).

1. III, 8 [30], 10.1.

Poser une discontinuité radicale entre le Principe suressentiel et l'être intelligible, dont la puissance causale est présente à l'intérieur même des processus naturels, comporterait des difficultés réelles d'interprétation de ce passage. Plus encore, une discontinuité radicale impliquerait l'impossibilité pour l'intellect de dire quelque chose de clair et de certain à propos du Premier Principe, ce que Plotin veut exclure en III, 8 [30], 9.16-19*.

Cristina D'ANCONA.

* David Lefebvre a revu le français de cet article. Qu'il en soit cordialement remercié ici.