

**UNIVERSITÉ PARIS I – PANTHÉON-SORBONNE  
U. F. R. DE PHILOSOPHIE**

*Date de dépôt : Avril 2007*

**THÈSE**

Pour obtenir le grade de

**DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS I**

*Discipline : Philosophie*

Présentée et soutenue publiquement  
par

**Agustinus SETYO WIBOWO**

le \_\_\_\_\_

**La part de l'homme dans le monde intelligible :  
la partie non descendue de l'âme humaine chez Plotin  
et ses critiques néoplatoniciens**

**tome I**

\_\_\_\_\_

**Directeur de thèse :**

**M. Luc BRISSON**

\_\_\_\_\_

**JURY**

Mme Annick JAULIN (Paris I – Panthéon-Sorbonne)

M. Luc BRISSON (CNRS/Paris I – Panthéon-Sorbonne)

M. Philippe HOFFMANN (École Pratique des Hautes Études – Section V - Paris)

M. Jean-François PRADEAU (Paris X – Nanterre)

## **La part de l'homme dans le monde intelligible : la partie non descendue de l'âme humaine chez Plotin et ses critiques néoplatoniciens**

En affirmant qu'une partie de l'âme humaine reste dans l'intelligible, Plotin fait preuve d'originalité dans l'histoire de la philosophie. Cette thèse cherche à comprendre ce point de doctrine que la plupart des néoplatoniciens rejeteront. Nous nous proposons de comprendre cette doctrine à partir de l'intérieur même de la théorie générale de la procession, c'est-à-dire à partir de sa théorie de la causalité et du double acte. Les quatre premiers chapitres essaient de montrer que cette doctrine fait partie intégrante de la théorie de la procession et qu'elle n'en est qu'une manifestation cohérente. La manière dont Plotin aborde le fonctionnement de la faculté la plus basse jusqu'à la plus haute en l'âme humaine obéit aussi à cette théorie. L'âme humaine a une « partie non descendue » mais l'Âme et l'Intellect également : l'Âme a une « partie » d'elle qui reste suspendue à l'Intellect et l'Intellect a aussi quelque chose de lui qui reste suspendue à l'Un. Le chapitre V essaie de montrer que cette partie non descendue peut être appelée « *lógos* » dans la mesure où il représente la puissance effective de l'Un et de l'Intellect au niveau de l'âme humaine. Enfin, le dernier chapitre est une tentative pour comprendre comment Jamblique et Proclus, dans leur doctrine de l'âme humaine, tout en refusant celle de Plotin, continuent à affirmer l'existence d'une sorte de partie non descendue de l'âme, même s'ils restent fidèles à leur idée de la procession.

---

### **The Part of the Human Person in the Intelligible World : The Undescended Part of the Human Soul in the Thought of Plotinus and his Neoplatonic Critics**

The originality of Plotinus appears in his affirmation that part of the human soul remains in the intelligible world. This dissertation seeks to understand this doctrine which the majority of Neoplatonists after him reject. Our work proposes to undertake this task from within the general theory of Platonic procession, i.e. the Plotinian theory of causality and of the double act. Chapters 1–4 demonstrate that this doctrine is an integral part and only one coherent manifestation of the theory of procession. The manner in which Plotinus approaches the functioning of the lowest to the highest human faculty follows this same theory. In this way, not only does the human soul have its “undescended part” but so do the Soul and the Intellect: the Soul has one “part” suspended in the Intellect and the Intellect likewise has something remaining in the One. Chapter V attempts to show that this undescended part may be called *lógos* in that it represents the effective power of the One and of the Intellect at the level of the human soul. The final chapter then explains how Iamblichus and Proclus, in their doctrine of the human soul – which rejects that of Plotinus – continue to affirm the existence of a kind of undescended part of the soul while following their own schema of the procession.

---

#### **MOTS-CLÉS/ KEY WORDS**

Plotin – double acte – partie non descendue - l'âme - *lógos* – Porphyre - Jamblique - Proclus – Plotinus – double act – undescended part – soul – Porphyry - Iamblichus

---

#### **DISCIPLINE**

Philosophie

#### **INTITULE ET ADRESSE DE L'UFR**

U.F.R 10 – Philosophie

17 rue de la Sorbonne

75231 Paris Cedex 05

## Table des matières

### Tome I

Page liminaire (résumés français et anglais) .....	2
Table des matières .....	3
Remerciement .....	9
Introduction .....	12

### Chapitre I

**La partie non descendue de l'âme humaine chez Plotin n'est qu'une conséquence cohérente de la théorie de la procession de la réalité qui se fait selon le mode du double acte : Une analyse et une lecture du Traité 6 (IV 8)**

A. Introduction .....	24
B. Quelques notes préliminaires sur l'expérience unitive et la descente comme image de la procession .....	25
B. 1. L'union « mystique » avec l'Un ? .....	36
B. 2. Deux discours sur la « descente » .....	41
B. 3. La descente comme image pour la procession plotinienne .....	46
B. 4. La « partie non descendue » comme une notion pleinement intégrée dans le schéma de la procession .....	47
C. Lecture du traité IV 8 [6]	
C. 1. Introduction à la lecture du traité 6 .....	49
C. 2. Traité 6 chapitre 1 : Notre existence face à l'univers comme point de départ .....	51
C. 3. Traité 6 chapitre 2 : La considération de notre âme face à l'Âme de l'univers .....	56
C. 4. Traité 6 chapitre 3 : L'élargissement du cadre de l'enquête jusqu'à l'Intellect .....	64
C. 5. Traité 6 chapitre 4 : Le début de la réponse à ce que Plotin entend par la descente de l'âme .....	72
C. 6. Traité 6 chapitre 5 : La réponse plotinienne : la descente de l'âme relève de la nécessité de la procession .....	78
C. 6. a. La difficulté d'assumer pleinement la descente sur le plan humain .....	79
C. 6. b. Conciliation : la descente vue à partir de la théorie de la procession .....	84
C. 7. Traité 6 chapitre 6 : La descente dans un contexte plus élargie (1), à savoir que tout provient de l'Un suivant le mode du double acte .....	88
C. 8. Traité 6 chapitre 7 : La descente dans un contexte plus élargie (2), la procession de l'Intellect en double acte .....	94
C. 9. Traité 6 chapitre 8 : La doctrine de la partie non descendue de l'âme n'est qu'une conséquence de la logique du double acte de la procession plotinienne .....	100
D. Conclusion sur le traité 6 et question sur les chapitres suivants .....	105

### Chapitre II

**La théorie du double acte de Plotin et son dépendance aristotélicienne**

A. Introduction .....	109
B. Les textes sur le double acte dans le corpus plotinien	
B. 1. Le double acte en Un .....	111
B. 2. Le mode de production de l'Un et l'imitation des autres êtres .....	116
C. La réception plotinienne des notions de « puissance » et d'« acte » chez Aristote : l'analyse du traité 25 (II 5) .....	129
C. 1. Dans le monde sensible	
« En puissance » signifie « substrat » .....	134
« En puissance » est un terme de relation .....	135
Ce qu'est un « changement » du sensible selon Plotin .....	137
Première confrontation avec Aristote .....	138
C. 2. Dans le monde intelligible .....	140
C. 3. Le cas de l'homme .....	141
C. 4. L'usage par Plotin des notions aristotéliennes .....	145
D. Conclusion : le système de causalité dans la procession .....	153

### Chapitre III

#### L'être humaine, ses âmes et ses activités en double acte : Analyse du traité 53 (I 1)

A. Introduction .....	163
B. Traité 53 chapitre 1 : La quête du sujet d'attribution des activités de l'âme et l'interrogation sur ce qu'est un être humain selon Plotin .....	165
C. Traité 53 chapitre 12 : Examen de la première hypothèse : l'âme, comme substance simple, ne saurait être le sujet des activités cognitives .....	169
C. 1. Tout en étant impassible, l'âme est active .....	172
C. 2. Détour sur la sensation chez Aristote .....	175
D. Traité 53 chapitre 3 : L'examen de l'hypothèse de l'âme dans un corps ou l'âme utilisant le corps (considération sur la <i>dianoia</i> ) .....	180
E. Traité 53 chapitre 4 : L'examen de la troisième hypothèse : si le sujet était mélange (contre les stoïciens), et la réponse de Plotin que le mélange ne concerne que l'animal ....	184
E. 1. Contre le concept de mélange chez les stoïciens .....	186
E. 2. Le mélange ne touche pas l'âme utilisatrice, mais il concerne le couple – l'âme qui a affaire avec le corps .....	188
F. Traité 53 chapitre 5 : Approfondissement de la troisième hypothèse : le couple comme sujet de passions. Quel mécanisme de la sensation à l'intérieure de ce couple ? .....	192
G. Traité 53 chapitre 6 : Proposition de la théorie de la puissance pour comprendre la relation entre l'âme et le corps dans l'animal et pour éclairer le processus de la sensation .....	196

H. Traité 53 chapitre 7 : Réponse finale au chapitre 1 : le couple comme sujet de la passion, suivi par le mécanisme de la sensation dans le couple, déjà illuminé par l'âme individuelle .....	202
H. 1. Les diverses facultés dans le couple/l'animal venant de l'âme du monde et de l'âme individuelle .....	217
H. 2. Elargissement du sujet de la passion : l'animal est considéré comme <i>hêmeis</i> .....	222
H. 3. La sensation comme base des connaissances ultérieures et les trois niveaux de conscience du <i>hêmeis</i> .....	232
« L'inconscience par le bas » .....	234
« L'inconscience par le haut » .....	237
I. Traité 53 chapitre 8 : L'essence du <i>hêmeis</i> est l'âme séparée : son rôle pour l'homme par rapport à toute la réalité.	
I. 1. La <i>dianoia</i> et sa « possession » d'une trace de l'Intellect : l'analyse du chapitre 8 du traité 53 .....	246
I. 2. La <i>dianoia</i> et sa « possession » d'une trace de l'Intellect : l'analyse du chapitre 3 du traité 49 .....	249
I. 3. Regard conclusif sur le traité 53 : la partie non descendue du <i>hêmeis</i> .....	255

#### Chapitre IV

#### La partie non descendue comme *puissance* de l'Intellect et le *spoudaios* comme sa figure : analyse des traités 49 et 19-20

A. Introduction .....	262
B. Expérience unitive qui exige l'explication discursive	
B. 1. La difficulté de l'effort d'explication en utilisant la discursivité .....	264
B. 2. Une hypothèse : la puissance de l'Intellect comme partie non descendue de notre âme comme solution au problème de l'aporie de la raison discursive .....	270
C. Les chapitres 1 à 3 du traité 49 : Une connaissance de soi dégradée dans la <i>dianoia</i> ...	272
D. Le chapitre 4 du traité 49 : La vraie connaissance de soi .....	276
E. Le chapitre 5 du traité 49 : Le <i>noûs</i> humain devenu intellect .....	283
F. Le chapitre 6 du traité 49 : La participation de l'âme à l'Intellect .....	288
G. Le chapitre 7 du traité 49 : La procession .....	291
H. Le chapitre 8 du traité 49 : L'âme discursive .....	295
I. Le chapitre 9 du traité 49 : La pratique de la vertu et l'accès à l'âme pure .....	301
J. Conclusion : la remontée de l'âme par la vertu (les traités 19 et 20).....	305
J. 1. A chaque type d'homme, son chemin vers l'union ultime .....	306
J. 2. Le sage comme figure du double acte de la partie non descendue .....	315
J. 3. Le schème du double acte dans l'effort humain pour l'unification .....	324

## Tome II

### *Chapitre V*

#### **La place de la partie non descendue de l'âme humaine dans l'intelligible et ses désignations comme *lógos* et *ennoia*.**

A. Le rapport entre notre partie non descendue et l'Intellect Hypostase .....	327
B. La partie non descendue de l'âme humaine, en tant que produit du deuxième acte de l'Intellect Hypostase, se trouve <i>dans le monde intelligible</i> au sens de l'Âme Hypostase .....	335
C. La partie non descendue est-elle une « forme » de l'individu ? .....	347
C. 1. La partie non descendue comme <i>lógos</i> appartient à l'Intellect et à l'Âme	
C.1. a. L'Âme comme <i>lógos</i> de l'Intellect .....	350
C.1. b. Initialement dans l'Intellect, le <i>lógos</i> se trouve dans l'Âme .....	352
C.1. c. La double fonction du <i>lógos</i> .....	356
C. 2. Détour sur la théorie de la présence effective de la cause chez Plotin .....	358
C. 2. a. La théorie de la présence successive de l'Un, de l'Intellect et de l'Âme .....	365
C. 3. La partie non descendue de l'âme humaine comme <i>lógos</i> plutôt qu'une « forme » de l'individu .....	370
C. 3. a. Degré d'individualité : débat sur la « forme » de l'individu dans les traités 18 (V 7), 5 (V 9) et 23 (VI 5) .....	374
C. 3. b. Conclusion : notre partie non descendue comme <i>lógos</i> de l'homme avec son double acte .....	385
C. 3. c. Epilogue : l' <i>ennoia</i> relève-t-elle de la partie non descendue de l'âme humaine ? .....	399

### **CHAPITRE VI**

#### **La persistance de la doctrine de la partie non descendue de l'âme humaine chez les néoplatoniciens : Porphyre, Jamblique et Proclus**

Introduction .....	408
<b>A. Pophyre : L'incoordonné de l'âme (l'<i>ennoia</i> ou la <i>dianoia</i> de l'âme déjà purifiée) comme une partie non descendue à demi-mesure ?</b>	
A. 1. Introduction .....	410
A. 2. La descente de l'âme humaine .....	412
A. 3. La doctrine générale de la procession selon Porphyre .....	417

A. 3. a. La procession et la conversion de l'Un ou de l'Intellect .....	418
A. 3. b. La procession et la conversion chez l'Âme Universelle .....	423
A. 3. c. Les deux chutes de l'Âme .....	424
A. 3. d. La chute ou la descente de l'âme humaine .....	427
A. 4. La remontée de l'âme humaine vers l'intelligible .....	433
A. 4. a. Les différents « soi » de l'âme .....	435
A. 4. b. La voie éthique comme le premier degré de la voie philosophique vers le salut .....	441
A. 4. c. Considération sur l'homme doté d'un intellect .....	456
A. 4. c. i. L' <i>ennoia</i> : la partie intellectuelle de l'homme et la présence de l'Intellect en l'homme .....	458
A. 4. c. ii. Nous sommes intellects maintenant .....	465
A. 5. Epilogue : L'union avec le divin, le <i>noûs</i> passif ( <i>l'ennoia/dianoia</i> ) et le <i>Noûs</i> actif (l'Intellect) .....	469
A. 6. La place de la théurgie dans la philosophie de Porphyre .....	472
A. 6. a. La justification social de la théurgie .....	477
A. 6. b. La justification philosophique de la théurgie .....	478
 <b>B. Jamblique : La connaissance innée de l'âme humaine est un symbole théurgique venant du Père</b>	
B. 1. Introduction .....	483
B. 2. La supériorité de la théurgie sur la théologie et la philosophie .....	485
B. 3. La connaissance innée est-elle un des symboles venants de Dieu en l'homme ? .....	502
B. 3. a. La connaissance innée comme « intellect en puissance » .....	505
B. 3. b. Le rapport entre l'intelligible et le sensible : le rôle des intermédiaires .....	510
B. 3. c. Conclusion : la très basse place de l'homme et la nécessité de la théurgie .....	514
B. 4. Rôle du théurge dans le discernement théurgique .....	518
B. 5. Le salut de l'âme n'est plus l'affaire de la philosophie mais de la théurgie .....	523
B. 6. Conclusion : reprise du problème et transition vers Proclus .....	535
 <b>C. Proclus : L'ambiguïté de sa critique à la doctrine de la partie non descendue de l'âme humaine de Plotin</b>	
C. 1. Introduction .....	540
C. 2. Le refus de Proclus à propos de la doctrine de la partie non descendue de l'âme humaine à partir de la théorie de la connaissance .....	542
C. 3. La place de l'âme humaine au sein du système de la procession de Proclus .....	546

C. 4. Le problème du retour de l'âme humaine.	
C. 4. a. La solution rationnelle fournie par la théorie de la connaissance de Proclus ....	558
C. 4. b. La théurgie comme voie complémentaire pour le retour de l'âme humaine .....	576
C. 4. c. Une remarque sur le rapport entre philosophie et théurgie .....	586
C. 5. La présence divine dans l'âme et dans l'univers fonctionne-t-elle comme partie non descendue ? .....	592
C. 5. a. La critique de Proclus ne porte pas uniquement sur la dimension cognitive de la partie non descendue .....	595
C. 5. b. La vraie critique de Proclus et son ambiguïté : elle précise paradoxalement la doctrine de la partie non descendue de l'âme humaine selon Plotin .....	598
C. 5. b. i. L'être de l'âme est une substance perpétuelle .....	598
« Une définition de l'âme comme moyen terme entre l'éternité et la temporalité » ...	599
C. 5. b. ii. L'Un comme « partie non descendue » de toute chose .....	607

## Conclusion

A. La plasticité des termes chez Plotin .....	615
B. Premier résultat : la doctrine de la partie non descendue n'est qu'une conséquence cohérente de la théorie de la procession plotinienne .....	617
C. Deuxième résultat : la théorie de la causalité et du double acte au cœur de la procession de la réalité .....	620
C. 1. Causalité - Double Acte de l'Un - l'Usage d'Aristote .....	620
C. 2. Application du double acte : de l'Intellect à l'émergence de l'homme sur terre ...	624
Tableau de recoupement des hypostases .....	629
C. 3. La partie non descendue est le <i>lógos</i> de l'homme qui englobe l'Un et l'Intellect...	631
C. 4. Le paradoxe des critiques de Jamblique et Proclus.....	635
D. Question sur le rapport entre le philosophe et sa philosophie .....	642
E. Troisième résultat : le <i>hêmeis</i> plotinien et la pluralité des voies de salut .....	645
E. 1. La tension entre l'optimisme et le réalisme .....	645
E. 2. Le réalisme tragique de l'homme terrestre vivant avec sa <i>dianoia</i> (ou le point de vue dianoétique) .....	647
E. 3. L'optimisme noétique de Plotin .....	650
E. 4. Plusieurs discours chez un homme pluriel .....	652
Bibliographie.....	655
Index thématique .....	670



## Remerciements

A notre connaissance, ce sujet sur la « partie non descendue » de l'âme humaine, ou plus exactement, « la partie de l'âme humaine qui reste dans l'intelligible », n'a jamais été traité comme sujet de thèse. En le choisissant comme projet pendant cinq ans d'études (y compris le DEA), cela pouvait sembler une aventure un peu audacieuse. De plus, Plotin n'attire pas tellement de philosophes ; d'où le risque de se trouver en marge des courants actuels et de passer à côté du sujet par manque d'informations. Ce travail n'a ainsi pu aboutir que grâce aux soutiens dont nous avons bénéficié durant ces années de travail.

En effet, ces années à Paris nous ont beaucoup inspirés. Nous avons pu apprécier la méthode et le contenu des enseignements de philosophie antique de l'Université Paris I – Panthéon-Sorbonne : les cours et les séminaires sur Aristote de Mme Annick Jaulin et de M. Pierre-Marie Morel ; le cours sur Platon de Mme Monique Dixsaut et de Mme A. G. Wersinger et aussi les séminaires de Mme Dixsaut et M. Luc Brisson ; les cours sur le néoplatonisme de l'EPHE de M. Philippe Hoffmann. Pendant ces deux années (2005-2007), M. Luc Brisson nous a donné une occasion précieuse de suivre le travail de traduction de l'*Ad Gaurum* au sein de l'équipe de CNRS-UPR 76 de Villejuif. Mme Gwenaëlle Aubry dont nous faisons la connaissance dans cette équipe nous a montrés sa générosité en voulant relire un chapitre de notre travail et en nous permettant d'en discuter avec elle. Nous voudrions la remercier pour son aide. Au dessus de tout, l'expérience de travail avec cette équipe de CNRS-UPR 76 fut l'occasion d'un apprentissage fort utile. Par ses réunions, nous avons appris à connaître une manière de se consacrer aux auteurs anciens.

Au terme de nos années à Paris, nous tenons en premier lieu à exprimer toute notre reconnaissance à M. Luc Brisson, notre directeur de thèse. Alors que nous débutions dans la philosophie ancienne, M. Brisson a bien voulu nous accepter sous sa direction dans le cadre du travail de DEA en 2002/2003. Son attention, son engagement dans l'accompagnement et sa vaste connaissance de la philosophie antique nous a encouragés à lui demander de poursuivre avec lui pour cette thèse de doctorat. Pendant cette longue période de travail (2003-2007), M. Brisson, avec une rare générosité, a lu tous les textes que nous lui avons rendus. Malgré son emploi du temps très chargé, nous avons découvert son authentique bonté de travailleur intellectuel qui ne manque ni de rigueur et ni de disponibilité pour discuter avec un débutant.

Son franc-parler et son goût pour un langage descriptif, simple et direct nous ont beaucoup aidés à préciser nos idées parfois trop intuitives.

Nous tenons aussi à remercier M. Jean-François Pradeau qui codirige avec M. Brisson le séminaire sur Platon et sur Plotin à l'Université Paris X – Nanterre. Les interventions et les débats nous ont apporté beaucoup d'informations pour améliorer notre connaissance. Leur codirection pour la publication de la nouvelle traduction de Plotin aux éditions G. F. Flammarion fut aussi une heureuse coïncidence. Les notes et les traductions de cette édition, toujours soucieuse de rendre plus claires les textes difficiles de Plotin, nous ont beaucoup aidés à mieux comprendre cet auteur.

Nous voudrions également remercier tous ceux qui nous ont aidé à terminer ce travail. *La Province d'Indonésie de la Compagnie de Jésus* nous a donné cette mission. La confiance et la liberté dont nous avons bénéficié pendant ces années passées nous ont vraiment donné un cadre plus que suffisant pour pouvoir bien travailler. Nous remercions aussi la générosité de *la Province d'Allemagne de la Compagnie de Jésus* (par sa *Missionprokur*) qui a financé nos années d'études à Paris. Ainsi, parmi tant de bienfaiteurs allemands, nous témoignons notre gratitude à Mme Irmgard Braun, la bienfaitrice qui nous a soutenus pendant ces années. Nous devons surtout manifester notre reconnaissance à *la Province de France de la Compagnie de Jésus* qui nous a hébergés et nous a offert un milieu de travail excellent pour que nous puissions mener notre thèse à bien. Le support fraternel de ses membres, leur confiance, leur soutien moral et leur expérience en tant qu'ancienne *Province* européenne nous ont aidés à tenir le coup et à poursuivre notre travail sans nous décourager. Ensuite, nous tenons à remercier aussi la bibliothèque du Centre Sèvres (*Facultés jésuites de Paris*) qui nous a accordés une aide précieuse en matière de références bibliographiques indispensables. Surtout, nous avons découvert avec admiration que la bibliothèque de la communauté « Saint Pierre Canisius » contient des précieux trésors. C'est dans cette dernière que nous avons puisé essentiellement les outils de travail. Enfin, nous voudrions aussi exprimer notre gratitude à beaucoup de jésuites de *la Province de France* qui nous ont soutenu pendant ces années (entre autre, le Père Yves de Kergaradec s.j. et le Père Henri Aubert s.j.). Leur aide et leur amitié nous ont accompagnés pendant ces longues années de notre présence dans la *Province de France*. Parmi les jésuites membres de la communauté « Saint Pierre Canisius » dont nous avons été membre pendant ces quatre dernières années, nous voudrions spécialement mentionner le Père Bernard Sesboüé s.j. qui, malgré son emploi du temps très chargé au service de sa recherche en théologie, a voulu relire attentivement notre première rédaction. Ses conseils et son point de vue théologique nous ont énormément décomplexés. Et pour la

rédaction et pour que cette thèse soit lisible en langue française, nous devons toute notre reconnaissance au Père Simon Hanrot s.j., membre de la communauté qui a corrigé notre travail. Sa rigueur et sa méticulosité et surtout sa générosité fraternelle en nous accordant beaucoup du temps, nous ont fait beaucoup progressés dans cette langue si difficile. Nous lui devons vraiment beaucoup car c'est le Père Hanrot qui a corrigé toute cette thèse de son le début à son achèvement pour qu'elle puisse être présentée dans la langue de Molière.

Nous n'oublions pas bien sûr nos parents, nos frères et nos sœurs, vivants en Indonésie, qui nous ont toujours soutenus pendant ces années de travail avec leur prière et leur chaleureuse attention. Plusieurs amis indonésiens et français que nous avons connus par la vie associative (Association des étudiants indonésiens à Paris, Communauté œcuménique indonésienne de l'Ambassade d'Indonésie à Paris, le Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement (CCFD) et le Secours Catholique) ont aussi été précieux par leur sincère amitié. Sans le savoir, ils nous ont aidés à achever notre mission pendant notre période parisienne d'études commencée en 1999.

## INTRODUCTION

Le but de cette recherche est de *faire apparaître* et de *comprendre* la doctrine originale de Plotin concernant son enseignement sur la partie non descendue de l'âme humaine. Par cette expression « non descendue », nous exprimons ce que Plotin affirme au traité 6 (IV 8) des *Ennéades* à propos d'« une partie de notre âme qui reste dans l'intelligible ». La lecture attentive de ce traité 6 montre que la doctrine de la partie non descendue de l'âme humaine s'inscrit dans la philosophie de Plotin. Elle fait partie de la théorie de la *procession* où la réalité se déploie dans des générations successives selon une hiérarchie fondée sur leur primauté causale - l'Un, l'Intellect et l'Âme -, sachant cependant que ces trois réalités restent unies. L'objectif de cette thèse est de poursuivre l'étude du travail précédent<sup>19</sup> qui portait sur la doctrine de la partie non descendue de l'âme humaine, d'identifier la présence de cette doctrine en élargissant le champ de travail aux autres traités des *Ennéades* et d'expliquer cette position originale de Plotin.

Sur le plan chronologique, Plotin fait allusion à cette doctrine dès le début des *Ennéades*, par exemple dans le traité 2 (IV 7) chapitre 10 où il constate que l'homme pur se contempera lui-même installé dans l'intelligible. Nous la trouvons encore dans le traité 9 (VI 9) chapitre 8. Ensuite, au milieu des *Ennéades*, d'autres exemples évoquent cette doctrine (cf. le traité 22 (VI 4) chapitres 14 et 16 ; le traité 27 (IV 3) chapitre 12). Et finalement, les traités tardifs de Plotin, par exemple le traité 49 (V 3) 4, 15-19 et le traité 53 (I 1) 12, reprennent ce thème. Bref, en examinant rapidement quelques autres traités des *Ennéades*, et en s'appuyant sur des auteurs qui ont déjà travaillé sur ce sujet, notre thèse *suppose* que la doctrine de la partie non descendue de l'âme humaine traverse les *Ennéades* de part en part. Enfin, notre travail veut examiner et comprendre comment et pourquoi les néoplatoniciens – par exemple Jamblique et Proclus<sup>20</sup> – ont refusé cette doctrine. Il sera intéressant d'approfondir la raison pour laquelle cette doctrine de la partie non descendue de l'âme humaine a été refusée et dans quelle mesure ces derniers la retiennent cependant.

---

<sup>19</sup> Ce travail de thèse reprend et poursuit celui effectué dans le cadre du DEA à Paris I pendant l'année 2002/2003 sous la direction de M. Luc Brisson.

<sup>20</sup> Cf. H. J. BLUMENTHAL [1993], « Platonism in late antiquity », *Soul and Intellect : Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Variorum, 1993, à la page I-18, qui dit que les néoplatoniciens après Plotin (« Iamblichus, Plutarch, Syrianus, Proclus, and Simplicius ») rejettent cette doctrine.

Il est alors important que ce travail *mesure* la portée philosophique de cette doctrine de la partie non descendue de l'âme humaine. Nous pouvons penser qu'à travers cette doctrine, Plotin veut en fait afficher son optimisme à l'égard du destin de l'homme et sa conviction que la philosophie seule est suffisante pour assurer le salut de l'âme. Le *vrai soi* d'un homme ne se trouve pas ici-bas. L'homme en tant qu'âme et corps n'est qu'une manifestation partielle de son *vrai soi*. Donc, si l'homme d'ici-bas savait que ce qui est au plus profond de lui-même n'est jamais descendu (et reste là-haut dans le monde intelligible), il lui suffirait de le savoir pour apprendre qu'il est déjà sauvé. D'où l'importance pour Plotin de la *connaissance* de *ce que nous sommes* car, ce faisant, l'homme peut acquérir les vertus (cf. le traité 9 (VI 9) 5, 7-8). Bien entendu, pour Plotin, ce n'est pas la pratique propédeutique de la vertu, mais la *connaissance de la philosophie* qui libère l'homme et lui donne la conviction qu'il est *toujours déjà* sauvé. Mais existe-il vraiment un refus de la doctrine de la partie non descendue ? Si nous répondons par la négative, pourquoi, tout en ayant la même vision du monde comme procession, Plotin, Porphyre, Jamblique et Proclus n'affichent-ils pas le même optimisme quand ils parlent de l'homme ? Mesurer une doctrine philosophique veut dire, me semble-t-il, reconnaître la personnalité du philosophe derrière sa pensée.

### **L'intérêt de la recherche**

Dans la tradition de la philosophie antique, Platon et Aristote parlent de l'âme et du corps comme de deux éléments pour rendre compte de ce qu'est l'homme. Le premier offre une grille de lecture « dualiste » où l'âme est prééminente vis-à-vis du corps, tandis que le second utilise ces notions pour rendre compte de « l'unité » de l'être humain. Ce sont eux qui commencent à aborder la complexité de ce qu'est l'âme (constituée de diverses facultés : pour Platon l'*épithumetikon*, le *thumetikon* et le *logistikon*/le *noûs* ou la raison ; pour Aristote, l'âme végétative, sensitive et rationnelle). Il ne faut pourtant pas oublier qu'entre Platon et Plotin existent des stoïciens, des médio-platoniciens, des médio-aristotéliens et toutes les religions à mystère de l'époque hellénistique.

Pour comprendre la pensée de Plotin, il convient de la situer dans son époque. Toutefois, il y a trop d'influences et nous risquons de nous perdre dans la quête des origines de telle ou telle doctrine. Et pourtant, nous sommes obligés de comprendre, dans la limite de nos capacités, plus ou moins les autres philosophes. Divers travaux ont déjà montré les influences qui pourraient jouer sur la doctrine plotinienne de la partie non descendue. A. H.

Armstrong<sup>21</sup> et P. Merlan<sup>22</sup> parlent de l'influence d'Alexandre d'Aphrodise, tandis que T. A. Szlezák<sup>23</sup> montre de manière convaincante l'origine platonicienne de cette doctrine. De son côté, Matteo Andolfo pense que cette doctrine obéit à ce qu'il a appelé le « principe du *Parménide* de Platon<sup>24</sup> ». Il n'en reste pas moins que ces travaux n'ont pas encore épuisé avec clarté le jeu des influences qu'aurait subies Plotin. Toutefois, ces travaux sont éclairants et nous aident à voir assez rapidement comment Plotin a été influencé.

Pour notre part, il convient de remarquer la manière dont Plotin aborde la philosophie : sa méthode d'exégèse<sup>25</sup>. Il nous montre son respect de la tradition et, en même temps, sa créativité pour ne pas se perdre dans les grands courants de la pensée. Chaque fois qu'il aborde un sujet, nous sommes toujours étonné par sa manière de traiter les doctrines des anciens et de chercher à comprendre ce qu'ils veulent dire tout en ayant toujours le courage d'affirmer sa propre position. C'est pour cette raison qu'il n'est pas facile de suivre Plotin. Il faut toujours chercher à comprendre les auteurs qu'il cite, sa manière de les citer, et enfin sa pensée propre. Nous ne sommes pas toujours capable de cerner exactement le fond du débat qu'il a eu. Mais, grâce aux travaux des experts, nous avons des renseignements précis pour comprendre l'enjeu de tel ou tel traité. La nouvelle traduction de Plotin chez G. F. Flammarion (sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau) nous a fourni des informations utiles pour notre travail.

Même si, par cette méthode d'exégèse, Plotin veut rester fidèle, surtout à Platon, il se trouve qu'il n'hésite pas à proposer des « nouveautés ». La procession comme base de sa théorie lui permet de graduer les images. Le terme « image » est équivoque. Cette conception

<sup>21</sup> A. H. ARMSTRONG [1960], « The Background of the doctrine 'that the intelligibles are not outside the intellect' », *Sources de Plotin*, Fondation Hardt, Tome V, 1960, p. 407.

<sup>22</sup> Philip MERLAN [1963], *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1963, pp. 10-16, 81-83.

<sup>23</sup> Nous utiliserons son livre dans sa traduction italienne par Alessandro Trotta de *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*. Cf. Thomas Alexander SZLEZÁK [1997], *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, Milano : Vita e Pensiero, 1997, cf. pp. 229-242.

<sup>24</sup> Cf. Matteo ANDOLFO [1996], *L'ipostasi della 'Psyche' in Plotino : Struttura e Fondamenti*, Milano : Vita e Pensiero, 1996, p. 23 : « pPp : il 'principio del *Parménide* platonico' » (ou bien, un principe qui maintient l'antériorité et la supériorité du 'Tout' vis-à-vis des 'parties'). Appliqué à l'Âme, ce principe englobe ces deux significations : « sia il principio-per-cui avviene la sintesi unitaria delle Parti nel divenire cosmico sia il principio-che compie questa sintesi attraverso il divenire cosmico ». L'application de ce principe à l'âme individuelle se trouve aux pages 216-223.

<sup>25</sup> Luc BRISSON [1982] a signalé le concept de la philosophie comme exégèse dans ses « Notices sur les noms propres », *Porphyre : La vie de Plotin*, vol I, Paris : J. Vrin, 1982, p. 57. Il note l'affirmation de Pierre HADOT (« Philosophie, exégèse et contresens », *Actes du XIVe congrès international de philosophie*, 1968, I, Vienne 1970, pp. 333-339) : « pendant près de 2000 ans, la philosophie a été conçue comme exégèse. Or, c'est précisément cette conception de la philosophie que partage Plotin et son école ». Cf. V I [10] 8, 10-14 : « Ces paroles ne sont pas neuves et leur formulation n'est pas d'aujourd'hui ; c'est autrefois qu'elles ont été formulées, sans toutefois qu'on les ait développées. En fait, les propos que nous tenons aujourd'hui se trouvent être les interprètes de ces lointaines paroles, dans la conviction, acquise grâce au témoignage de Platon lui-même, de l'ancienneté de toutes ces doctrines ».

du déploiement de la réalité reprend, d'un côté, le schéma classique de Platon (la « participation », la « démiurgie ») mais, d'un autre, elle se représente comme une sorte de déploiement d'une semence qui devient un grand arbre. Ainsi, Plotin n'hésite pas à dire que ce n'est pas l'âme qui est « dans » le corps, mais le contraire (IV 3 [27] 20, 14-15). La nouveauté qu'il propose est telle qu'il déclare que l'âme de l'homme n'est pas descendue tout entière. Il s'agit de la partie la plus haute de l'être humain qui reste dans le monde intelligible : ce n'est pas le *logismos* (ou la *dianoia* qui est l'image de cette partie la plus haute : V 3 [49] 4, 22-23 : la *dianoia* « vient de l'intelligence, ἀπὸ νοῦ, est seconde après l'intelligence, δεύτερον μετὰ νοῦν, et image de l'intelligence, εἰκὼν νοῦ »). Comment Plotin est-il arrivé à ce point ? Selon toute vraisemblance, il prend en son compte et développe une idée de Platon. Il continue en pensant que Platon a déjà distingué le *noûs* (la partie la plus haute) de la faculté dianoétique (*dianoia* ou *logismos*). Puis il développe la pensée de Platon en séparant davantage le *noûs* comme étant non descendu tandis que la *dianoia* est son image qui descend ici-bas. Pourtant, suivant le *Timée* de Platon, le *noûs* et la *dianoia/logistikon* se confondent parce que, dans le récit de la fabrication de l'homme, le démiurge situe « la partie immortelle » dans la tête de ce dernier. Ainsi, le récit nous indique que le *noûs* et le *logistikon* se placent tous deux au même endroit (*Timée*, 44D-E). Pour mesurer la complexité de l'argumentation, nous pouvons essayer de résumer le récit du *Timée*.

Platon aborde le thème de l'origine de l'homme après son exposé sur l'origine du *cosmos* (*Timée*, 41B). Selon le *Timée*, l'homme ne vient pas en sa totalité directement du démiurge (parce que, dans un tel cas, il serait égal aux dieux, cf. *Timée*, 41C). Mais cela n'empêche pas que la partie de l'homme « qu'on appelle 'divine' » et qui le commande en totalité, vienne directement du démiurge. Celui-ci a fabriqué cette partie et l'a ensuite semée dans les astres (*Timée*, 41D). Après cela, ce sont ses aides (les jeunes dieux nés du démiurge) qui ont eu la tâche d'« enlacer à cette partie immortelle une partie mortelle » (*Timée*, 41C-D). Nous notons que le *Timée* évoque deux sortes de naissance<sup>26</sup> de l'homme. D'abord, nous pensons que la naissance, au sens de fabrication de sa partie immortelle<sup>27</sup> due à l'action

<sup>26</sup> Selon l'expression du *Timée*, « la seconde naissance » (*Timée*, 42B) indique littéralement la naissance de l'homme après sa première « incarnation » (c'est-à-dire la possibilité d'être incarné dans l'espèce féminine ou bête, cf. *Timée*, 41D-42C). L'expression « deuxième naissance » n'indique que l'ordre logique de la fabrication de l'homme. Selon cet ordre, la première naissance est la fabrication de la partie immortelle de l'homme, tandis que celle de la deuxième indique l'unification de cette partie avec la partie mortelle de l'homme. Nous utilisons ici la traduction de Luc BRISSON [1999a], *Platon : Timée*, Paris : G. F. Flammarion, 1999.

<sup>27</sup> En parlant du « démon » ou la partie divine qui habite en nous, *Timée* dit que : « C'est à cette région (le ciel) en effet, à partir de laquelle poussa la première naissance de l'âme » (*Timée*, 90A). Donc, on peut dire qu'il y a d'abord la première naissance de l'âme. Sachant que l'âme est « le noyau » de l'homme, alors, on peut dire que l'homme est né déjà là.

directe du démiurge, se réfère à la première naissance de l'être humain. Puis la deuxième naissance de l'homme a lieu quand cette partie immortelle est unie à sa partie mortelle due à l'action des aides du démiurge. Celui-ci fabrique la partie immortelle de l'homme à partir d'un mélange de l'âme du monde. Platon dit qu'il utilise « *presque* le même mélange » (*Timée*, 41D) ; cela indique qu'il utilise un mélange inférieur à celui de l'âme du monde.

La partie immortelle de l'âme de l'homme qui « règne en nous sur toutes les autres parties » (*Timée*, 44D), « ce qu'il y a de plus divin et de plus sacré en nous » (*Timée*, 44D-45A), ce qui est « l'élément divin » ou « le démon » (*Timée*, 90C ; cf. le « démon » ou l'espèce immortelle de l'âme (cf. *Timée*, 90A) commande le tout de l'homme. Mais, elle ne peut le faire parfaitement parce qu'elle est constituée d'ingrédients de moindre qualité<sup>28</sup> ou à cause de son union réalisée par des dieux inférieurs<sup>29</sup>. Ces derniers ont pour tâche d'enlacer cette partie immortelle avec ce que le *Timée* appelle les parties mortelles : « ces derniers, à son imitation, entreprirent, après qu'ils eurent reçu le principe immortel de l'âme, de façonner au tour pour lui un corps mortel et, à ce corps, ils donnèrent pour véhicule le corps (cf. 44D) tout entier cependant qu'ils établissent dans ce dernier une autre espèce d'âme, celle qui est mortelle » (*Timée*, 69C). Cette espèce mortelle est ainsi décrite: « ayant fait un mélange avec ces passions, la sensation irrationnelle et le désir de qui vient toute entreprise, ils ont constitué l'espèce mortelle en se soumettant à la nécessité » (*Timée*, 69D). Pour cette dernière espèce d'âme, nous parlons alors du *thûmetikon*, de l'*épthumétikon* (*Timée*, 70A-D) et d'une espèce qui se trouve dans le bas ventre (*Timée*, 72E-73A). Comment comprendre cette espèce mortelle<sup>30</sup> ? Platon ne dit pas explicitement<sup>30</sup> quelle est l'origine de cette espèce. Nous ne

<sup>28</sup> Jean-François PRADEAU [1998] dans « L'âme et la moelle : les conditions psychiques et physiologiques de l'anthropologie dans le *Timée* de Platon », *Archives de Philosophie* 61, 1998, pages 501-505, argumente que le défaut d'ingrédients détermine la présence des espèces d'âme chez l'homme. Il refuse l'utilisation de la « tripartition » de l'âme humaine dans le *Timée* et propose « la triple spécification » de celle-ci (cf. note 24, p. 500). A la page 504, il écrit : « A partir des mêmes ingrédients, on trouve donc des résultats de moins en moins équilibrés, (...). Le comble de cette dégradation semble atteint avec la double espèce mortelle de l'âme (...) L'âme humaine n'est donc pas partagée, divisée ou dissociée dans le *Timée*. (...), il vaut mieux considérer que l'homme compte plusieurs espèces de la même âme, puisqu'à l'espèce immortelle s'ajoute une espèce mortelle ».

<sup>29</sup> En fait, après avoir fabriqué la partie immortelle de l'homme et après l'avoir semée dans le ciel, le démiurge « resta dans le lieu où il séjournait habituellement » (*Timée*, 42E). La tâche des jeunes dieux est « de façonner les corps mortels et tout ce qu'il restait encore à ajouter à l'âme humaine » (*Timée*, 42D). Ils travaillèrent « dans la mesure où ils pouvaient, avec le plus de beauté et de bonté possible » en tenant compte « des recommandations de leur père et s'y conformèrent » (*Timée*, 42E).

<sup>30</sup> Le texte du *Timée* ne dit pas que les dieux ont fabriqué une autre sorte d'âme, mais qu'ils *ont établi et édifié dans le corps tout entier* une autre espèce d'âme, celle qui est mortelle. Le *Timée* ne nous dit rien de plus. Luc BRISSON [1990a], dans sa traduction du *Timée*, p. 49, et Catherine JOUBAUD [1991] (*Le corps humain dans la philosophie platonicienne : Etude à partir du Timée*, Paris : J. Vrin, 1991, p. 135) s'accordent pour dire « qu'il n'y a aucune description de la composition de l'âme mortelle telle qu'elle est composée par les jeunes dieux ». Ce qu'on sait du texte du *Timée* est que l'âme humaine a été fabriquée par le démiurge. Cette âme (qui est immortelle comme c'est le cas de l'univers) a déjà contenu en elle-même *ce qui est, ce qui devient* et le « ceci » de la *chora*. Puis, l'instruction du démiurge aux jeunes dieux est aussi claire : « Pour le reste, *enlacez* à



saurons pas dire exactement si cette espèce est fabriquée par le démiurge ou par les dieux assistants<sup>31</sup>. Cette partie mortelle de l'âme ne vient pas non plus du corps parce que, même si ce dernier peut être source d'une désorientation de l'âme, dans la pensée de Platon, c'est toujours l'âme elle-même qui décide en premier lieu de suivre ou non son corps. La présence du corps aggrave la tendance de cette partie à se désorienter, mais celui-ci n'en est pas responsable. Il n'est pas improbable que l'origine de la partie mortelle de l'âme soit l'âme en général en tant qu'elle est une et vienne du démiurge. Ainsi, la désignation « mortelle » ou « immortelle » à propos de l'âme ne serait qu'une *manière de dire* les deux aspects de la même âme présents en l'homme.

Le *Timée* de Platon ne donne pas d'élément pour distinguer entre le *noûs* et le *logistikon*. Les deux relèvent, me semble-t-il, du même aspect « immortel » de notre âme. Mais Platon semble faire dans le *Phèdre* une allusion plus précise pour distinguer ces deux aspects de l'âme. Il fait d'abord une allusion générale à la « partie immortelle » dans ce mythe de l'attelage ailé qui serait ce « pilote de l'âme » qui contemple l'intelligible (*Phèdre*, 247C). Puis, il évoque la partie « mortelle » qui serait représentée par les deux chevaux (le cheval de bonne race qui tend à collaborer avec le cocher, et celui de mauvaise race qui s'oppose au premier cheval et à son cocher, cf. *Phèdre*, 246B, 247B). Mais il semble ensuite que Platon distingue entre le cocher qui commande et *quelque chose d'autre* qui l'oriente. A propos de ce *quelque chose*, le mythe raconte que « ce qui est la meilleure » dans l'âme humaine « suit le dieu (et) cherche à lui ressembler » (*Phèdre*, 247A). Il tente et essaie de relever la tête de son cocher, pour qu'il puisse, avec elle, percevoir des réalités « qui se trouvent en dehors du ciel » (*Phèdre*, 247A). En effet, c'est lui qui a voulu aller vers le haut, vers « la plaine de la vérité » parce que « la nourriture qui convient à ce qu'il y a de meilleur dans l'âme se tire de la prairie qui s'y trouve » (*Phèdre*, 248B). Suivant le schème de la tripartition de l'âme (l'âme serait divisée en *logistikon*, *thumos* et *épithumia*), nous sommes en difficulté car *la meilleure partie de l'âme* n'est pas celle du *logistikon* (représenté plutôt par le cocher), ni du *thumos*, ni de

---

cette partie immortelle une partie mortelle, fabriquez les vivants (...) » (*Timée* 41C-D). Donc, le travail des jeunes dieux est borné par ce cadre d'instruction. Ils ont enlacé « la tête » à l'espèce de l'âme qui s'oriente vers *ce qui est* ; ils vont ensuite établir les autres parties du corps pour l'espèce de l'âme qui incline vers *ce qui devient* et vers le « ceci ». Tout est fait, en sachant que l'homme dans sa totalité s'oriente et se dirige toujours vers *ce qui est*.

<sup>31</sup> Cf. Luc BRISSON [à venir], dans son article non encore publié, « Les parties mortelles de l'âme ou la mort comme oubli du corps », p. 3 : « le démiurge ne fabrique que ce qui est immortel en ce monde. Tout ce qui est mortel est fabriqué par ses aides, qui reçoivent de leur père l'élément immortel de l'âme, qu'ils établissent dans la tête. (...) Les aides du démiurge reçoivent (*paralabóntes*) de leur père 'ce principe immortel qu'est l'âme (*arkhên psukhês athánaton*)'. Pour ce qui est 'du reste de l'âme, son élément mortel' (*állo te eîdos psukhês ... tò thnétón*), ils l'établissent dans le reste du corps, qu'ils fabriquent pour être le véhicule de la tête ; on notera qu'il n'est dit nulle part que le reste de l'âme est fabriqué par les aides du démiurge, ce qui d'une certaine façon permet de conserver à l'âme une véritable unité ».

l'*épithumia* (représentés par les deux chevaux). Elle dirige d'une certaine manière l'ensemble de l'attelage *au moyen* du cocher. Elle relève tantôt la tête du cocher (pour regarder vers le haut, vers le ciel), tantôt elle la baisse (pour mieux guider les chevaux tumultueux) (cf. *Phèdre*, 248A). Elle est donc bien la partie supérieure à toutes les parties décrites dans l'image de l'attelage ailé. Quelle est-elle ? Dans le passage précédent, quand il décrit le lieu qui est au-dessus du ciel, Socrate dit que ce lieu n'a jamais été décrit par aucun poète d'ici-bas. C'est un lieu où se rencontre « l'être qui est sans couleur, sans figure, intangible, qui est réellement, l'être qui ne peut être contemplé que par l'intellect – *le pilote d'âme* -, l'être qui est l'objet de la connaissance vraie, c'est lui (ce pilote) qui occupe ce lieu » (*Phèdre*, 247C-D). Nous pouvons deviner que la meilleure partie de l'âme est ici l'intellect (*noûs*) ou ce pilote d'âme. En effet, l'intellect cherche à ressembler aux dieux et aspire au savoir authentique. Cette meilleure partie de l'âme se soucie de recevoir la nourriture qui lui convient, justement comme « la pensée d'un dieu qui se nourrit d'intellection et de connaissance sans mélange » (*Phèdre*, 247D). Elle se nourrit d'un savoir authentique et d'une contemplation de la vérité qui se trouve dans « ce qui est réellement la réalité » (*Phèdre*, 247E). La nourriture de l'intellect est la réalité intelligible. L'intellect ne se contente ni de la réalité soumise au changement, ni de l'opinion (c'est la nourriture de l'âme n'ayant réussi qu'à apercevoir certaines réalités trouvées en dehors du ciel – cf. *Phèdre*, 248A-B)<sup>32</sup>.

Nous pouvons imaginer que c'est ainsi que la distinction entre le *logistikon* et le *noûs* dans le mythe de l'attelage ailé du *Phèdre* trouve sa suite dans la doctrine de Plotin qui distinguera plus nettement la *dianoia* de la partie non descendue. Puis, l'absence de clarté de certains passages du *Timée* de Platon peut aussi laisser Plotin penser que notre âme vient effectivement de l'Âme unique (qui se dit comme démiurge relevant tantôt de l'Intellect (Pensant), tantôt de l'Âme Hypostase). Mais, en supprimant le rôle des dieux assistants, Plotin explique que cette partie la plus divine se multiplie en fabriquant, à partir d'elle-même, son image (la *dianoia* qui va ensuite descendre pour animer un organisme). Il conserve ainsi la description des deux naissances de l'homme du *Timée* mais en attribuant un rôle à deux âmes différentes : celle de la naissance d'un organisme grâce à la Nature et celle de la naissance d'un « animal » grâce à la descente de la *dianoia*.

---

<sup>32</sup> Il est vrai que, dans le passage 247C-E, Socrate décrit les âmes immortelles des dieux. Mais, il est aussi clair qu'il y a un changement de rythme. Tantôt Socrate explique les dieux, tantôt il dit sa conviction que le poète d'ici-bas ne pourra jamais décrire cette réalité hors du ciel. Par ce changement de rythme, il dit comment nous pouvons saisir cette réalité - avec l'intellect -, et aussi qu'il s'agit de « toute âme » pas nécessairement celles des seuls dieux.

Nous pourrions ainsi procéder pour retrouver l'origine de la doctrine de la partie non descendue de Plotin. Mais, étant donné qu'il est aussi possible que Plotin utilise d'autres sources des écoles aristotélicienne ou stoïcienne pour forger sa propre pensée, cette quête d'origine d'une doctrine semble nécessiter un travail qui dépasse nos possibilités. Par exemple, nous pourrions aussi regarder comment la doctrine du *noûs* séparé d'Aristote se développe en devenant deux sortes d'intellects chez Alexandre d'Aphrodise.

Parce que la formation d'une doctrine relève d'une tâche très complexe, de notre côté, pour tenter de comprendre cette doctrine, tout en faisant confiance aux experts qui l'ont identifiée à partir de Platon ou d'Aristote, nous voulons poursuivre l'intuition de notre travail de DEA. Il nous semble qu'en dehors de ces influences nous pouvons examiner cette doctrine à partir de la cohérence même de la théorie de la procession de Plotin. Il faudra alors se pencher davantage sur le système propre de Plotin et son application dans l'ensemble de la doctrine plotinienne de l'être humain.

\*\*\*

### **La méthode et le plan de travail**

Ainsi ce travail de thèse cherche simplement à constater l'existence de cette doctrine dans les *Ennéades* de Plotin, à élargir cette recherche aux autres hypostases plotiniennes et à tester la cohérence qui la marque.

Comme méthode propre de ce travail, nous essayerons de nous appliquer à faire une *lecture interne* de chaque traité. Plotin a écrit cinquante quatre traités, mais nous nous contenterons d'en lire trois avec cette méthode : le chapitre I (lecture du traité 6) nous fournira la doctrine principale de la partie non descendue de l'âme humaine ; le chapitre III (lecture du traité 53) parlera de l'anthropologie plotinienne et le chapitre IV (lecture du traité 49) traitera uniquement du rapport entre la raison humaine (*dianoia*) avec cette partie non descendue de notre âme. Comme nous préciserons plus tard, les chapitres II, V et VI obéiront à une autre méthode.

Par *lecture interne*, nous voulons tout simplement dire une méthode qui consiste à lire l'ensemble du traité et, à partir de cette lecture d'ensemble, déceler les éléments pour l'interpréter. Il se trouve que, même si les textes plotiniens qui parlent de la partie non descendue ne sont pas nombreux<sup>33</sup>, nous allons montrer que cette idée peut-être repérée plus

---

<sup>33</sup> Luc BRISSON [2005c], dans son article « Peut-on parler d'union mystique chez Plotin ? », *Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, édité par Alain Dierkens et Benoit Beyer de Ryke, Bruxelles :

largement dans beaucoup d'autres traités (surtout si nous prenons en compte la désignation de la partie « suspendue » de l'Intellect et de l'Âme). Cette méthode de lecture intérieure nous permet de ne pas trop nous attacher à tel ou tel mot de vocabulaire. Sachant que Plotin fait un usage assez flexible des termes, il nous faut alors toujours faire attention à ne pas trop les interpréter en dehors de leur contexte.

Au fur et à mesure que nous nous sommes familiarisé avec Plotin, nous avons compris que, dans chacun de ses traités, il répète toujours, plus ou moins, la même chose. Même si le sujet d'un traité est spécifique, Plotin y expose toujours toute sa philosophie : la doctrine de la procession (de l'Un, de l'Intellect et de l'Âme). Il est alors tentant de chercher dans chaque traité la présence de sa doctrine originale sur la partie non descendue. Mais cela n'est guère possible dans le cadre limité de notre travail. Ainsi, sachant que l'objet de ce travail porte spécifiquement sur la partie non descendue et qu'il veut lire les traités de Plotin de l'intérieur, il faut alors, au moins, prendre un traité pour connaître le contexte précis de l'émergence de cette doctrine de la partie non descendue (le traité 6), un traité qui parle de la fonction de cette partie dans son rapport avec le raisonnement (le traité 49) et un autre pour savoir sa place dans l'anthropologie générale de Plotin (le traité 53).

Pour les chapitres I (sur le traité 6), III (traité 53) et IV (traité 49) de notre travail, nous procéderons de manière très descriptive pour pouvoir identifier la présence de la doctrine de la partie non descendue. Par l'analyse « de l'intérieur » de chaque traité (6, 53, 49) nous montrerons que cette doctrine n'est pas si étrange que cela puisse paraître. Elle fait partie intégrante de la philosophie de Plotin.

L'avantage que nous pouvons tirer de cette lecture est la compréhension générale de la philosophie de Plotin : sa théorie de la procession se fait par le mode du *double acte*<sup>34</sup>. Grâce à la lecture du traité 6 (IV 8) dans notre chapitre I, nous aurons une intuition de la pertinence de cette théorie. Par cette lecture intérieure, nous rapprocherons ainsi cette partie « non descendue » (elle n'est d'ailleurs pas spécifiquement humaine car elle existe aussi au niveau de l'Intellect et de l'Âme) du « premier acte » du mouvement du double acte de chaque réalité. Après avoir parcouru la théorie de la procession de Plotin, nous trouverons que le

---

Editions de l'Université de Bruxelles, Tome XV, 2005, dans sa note 12, p. 67, mentionne *trois occurrences* dans les *Ennéades* de Plotin : le traité 6 (IV 8) 8, 1-4 (« notre âme n'a pas plongé tout entière ici-bas, mais quelque chose d'elle reste toujours dans l'intelligible »); le traité 22 (VI 4) 14, 17-22 (« nous étions des parties de l'intelligible qui n'étaient ni distinctes ni séparées, mais qui appartenaient au tout ; et même maintenant nous n'en sommes pas séparés ») ; le traité 27 (IV 3) 12, 1-5 (« les âmes humaines qui aperçoivent leur image, comme si c'était dans le miroir de Dionysos, viennent s'installer ici après s'être précipitées de là-haut, sans pour autant être aucunement séparées du principe qui est le leur, l'Intellect »).

<sup>34</sup> Cf. Christian RUTTEN [1956], « La doctrine des deux actes dans la philosophie de Platon », *Revue Philosophique*, n. 81, 1956, p. 100-106, qui montre l'origine aristotélicienne de cette doctrine. Ensuite, Pierre HADOT [1968] détecte ici la transposition platonicienne du stoïcisme : de la distinction stoïcienne entre la qualité substantielle et les effets extérieurs qui en résultent (*Porphyre et Victorinus I*, Paris : Études Augustiniennes, pp. 228-231).

double acte est la *modalité* selon laquelle chaque réalité, tout en restant en elle-même, procède pour engendrer ce qui lui est inférieur. Pour confirmer, la méthode employée dans le chapitre II est légèrement différente. Elle est *thématique* (elle choisit les récurrences de certaines affirmations dans les traités de Plotin) et *diachronique* (en ne tenant pas compte la succession chronologique des traités). Par cette méthode, le chapitre II veut justifier davantage l'importance de la théorie du *double acte* dans la structure de la réalité bâtie par Plotin. De temps à autre, nous utiliserons cette méthode thématique et diachronique pour appuyer notre intuition. Il se trouve que cette théorie ne peut pas être séparée de *la théorie de la causalité* propre à Plotin (selon laquelle : une cause, tout en étant efficace pour la production des effets, reste séparée d'eux). Nous pensons avoir ainsi trouvé une sorte de « logique » qui régit la structure de la procession de la réalité.

Nous pensons que comprendre la « logique » de l'intérieur même du schème de la procession de la réalité est important. Si l'intuition du double acte est vraie, Plotin devrait aussi utiliser cette « logique » quand il aborde la question de l'homme (à partir de son exposé sur la sensation, la pensée dianoétique et l'intuition intellectuelle). Les chapitres III et IV veulent ainsi tester la cohérence de la « logique » de Plotin à propos de l'être humain. Le chapitre III tâchera de décrire les facultés d'un homme dans son fonctionnement du plus élémentaire au plus éminent et, plus spécifiquement, le chapitre IV va se concentrer sur la manière dont la partie non descendue, vue avec l'optique du double acte, joue son rôle comme « puissance à partir de laquelle » notre raisonnement peut fonctionner ici-bas. Par le procédé de question et réponse, l'examen de l'âme humaine de Plotin, qui engage en même temps cette âme même comme examinatrice et « quelque chose » qui la dépasse, nous amèneront à considérer sérieusement le concept du *hêmeis* pour désigner l'être humain.

Ainsi, pour résumer, la démarche des chapitres I à IV cherchera à identifier la fonction « logique » de cette doctrine originale de Plotin. De l'intérieur même de l'ensemble de l'enseignement de Plotin (sa théorie de la procession), ces chapitres veulent comprendre la place de cette doctrine au sein des autres hypostases (l'Un, l'Intellect et l'Âme). Comme nous le montrerons, cette doctrine n'est pas une anomalie : elle s'inscrit pleinement dans le schème de la pensée plotinienne.

Au chapitre V, après avoir suffisamment essayé de mettre en place la lecture descriptive, nous tenterons d'identifier de manière thématique et diachronique ce que pourrait représenter la doctrine de la partie non descendue. Comme une sorte de conclusion des chapitres I à IV, le long développement du chapitre V veut nommer cette doctrine de manière plus exacte : sa place, son nom et les difficultés qui peuvent surgir à propos du débat sur

l'existence des « formes individuelles ». Ainsi, après avoir vu que cette doctrine ne relève que de l'exigence de la cohérence de la procession, nous chercherons sa fonction « ontologique » (ou son « nom adéquat ») et nous tenterons de lire cette doctrine comme *lógos propre de chaque homme*<sup>35</sup> ; en même temps, nous chercherons à le placer dans la hiérarchie de la réalité selon Plotin (dans l'Âme Hypostase qui se différencie difficilement de l'Intellect Pensant). En tant que *lógos*, la partie non descendue de notre âme contient en elle la puissance des êtres supérieurs (l'Un et l'Intellect). Envoyé par l'Âme, ce *lógos* se trouve en toute chose dans le monde ici-bas et, tout en étant envoyé ici-bas, n'en reste pas moins attaché là-haut. Ce faisant, il nous sera important d'expliquer ce que nous entendons par « Âme Hypostase » ; nous le ferons aux chapitres I et III.

Finalement, le chapitre VI essaiera de présenter la descendance de cette doctrine de la partie non descendue de Plotin. Par des lectures rapides, aidés par les interprétations déjà existantes sur le sujet, nous essayerons de comprendre la position de Porphyre. Les lectures de ses *Sentences*, de sa *Lettre à Marcella* et de son *De l'abstinence* nous aideront à comprendre sa doctrine générale pour enfin connaître son opinion vis-à-vis de la partie non descendue de Plotin. Faute de textes, nous ne pouvons pas exactement dire si Porphyre suit la position de Plotin. Toutefois il semble important d'analyser Porphyre car c'est grâce à lui qu'une « séparation plus hiérarchisée » s'introduit. Sa doctrine de l'incoordonné sépare davantage les réalités qui se confondent de manière plus souple chez Plotin. C'est à partir de Jamblique que nous pourrons témoigner de la contestation de cette doctrine de Plotin. La lecture du *De Mysteriis* nous aidera à comprendre son système philosophique et son abandon de la raison pour céder à la théurgie. C'est ainsi que Jamblique initie une toute autre direction du néoplatonisme. Enfin, c'est avec Proclus que nous aurons la réfutation la plus connue de cette doctrine originale de Plotin. Suivant Jamblique et développant sa propre synthèse de la philosophie, de la théologie et de la théurgie, il affirme qu'il n'y a pas besoin de postuler l'existence de cette partie non descendue pour que l'âme puisse retourner vers son origine. Dans la limite de notre compréhension, ce chapitre VI cherchera à comprendre ce refus de

---

<sup>35</sup> Pour donner l'idée qui correspond, nous pouvons lire ce passage qui parle de l'âme du monde : « parce que l'âme possède en puissance par l'ensemble d'elle-même le pouvoir de mettre en ordre en vertu de raisons (κατὰ λόγον), tout de même que les raisons qui se trouvent dans les semences façonnent et informent les vivants qui sont comme des mondes en petit (ὄλον μικρούς τινας κόσμους) » (IV 3 [27] 10, 10-13, trad. Luc BRISSON [2005]). Nous argumenterons que les *lógoi* envoyés par la Nature ont pour origine le *lógos* qui se trouve dans la partie supérieure de l'âme du monde et s'unit à l'Âme Hypostase (là où exactement se trouve la place qu'occupe notre partie non descendue).

l'intérieur même du système de la procession de Proclus. Carlos S. Steel<sup>36</sup> a bien montré, dans son œuvre, que Proclus semble continuer à affirmer la doctrine qu'il a refusée. De notre côté, en suivant cette recherche, nous voudrions remarquer que nous pouvons arriver à cette conclusion en partant de l'intérieur même de sa théorie de la procession. Par cette même méthode, nous montrerons qu'une sorte de partie non descendue peut aussi être détectée chez Jamblique (ce qui n'est pas l'avis de Carlos S. Steel). Ce chapitre VI n'est qu'une tentative de notre part pour proposer notre lecture. Nous essayerons de regarder de près dans quelle mesure, selon leur propre schéma, Jamblique et Proclus prolongent l'idée même de cette partie non descendue de l'âme humaine plotinienne. Nous sommes conscient que ces lectures rapides des néoplatoniciens sont encore loin d'être parfaites.

\* \* \*

Ainsi, en partant de l'intuition que cette doctrine pourrait être la continuation de la doctrine du *noûs* (la partie immortelle) de l'âme, Plotin affirme que l'homme a toujours une partie de lui qui reste dans le monde intelligible. Pourtant, il ne faut pas limiter cette partie à sa seule fonction noétique, ce qui était, semble-t-il, la préoccupation de Platon. En affirmant cette doctrine, Plotin semble vouloir signaler l'appartenance effective de l'homme aux hypostases supérieures (l'Un, l'Être, la Vie et l'Intellect). Ainsi, son monde est un monde moniste où, tout en se constituant comme réalité propre ici-bas, l'homme n'est pas séparé de sa Source. En adoptant le même schème de la procession et en le développant de manière très sophistiquée, Proclus semble poursuivre cette intuition de Plotin. Il n'est pas surprenant qu'ainsi il ne puisse pas échapper de la compénétration de la réalité, donc, de l'existence d'une sorte de partie non descendue de l'âme. Après avoir résumé les points importants de ce travail, notre conclusion essaiera alors de répondre à la question : comment, tout en étant dans le même schème de la procession, les attitudes de Plotin, Porphyre, Jamblique et Proclus sont différentes l'une de l'autre. Il semble étonnant qu'en adoptant tous des points de vue grecs ils soient si différents. Mais cela n'est peut-être pas aussi surprenant qu'il n'y paraît, sachant que, derrière la philosophie, il y a toujours *un homme* qui construit sa pensée : bien que tous suivent la même théorie de la procession, chacun propose son propre système et garde son penchant personnel concernant la place de l'homme dans leur système.

---

<sup>36</sup> Carlos G. STEEL [1978], *The Changing Self: A Study on the Soul in the Late Neoplatonism : Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel : Paleis der Academiën – Hertogsstraat 1, 1978.

## Chapitre I

### **La partie non descendue de l'âme humaine n'est qu'une conséquence cohérente de la théorie de la procession de la réalité qui se fait selon le mode du double acte : Une analyse et une lecture du Traité 6 (IV 8)**

#### **A. Introduction.**

Le traité 6 (*Ennéade* IV 8) de Plotin s'intitule « Sur la descente de l'âme dans les corps ». Partant du récit de sa propre expérience d'« extase » (ou de sortie de soi), Plotin nous amène à réfléchir sur l'existence humaine qui se trouve dans le monde d'ici-bas tout en sachant qu'elle y est sans vraiment y appartenir. C'est dans ce traité 6 (IV 8) que Plotin surprend tant de lecteurs : notre âme ne descend pas complètement. Il nous enseigne qu'une partie de notre âme reste toujours dans le monde intelligible. Tout en se considérant lui-même comme un exégète de Platon, comment peut-il arriver à cette doctrine qui n'est pas à strictement parler platonicienne ? Avant de répondre à cette question, il nous faut d'abord examiner quelques notions pour que notre travail puisse être compris. Ce traité 6 (IV 8) est très connu car il raconte l'expérience d'« extase » qui se prête facilement au malentendu comme s'il était un texte « mystique » de Plotin. Il nous faut clarifier ces deux notions pour que nous puissions finalement comprendre que même la notion de « descente » dont Plotin parle dans ce traité 6 ne veut pas dire autre chose que la procession elle-même. C'est après ces notes que nous traiterons ensuite longuement de la problématique de la partie non descendue en examinant tous les chapitres de ce traité où se trouve cette doctrine originale de Plotin. Par une lecture descriptive du traité 6 (IV 8), ce premier chapitre de notre travail tente de comprendre cette doctrine à l'intérieur même de la philosophie de Plotin comme nous le montrerons. En prenant en compte sa manière d'exposer cette doctrine, il me semble évident qu'elle ne peut pas être interprétée autrement qu'à partir du contexte proche et du contexte large où elle a été énoncée. Par une recherche des termes techniques ou des concepts similaires, nous pourrions aussi affirmer qu'elle est bien la doctrine originale de Plotin puisque nous trouverions les mêmes occurrences dans tel ou tel endroit des *Ennéades*. Il ne s'agit pas de refuser cette méthode, car autant que possible nous recourrons aussi à cet exercice obligatoire, mais plutôt de proposer une manière de comprendre à l'intérieur même d'un traité de Plotin. Il se prouve que Plotin situe cette doctrine après un long exposé de sa philosophie : une vision du monde où, suivant



son degré, chaque réalité se développe sans être séparée de sa source et tout en occupant sa place propre comme une réalité inférieure de ce dont elle tire son origine. Dans sa théorie de la procession de toute chose, comme nous allons le montrer, Plotin place une théorie du double acte au cœur de cette vision de réalité. Ainsi, suivant ce mode de la procession, l'Intellect, l'Âme et, bien entendu, notre âme, procèdent de la même manière : en devenant des réalités proprement dites, elles ont toutes des parties non descendues.

## **B. Quelques notes préliminaires sur l'expérience unitive et la descente comme image de la procession.**

Le mot ἔκστασις se trouve à plusieurs endroits dans les écrits de Plotin. Dans certains cas, ce mot n'indique qu'un « mouvement de se poser en dehors<sup>37</sup> » (cf. I 1 [53] 5, 23-24 : Car peut-être parce que le désir appartient à l'élément appétitif, la colère à l'élément irascible et, d'une manière générale, la projection vers (ἔκστασις) quelque chose à la faculté désirante, trad. Gwenaëlle Aubry). A un endroit intéressant (VI 9 [9] 11, 23-26) Plotin parle de l'extase en se référant à l'expérience unitive : « et peut-être n'était-ce pas une contemplation, mais une autre manière de voir, une extase (ἔκστασις), une simplification et une donation de soi, une aspiration au contact, une forme de repos, une méditation qui aspire à l'union dans la coïncidence, si l'on veut contempler ce qui se trouve à l'intérieur du sanctuaire (l'Un) ». Bien conscient de la possibilité de rapprochement avec l'expérience unitive, A. H. Armstrong nous invite à faire attention à ne pas trop rapprocher cette unification de l'exaltation ou de l'ivresse<sup>38</sup> qui va à l'encontre du sens profond de l'unification tranquille et austère de Plotin.

<sup>37</sup> Plusieurs passages montrent que le mot ἔκστασις indique seulement « un mouvement de se poser en dehors ». Ainsi, par exemple, dans le traité I 1 [53] 5, 23-24 : « Is it because desire belongs to the desiring part of the soul and passion to the passionate part and in general the movement out towards (ἔκστασις) anything to the appetitive part ? » (trad. A.H. ARMSTRONG [1966] (*Plotinus : Porphyry on Plotinus, Ennead I*, Loeb Classical Library, London 2000 - first published 1966) ; au traité V 3 [49] 7 14 : « But peace and quiet for Intellect is not going out (ἔκστασις) of Intellect (...) » (trad. A. H. ARMSTRONG [1984a] dans *Plotinus Ennead V*, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1984); ou bien dans le traité VI 7 [38] 17 40 : « but since Intellect is a form and exists in extension (ἔκστασις) and multiplicity, (...) ». Un passage assez intéressant se trouve au VI 9 [9] 11 23 : « But that other, perhaps, was not a contemplation but another kind of seeing, a being out of oneself (ἔκστασις) and simplifying and giving oneself over and (...) ». Dans sa note, A. H. ARMSTRONG [1988], *Plotinus Ennead VI.6-9*, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1988, pp. 342-343, remarque que : « This is the only passage in the *Enneads* where ἔκστασις (usually rather inadequately and misleadingly translated 'ecstasy') is used in any context relevant to the mystical union, if with Theiler and H-S we read ἔκστασις in VI 7 [38] 17, 40 (...). But even if the reading of the MSS is kept here, there is no good reason for describing the mystical union according to Plotinus as an 'ecstasy'. It gives a very misleading impression of this austere and quiet mysticism ».

<sup>38</sup> Cf. Jean DANIELOU [1953], « Mystique Extatique », *Dictionnaire de Spiritualité*, Tome II Deuxième Partie, Paris, Beauchesne, 1953, col. 1865. A propos de l'extase, quelques pères de l'Eglise, par exemple Tertullien et Origène, considèrent le terme extase comme φρενῶν ou folie. Grégoire de Nazianze pense que l'extase est le

Dans le même sens, tout en affirmant que l'extase indique un phénomène de 'dépersonnalisation' du sujet quand il s'identifie à autre chose que lui, Francesco Fronterotta<sup>39</sup> affirme, de manière très tranchée, que l'extase dont nous parlons ici n'a rien à voir avec un quelconque sens religieux et, donc, avec la mystique communément entendue dans notre langage quotidien.

Il me semble que nous devons conserver au mot ἔκστασις son sens originel de « sortie de soi », surtout si nous nous souvenons bien que les grecs lui donnent plutôt une signification péjorative<sup>40</sup>. Pour eux, ce mot semble signifier ébriété ou 'sortie' de

---

contraire du σύνεισις ; Maxime le Confesseur en parle péjorativement comme d'une « ivresse extatique ». Mais il faut faire attention parce qu'avec Plotin, le sens va changer. L'ivresse désigne chez lui l'état où l'Intellect se dépasse lui-même pour se préparer à l'union ultime avec le Principe. Dans son premier état, nous avons « l'Intellect épris d'amour. Lorsqu'il est insensé, parce qu'il est ivre de nectar, alors il est épris d'amour, s'épanouissant dans la jouissance à cause de son état de satiété. Et pour lui être ivre d'une telle ivresse, cela est bien meilleur que la gravité décente » (III 5 [15] 9, 35, traduit Pierre HADOT [1985], dans « L'union de l'âme avec l'Intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne », *Proclus et son influence* (Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985), Zürich : Editions du Grand Midi, 1987, p. 21).

<sup>39</sup> A propos de ce dernier, de son côté, Francesco FRONTEROTTA [2003] (dans sa traduction pour le traité 9 dans *Plotin : Traités 7 - 21*, (sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau), Paris : G. F. Flammarion, 2003) traduit ce passage du traité 9 (VI 9) 11, 23-26 avec le mot *extase* : « Et peut-être n'était-ce pas une contemplation, mais une autre manière de voir, une extase (ἔκστασις), une simplification et une donation de soi, une aspiration au contact, une forme de repos, une méditation qui aspire à l'union dans la coïncidence, si l'on veut contempler ce qui se trouve à l'intérieur du sanctuaire (l'Un) ». Dans sa note 183, p. 128, il signale que : « le terme grec *ékstasis* indique, littéralement, une 'sortie de soi-même' (du verbe *éksthēmi*, 'se poser en dehors de soi-même', 'sortir de soi-même') qui n'a pas forcément un sens religieux et des implications mystiques, comme c'est normalement le cas dans les langues modernes. Il renvoie plutôt à tout phénomène qui conduit un sujet à une condition de 'dépersonnalisation' et d'identification avec quelque chose qui est autre que lui. Il s'agit donc, dans ce cas, de l'extase du sujet qui, en contemplant l'Un, s'unit à lui en ne faisant qu'un avec lui. » Il renvoie aux articles de A. Kléssidou-Galanou, 'L'extase plotinienne et la problématique de la personne humaine' ; H. Thesleff, 'Notes on *unio mystica* in Plotinus' ; J. Bussanich, 'Mystical elements in the thought of Plotinus' ; et le livre de D. J. O'Meara, *Plotin : Une introduction aux Ennéades*, pp. 144-146.

<sup>40</sup> Jean DANIELOU [1953], col. 1864-1865 : « L'extase a donc un double aspect, négatif et positif ; le premier, la sortie de l'intellectualité humaine (ou même angélique), s'appelle : inconnaissance ou symboliquement, ténèbres ; le second, c'est la valeur de supra-connaissance propre à cette ignorance, la superluminosité de cette ténèbres. (...) Chez les grecs. Le sens premier du mot ressort au mieux de cette définition aristotélicienne : « tout mouvement est ἔκστασις τοῦ κινουμένου ἢ κινεῖται (*De l'âme* 1 3 406b : 'tout mouvement étant un déplacement du mû en tant qu'il est mû', trad. J. TRICOT [1934]). Les grecs ont toujours le sentiment de cette notion primitive ; au contraire des latins et des syriens (...). Il y aura pour l'homme autant de variétés d'extases que d'états d'où il lui arrive de sortir, et d'états nouveaux où il peut aboutir. Or l'intelligence peut sortir de son état habituel soit dans le sens d'une diminution ou perte, soit dans le sens d'une surélévation du pouvoir cognoscitif et de sa prééminence sur les autres facultés. Appelons le premier sens péjoratif, le second sens favorable. C'est un fait que la langue grecque ancienne ne connaît guère que le sens péjoratif, et que le sens favorable n'a été introduit que tardivement ; par que exactement, nous ne saurions encore le dire, mais sans doute par la voie de la mantique (cf. Aristote, *De divinatione in somniis* 2, 464 a : τῶν ἐκστατικῶν ἐνιοι προορῶσιν).

Si on nous dit que la théorie de l'extase était préparée chez Plutarque et même chez Platon, il faut entendre cela sans le nom même d'extase. En fait Platon parle d'une θεία μανία (*Phèdre* 244A) et tout le monde connaît son analyse de l'inspiration poétique (*Ion* 534 BD). Signalons encore *Epist.* 7, 341CD, surtout pour la soudaineté de ces illuminations supérieures (...). Un texte de Plutarque doit être rappelé, qui annonce une notion plus précise de l'extase, mais toujours sans le nom (*De Iside et Osiride* 77, *Scripta moralia*, ed. F. Dicot, Paris, 1839, t. 1, p. 467) : il est parlé de gens qui 'bondissent vers le Premier, le Simple, l'Immatériel » ;

l'intelligence. Même si ne savons pas exactement comment ou par quel biais le sens du mot d'extase a changé, il est évident que, cette sortie de soi a une signification positive<sup>41</sup> pour Plotin. L'unification avec le principe ultime exige que l'homme sorte non seulement de son soi mais également de son vrai soi (qui relève de l'Intellect). L'extase se rapproche ainsi de la description de l'expérience unitive où l'âme dépasse l'Intellect (sa condition la plus haute).

Ainsi, je reconnais qu'il faut être attentif à ne pas faire d'anachronisme<sup>42</sup> (en utilisant les dichotomies modernes inappropriées mystique/rationnel ou expérience/pensée). Il ne convient pas non plus d'opposer religieux et païen. En suivant l'exposé de Plotin, nous savons que le chemin de retour qui mène l'âme vers son origine conduit non pas par une sorte de raccourci magique mais par l'analyse d'une expérience (unitive) par le raisonnement. Pour Plotin, la philosophie n'est pas uniquement rationnelle au sens moderne car elle a pour but de *transformer* la vie de l'âme pour lui permettre de s'unir à son Principe. C'est pourquoi, dans un aller et retour incessant, il parle de la nécessité d'expliquer sa vision (c'est l'aspect philosophique) tout en acceptant que l'élément du désir (c'est l'aspect qui échappe à l'explication philosophique) reste important jusqu'au stade le plus haut dans son schéma de remontée. Au sens moderne du mot, Plotin est un penseur qui ne s'abandonne pas au pur rationalisme ni aux cultes religieux qui promettent des raccourcis rapides. Par sa quête authentique à comprendre ce qui est le plus important dans la vie humaine, en transformant sa propre vie, il nous semble qu'il y a bien chez lui une sorte de 'profondeur' partagée par toutes les grandes âmes en dépit de leur croyance ou de leur incroyance

---

ἐξάλλονται paraît très proche de ἐξίστασθαι. (...) (Avec Philon) nous avons la notion de l'extase proprement dite, sauf un élément : Philon ne rejoint point encore Plotin ni Proclus ni Denys, parce que cette sortie du *noûs* au-dessus de lui-même n'a pas pour but ni pour résultat la vision de Dieu, mais seulement la révélation de secrets concernant l'avenir, la prophétie ».

<sup>41</sup> Jean DANIELOU [1953], col. 1865 : « Pour trouver l'extase au sens de connaissance supérieure de Dieu ou d'union avec Lui par l'intelligence élevée momentanément au-dessus d'elle-même, il faut arriver jusqu'à Plotin. Puisque nous n'en traitons pas *ex professo*, mais seulement pour acheminer à la spiritualité extatique chrétienne, contentons-nous de citer quelques définitions ou descriptions de cet état. « Un état passager de simplicité et de plénitude où l'âme purifiée et concentrée arrive au terme de ses désirs et semble absorbée dans l'Être Infini de qui elle dépend et auquel elle aspire » (R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, p. 282). Porphyre avait déjà écrit en termes plus 'dionysiens' : 'De l'au-delà de l'intellect on dit, selon l'intellection, bien des choses, mais on le contemple par une non-intellection supérieure à l'intellection, tout comme du fait de dormir, on dit à l'état de veille bien des choses, alors que c'est dormir qui en donne la connaissance et la compréhension. C'est en effet par le semblable que le semblable est connu, parce que toute connaissance est ressemblance de l'objet connu' (*Points de départ vers les intelligibles*, *Sentence 25*, trad. par UPR N° 76 – CNRS, sous la responsabilité de Luc BRISSON, *Porphyre : Sentence*, Tome I, Paris : Vrin, 2005, p. 325). Il est donc nécessaire que l'Intellect sorte de lui-même et cesse de raisonner, pour atteindre le suprême désirable. Extase donc au sens propre du mot ; et en même temps unification, simplification, ἔνωσις, ἀπλωσις. La langue du pseudo-Denys est en train de se former. Et non seulement la langue ; son système de la connaissance de Dieu dans l'extase, aussi. Langue et système parviendront à leur achèvement chez Proclus ».

<sup>42</sup> Cf. D. J. O'MEARA [1992], *Plotin : Une introduction aux Ennéades*, (traduit de l'anglais par Anne Callet-Molin) Paris : Le Cerf, 1992, pp. 145-146.

Dans un style très personnel, Plotin décrit ce qui se passe quand il expérimente la sortie de son corps : il rentre à l'intérieur de son soi qui contemple le monde de la beauté (c'est-à-dire, celui qui connaît la réalité la plus vraie) et s'établit dans un repos en recevant l'existence et la vie divines. Après ce repos dans le divin, en s'établissant au-dessus de tout le reste de l'intelligible (ὕπερ πᾶν τὸ ἄλλο νοητὸν, IV 8 [6] 1, ligne 7), l'extase se termine par une descente quand Plotin revient dans son corps. Il se demande alors ce qui se passe lors de cette expérience. Les premières lignes du traité 6 parlent, à propos de celle-ci, d'un *reditus* et d'un *exitus* de Plotin et annonce le projet qu'il va développer :

« Souvent, lorsque je m'éveille à moi-même en sortant de mon corps, et qu'à l'écart des autres choses je rentre à l'intérieur de moi, je vois une beauté d'une force admirable, et j'ai alors la pleine assurance que c'est là un sort supérieur à tout autre : je mène la meilleure des vies, devenu identique au divin, installé en lui, parvenu à cette activité supérieure en m'étant établi au-dessus de tout le reste de l'intelligible. Après ce repos dans le divin, quand je suis redescendu de l'Intellect vers le raisonnement (εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς), je suis embarrassé pour savoir comment cette descente a lieu aussi bien à ce moment-là qu'à présent, et comment mon âme a jamais pu se trouver à l'intérieur de mon corps, si elle est bien en elle-même telle qu'elle a pu se manifester, quoiqu'elle soit dans un corps » (IV 8 [6] 1, 1-11).

Cette expérience permet à Plotin de développer sa propre opinion concernant la descente de l'âme humaine dans son corps : descente dans le sens d'une explication pour la venue à l'existence de l'être humain (une descente ontologique qu'explique le commencement et le recommencement d'une vie humaine) et descente dans le sens d'un processus continu (car, selon cette expérience d'extase, l'âme humaine peut sortir et revenir dans son corps au cours de sa vie actuelle). Plotin ne distingue pas ces deux sortes de descente, ce qui n'est d'ailleurs pas important pour son exposé. En tout cas, l'âme chez Plotin descend et remonte périodiquement (cf. VI 4 [22] 16, 3 : ἡ κάθοδος ἢ ἐν περιόδοις καὶ ἀνοδος). Sa théorie de la procession va être la seule explication de ce phénomène. En utilisant l'image du mouvement local (remonter vers l'intelligible et descendre vers le sensible), Plotin ne veut pas dire que remonter soit aller vers l'extérieur. Bien au contraire, dans ce récit d'extase c'est en rentrant « à l'intérieur de moi » que Plotin entame la remontée. Aussi, quand il affirme que l'âme descend, il veut seulement dire le fait que l'âme se trouve dans un corps (même s'il faut se rappeler que, selon Plotin, ce n'est pas l'âme qui descend vers le corps mais, au contraire, ce dernier qui s'approche<sup>43</sup> de l'âme).

<sup>43</sup> Cf. VI 4 [22] 16, 1-18 : « Mais si cette nature-là ne peut devenir mauvaise et si telle est la manière dont l'âme s'avance vers le corps et lui est présente, en quoi consistent la descente et la remontée qui se produisent périodiquement ; et par ailleurs, comment se produisent les jugements et les entrées dans les corps des autres

Ayant vécu dans le divin et ayant ici une âme qui se trouve dans son corps, Plotin se demande non pas comment notre vrai soi est descendu dans ce corps mais plutôt, d'une manière générale, comment se fait-il que notre âme se trouve dans ce corps. Ou plus exactement, par la question suivante, il propose déjà cette distanciation qui existe dans notre âme : « comment mon âme a jamais pu se trouver à l'intérieur de mon corps, si elle est bien en elle-même telle qu'elle a pu se manifester (ὄϊον ἐφ' ἑαυτῆν καὶ ἐαυτῆν), quoiqu'elle soit dans un corps ? » (IV 8 [6] 1, lignes 10-11). Il semble que Plotin suggère déjà une distinction entre, d'un côté, l'âme qui est effectivement descendue en se trouvant dans un corps et, d'un autre côté, tout en se trouvant dans ce corps, quelque chose d'elle qui se manifeste pleinement en menant « la meilleure des vies » (IV 8 [6] 1, 5) dans l'Intellect. Nous mettons le mot « mystique » entre guillemets pour parler de l'expérience unitive<sup>44</sup> qu'a vécue Plotin. Porphyre raconte qu'à plusieurs reprises ce dernier a atteint la vision du Dieu premier et transcendant (cf. Porphyre, *Vita Plotini*, 23, 1-27<sup>45</sup>). Le sens immédiat du terme

---

vivants ? (...) Puis donc que le fait de participer de cette nature-là consiste, on le sait, *non pas dans le fait que cette nature-là, s'éloignant d'elle-même, descend d'ici-bas se trouve dans cette nature-là et en participe*, il est évident qu'il faut dire que ce que les anciens disent 'être venu', *c'est le corps qui peut se trouver là-bas et qui peut participer de la vie et de l'âme*, et que le fait d'être venu' *n'est absolument pas local*, quelle que soit d'ailleurs la communauté en question. De la sorte, 'descendre' signifie 'se trouver dans un corps', au sens où nous disons qu'une âme se trouve dans un corps, qu'elle donne au corps quelque chose d'elle-même, sans pourtant lui appartenir, alors que 's'en aller' signifie que le corps n'a plus aucune sorte de communauté avec l'âme » (trad. Richard DUFOUR [2004], dans *Plotin, Traités 22-26* (sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau), Paris : G. F. Flammarion, 2004). Sur la descente et la remontée qui se fait périodiquement, selon Richard DUFOUR (cf. la note 139 de sa traduction à la page 87), Plotin résume le mythe du décret d'Adrastée (*Phèdre* 248C – 249B) : « Platon y décrit le lot que peuvent recevoir les âmes lors de leur réincarnation à tous les mille ans, les âmes venant dans un corps d'homme ou de bête, selon le jugement qui évalue l'excellence de la vie qu'elles ont menée ».

<sup>44</sup> Luc BRISSON [2005c], p. 61 remarque que, « chez Plotin, le terme 'mystique' fait référence à un type d'interprétation des mythes, et qu'il ne peut être utilisé pour qualifier l'union de l'âme avec le premier Principe, désigné comme l'Un ou comme le Bien ». Luc Brisson réitère sa position à la page 70 : « Le terme 'mystique' ne se rapporte donc qu'à la première étape de la remontée de l'âme vers l'Un ». Nous suivons cette mise en garde. Il y a effectivement deux étapes de l'union pour arriver à l'union avec le principe : d'abord l'union avec l'Intellect et, ensuite, par lui, le transport de l'âme vers l'Un. C'est pour permettre une compréhension logique que nous parlons de façon « discursive » de deux étapes. Mais, devons-nous vraiment distinguer nettement ces deux étapes ? Nous pouvons faire deux objections. D'abord, comme Luc BRISSON l'a aussi affirmé, « le mouvement de remontée de l'Intellect vers l'Un est en quelque sorte *automatique*, et aucune intention n'y est prise en considération » (page 70). Cela veut dire qu'une fois parvenue à l'union avec l'Intellect, l'âme sera en lui et *automatiquement* emportée à l'union avec l'Un. Comme l'Intellect s'unit toujours à l'Un, il n'y a aucune raison qu'une fois en lui, l'âme sera empêchée de s'unir à l'Un. Ensuite, dans la mesure où cette union de l'âme avec le principe est rendue possible grâce à sa partie non descendue et dans la mesure où cette dernière comporte non seulement l'Intellect (Etre, Vie, Intellect) mais aussi l'Un (comme nous allons le montrer au chapitre V de notre travail), il y a une forte raison pour dire qu'il n'y a pas vraiment de hiérarchie dans l'expérience de l'union. Une fois remontée vers l'Intellect, l'âme est automatiquement unie à l'Un. Il faut ainsi limiter la hiérarchisation de l'union qui n'est qu'une « succession » dans notre langage, mais n'existe pas vraiment dans l'intelligible.

<sup>45</sup> Cf. surtout les lignes 12-18 : « ce dieu, moi aussi, Porphyre, j'affirme m'en être approché et lui avoir été uni, une fois, moi qui suis dans ma soixante-huitième année. A Plotin, en tout cas, apparut *le but, demeurant tout près*. Car la fin et *le but* étaient pour lui d'être uni au dieu suprême et de s'approcher de lui. Du temps où je fréquentais, il atteignit ce *but* quatre fois, je crois, dans un acte indicible » (trad. CNRS-UPR 76).

μυστικῶς employé une seule fois<sup>46</sup> dans les *Ennéades* de Plotin (III 6 [26] 19, 27) montre que Plotin parle du mythe. Il est vrai que, dans l'Antiquité<sup>47</sup>, le mot μυστικός faisait surtout

<sup>46</sup> Plotin utilise une seule fois le terme μυστικῶς, dans III 6 [26] 19 27 : μυστικῶς καὶ ἐν τελεταῖς ἀνιπτόμενοι, « (c'est pourquoi, j'imagine, les anciens sages), parlant à mot couverts, comme on le fait dans les mystères et dans les initiations ». Tandis qu'à propos du terme ἀνιπτονται, Jérôme LAURENT [2004], pour sa traduction du traité 26 dans *Plotin : Traités 22 - 26*, (sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau), Paris : G. F. Flammarion, 2004, p. 240, dans sa note 268, renvoie à sa note 78 dans *Plotin, Traités 1-6*, Paris : G. F. Flammarion, 2002, p. 91 dans sa traduction du traité I (I 6) écrit : « parler 'par énigmes' implique la volonté que le sens véritable ne soit saisi que par des initiés, à la différence d'une simple métaphore qui illustre une signification » (cf. aussi Platon, *Lettres*, trad. Luc BRISSON, Paris : G. F. Flammarion, 2004, (première édition 1987), p. 95 note 19). Il est vrai qu'à plusieurs endroits l'emploi du terme ἀνίπτεσθαι (« speak in riddles, indicate darkly ») correspond aux mystère ou aux mythes auxquels Plotin se réfère (cf. le μυστήριον dans V 1 [10] 7, 32 : ὡς τὰ μυστήρια καὶ οἱ μῦθοι οἱ περὶ θεῶν ἀνιπτονται : « comme l'expriment de façon voilée les mystères et les mythes qui parlent des dieux » ; cf. également les mythes auxquels Plotin se réfère dans I 6 [1] 8, 11 et 19 ; III 6 [26] 19, 26 ; IV 3 [27] 14, 5 ; III 5 [50] 2, 24 ; V 8 [31] 4, 26 ). Plotin utilise aussi ce terme quand il pense que Platon (III 4 [15] 5, 4) ou Pythagore (le traité 6 (IV 8) 1, 21) n'ont pas parlé assez clairement sur certains sujets dont il se sent le devoir de donner le sens. Dans VI 9 [9] 11, 27, Plotin utilise ce terme quand il parle des mystères. Voir le début du chapitre 11 : τοῦτο δὴ ἐθέλον δηλοῦν τὸ τῶν μυστηρίων τῶνδε ἐπίταγμα, τὸ μὴ ἐκφέρειν εἰς μὴ μεμνημένους, ὡς οὐκ ἐκφορον ἐκεῖνο ὄν, ἀπέλιπε δηλοῦν πρὸς ἄλλον τὸ θεῖον, ὅτω μὴ καὶ αὐτῷ ἰδεῖν εὐτύχηται : « C'est ce que veut dire l'interdiction, faite dans les Mystères d'ici-bas, de ne rien révéler aux non-initiés : c'est parce que le divin ne peut être révélé qu'elle interdit de le montrer à quelqu'un qui n'a pas eu le bonheur de le voir » (trad. Francesco FRONTEROTTA).

Il convient de s'attarder sur ce passage du traité 9 qui parle justement du « mystique » auquel nous pensons habituellement quand nous parlons de l'expérience unitive avec l'Un. Au début du chapitre 11 du traité 9 qui parle de l'union de l'âme avec l'Un, Plotin fait cette référence au culte des Mystères. Ensuite, quand il s'agit d'expliquer cette expérience unitive au milieu du chapitre (11, 28), il dit qu'il est possible de proposer « des images » qui « suggèrent énigmatiquement aux interprètes avisés comment ce dieu peut être vu ; mais un prêtre avisé qui trouve la solution de l'énigme, (...) ». A propos de ce passage, dans sa note 173, Francesco FRONTEROTTA [2003], p. 126-127, fait référence à la *Lettre VII*, 34C de Platon dans laquelle ce dernier écrit que : « 'les choses les plus importantes' ne peuvent pas être enseignées comme les autres disciplines, 'car il s'agit là d'un savoir [...] qui, à la suite d'une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste, et lorsqu'on y a consacré sa vie, soudain, à la façon de la lumière qui jaillit d'une étincelle qui bondit, se produit dans l'âme et s'accroît désormais tout seul' (trad. Luc BRISSON) ». Cf. aussi sa note 189 à la page 129 où Francesco FRONTEROTTA écrit : « ce sont donc les 'interprètes avisés' qui peuvent comprendre, en trouvant 'la solution de l'énigme', comme parvenir jusqu'à l'Un. Plotin fait peut-être allusion ici à la tradition de l'exégèse allégorique des cultes des mystères, telle qu'on la trouve évoquée, par exemple, chez Philon d'Alexandrie ».

Cf. aussi Luc BRISSON [2005c], p. 64 : « On ne trouve qu'une seule occurrence de l'adverbe *mustikōs*, et elle fait clairement référence à une interprétation allégorique dans un cadre cosmologique (cf. le traité 26 (III 6) 19, 26-fin) ». Dans sa note 8, p. 71, il remarque que : « dans le même champ sémantique, on ne trouve que deux occurrences de *mustērion* (traité 9 (VI 9) 11, 1 et traité 10 (V 1) 7, 32) dans un contexte où intervient l'interprétation allégorique ».

<sup>47</sup> Cf. Pierre HADOT [1985], pp. 3-27. Aux pages 4-5, il écrit : « Dans l'Antiquité, le mot μυστικός fait avant tout référence aux mystères d'Eleusis. Exactement le mot désigne le secret que les initiés devaient observer au sujet de ce qu'ils avaient vu et le mot sera utilisé ensuite, de manière plus générale, pour désigner un secret qui n'est accessible qu'à des initiés, par exemple le sens allégorique, donc caché, d'un mythe. Dans le néoplatonisme de la fin de l'Antiquité, le mot garde toujours le même sens fondamental, centré sur l'idée de 'secret', mais ses emplois s'accroissent considérablement, notamment pour désigner les visions 'secrètes', c'est-à-dire les visions de l'initié, c'est-à-dire en l'occurrence, du philosophe, parvenu au sommet de son ascension intérieure (Proclus, *Theol. Plat.*, III, 8, p. 64, 7, Saffrey-Westerink). Platon avait déjà, dans le *Banquet* et le *Phèdre*, présenté la philosophie sur le modèle des mystères d'Eleusis : il avait assimilé la contemplation des Idées et notamment la vision de la Beauté, à l'*épopteia*, à la vision secrète obtenue dans les mystères d'Eleusis (Platon, *Banquet* 210A ; *Phèdre* 250B). Les néoplatoniciens, en appelant 'mystique', c'est-à-dire secrète, la contemplation philosophique sont donc tout simplement fidèles à la tradition platonicienne et l'on peut dire que, pour eux, 'mystique' signifie 'propre à l'expérience mystérique'. Ce modèle éleusinien reste toujours implicite dans l'emploi tardif du mot 'mystique'. En effet, lorsque le Pseudo-Denys, qui influencera d'une manière décisive l'usage chrétien du mot

allusion aux mystères d'Eleusis où les initiés devaient garder le secret sur ce qu'ils ont appris. Dans quelle mesure Plotin continue-t-il à l'utiliser dans ce sens ? Vu l'occurrence de ce terme *μυστικῶς* (et un autre terme *ἀνίπτεισθαι*, « parler par énigmes »), il semble bien qu'il continue à penser le « mystique » comme ce qui relève des mythes ou des paroles des anciens sur lesquels il se sent obligé à donner des éclairages pour en trouver le sens. Pierre Hadot pense le contraire car, selon lui, l'utilisation du terme « mystique », bien qu'il soit anachronique, peut être légitime pour comprendre l'origine et l'évolution<sup>48</sup> de ce terme de l'antiquité jusqu'au sens courant d'aujourd'hui : « le 'modèle' éleusinien conduit à une conception de la philosophie qui privilégie l'intuition et l'expérience en les plaçant au-dessus du raisonnement discursive et abstrait<sup>49</sup> ».

En mettant de côté le souci, par ailleurs légitime, de comprendre l'origine et le développement d'un concept, nous voulons seulement remarquer qu'il *n'est pas* opportun d'utiliser le mot « mystique » pour parler de l'expérience unitive de Plotin. Il y a deux points à considérer.

---

'mystique', donne à l'un de ses ouvrages le titre 'Théologie Mystique', ouvrage qui est largement inspiré par le néoplatonisme tardif, ce titre signifie 'théologie propre aux mystères'. La ténèbre 'mystique' dont il parle, c'est la ténèbre qui est un mystère. Mais ce mystère n'est pas seulement ce qui est caché au commun et réservé aux initiés, c'est aussi ce qui fait l'objet d'une expérience comme celle des initiés aux mystères. C'est moins une doctrine secrète qu'une opération secrète ».

<sup>48</sup> Cf. Pierre HADOT [1985], pp. 3-4 : « La définition moderne de l'expérience mystique ne commence à apparaître explicitement qu'à la fin du Moyen Age, par exemple, chez Gerson qui, parlant de ce qu'il appelle la théologie mystique, la définit comme 'une connaissance expérimentale de Dieu qui se réalise par un embrassement d'amour unitif' (Jean Gerson, *Ouvres Complètes*, t. III, éd. Glorieux, Paris, 1973, p. 274). C'est donc apparemment un anachronisme d'employer le terme 'expérience mystique' à propos de Plotin. En effet, si le mot *μυστικῶς* apparaît bien une fois chez Plotin (III 6 [26] 19 26), c'est uniquement pour désigner le 'sens caché' que les Anciens ont laissé entendre en choisissant la forme des statues des dieux. C'est d'ailleurs le sens habituel du mot dans toute l'Antiquité. Mais précisément cet usage du mot 'mystique' nous laisse entrevoir son origine et l'évolution qui a conduit au sens moderne ; et si l'on réfléchit sur cette origine et cette évolution, il apparaîtra que l'on a le droit d'utiliser le terme à propos de l'expérience plotinienne ». Ainsi, à la page 6 il affirme qu'il peut toujours utiliser le terme mystique pour parler de l'expérience que Plotin a eu : « je voudrais précisément essayer de montrer aujourd'hui que pour Plotin aussi, l'union de l'âme à l'Intellect divin est une expérience de type mystique et que d'une manière plus générale si l'âme peut s'unir mystiquement à l'Un, c'est en vivant la vie même de l'Intellect ». Pierre HADOT (*Plotin, Traité 9*, Paris : Le Cerf, 1994, p. 33) donne un autre argument pour affirmer que, dans cette expérience unitive chez Plotin, il y a bien des traits caractéristiques d'une expérience mystique (il se réfère à son ouvrage du *Traité 38*, « Introduction », p. 59-60 et à J ; Maréchal, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, t. II, Paris, 1937, p. 66).

<sup>49</sup> Cf. Pierre HADOT [1985], pp. 5-6 : « Comme le mot 'mystique' lui-même, cette notion d'expérience de Dieu remonte donc, elle aussi, à l'interprétation philosophique des mystères d'Eleusis. Ces mystères, dans toute la tradition platonicienne, sont le 'modèle' de la connaissance intuitive, expérimentale, de la réalité suprasensible et il n'est pas étonnant que Plotin formule son expérience en faisant appel aux notions de 'vision' et de 'lumière'. Comme le myste reçoit l'initiation secrète dans une vision (*épopeteia*), le philosophe atteint le but suprême de sa recherche dans une expérience dans laquelle il voit, touche, éprouve obscurément les Idées, la pensée, l'Un ou le Bien. Le 'modèle' éleusinien conduit ainsi à une conception de la philosophie qui privilégie l'intuition et l'expérience en les plaçant au-dessus du raisonnement discursive et abstrait ».

D'abord, sur le plan de rapprochement entre « mystère-mystique<sup>50</sup> », il est indéniable qu'à l'époque des trois premiers siècles, chez les chrétiens, la mystique comprend également le « mystère ». L'âme cherche à comprendre le sens caché du dessein de Dieu. Mais la ressemblance cache une opposition qui risque de nous faire tomber dans la confusion car, à l'opposé de Plotin, les chrétiens entendent que c'est Dieu lui-même<sup>51</sup> qui donne et accomplit

<sup>50</sup> Cf. Luc BRISSON [2005c], p. 65 : « Aussi bien chez Plotin que chez Porphyre, le terme *mustikôs* et ses dérivés est donc utilisé pour désigner un certain type d'interprétation allégorique des mythes et des rites qui prend modèle sur la pratique des Mystères. Une interprétation allégorique de ce genre entreprend de montrer comment les poètes qui semblent parler de la réalité sensible évoquent en fait la réalité intelligible qui est l'objet de la philosophie ». Quelques pages auparavant, Luc BRISSON explique la distinction qui peut être trouvée dans le rapprochement « mystique-mystère » chez les païens et les chrétiens : « Le but des Mystères était en effet de mettre en œuvre des initiations (*teletai*) destinées à opérer un changement de statut chez l'initié. Ce changement de statut ne concernait ni l'entrée d'un individu dans le monde de ceux qui 'comptent' politiquement et militairement dans une communauté (comme c'était le cas pour les rites de puberté) ni l'admission dans une société secrète, mais une modification des relations de l'initié avec le dieu ou la déesse qu'il choisissait d'honorer. Comme l'a montré W. Burkert (*Les cultes à Mystères dans l'Antiquité*, 1987, trad. française 2003), la tradition païenne voyait les Mystères comme s'inscrivant dans un contexte plus large, celui de la religion votive. Parce qu'il entretient des relations spéciales avec tel dieu, telle déesse, l'initié sera protégé ou même débarrassé des maux qui l'assaillent ou le menacent en cette vie. Cette façon d'apprécier les Mystères n'a donc rien à voir avec l'interprétation chrétienne qui présente le baptême et l'eucharistie comme des mystères ; le baptême et l'eucharistie assurent le salut éternel de l'homme non en ce monde, mais dans un autre » (cf. pp. 62-63). Pour cette dernière remarque de Luc BRISSON, il convient de rapporter l'opinion d'A. D. NOCK [1952], « Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments », *Mnemosyne*, Ser. 4, 5 (1952), selon laquelle le mystère, entendu par les chrétiens des premiers siècles (quand ils parlent du baptême et de l'eucharistie), n'a rien à voir avec le mystère compris par les païens. A. D. NOCK écrit aux pages 200-201: « Any idea that what we call the Christian sacraments were in their origin indebted to pagan mysteries or even to the metaphorical concepts based upon them shatters on the rock of linguistic evidence. Paul never uses *telete* or its correlatives, and has *myein* only once, and then metaphorically to describe what life had taught him (*Phil.* 4, 12), just as in Epictetus IV I, 140. He has *mysterion* often, but always as in the Septuagint to mean 'secret' – and commonly 'secret which might and must now be proclaimed from the house tops', some aspects of the 'mystery of the kingdom of God' has revealed to the disciples (*Mark* 4, 11), the *novum* which impinged on the world and caught it unaware. It is *mysterion*, again, in the singular; (in *I Cor.* 4, 1 the plural is an ordinary plural). It has been thought that *embateuo* in *Col.* 2, 18 is to be connected with the use of the word at Claros; but this is, I think, a misunderstanding, for Paul probable means 'expatiating on what he has seen' and not 'what he has seen when entering as an initiate'. The Fourth Gospel has none of these words, not even the neutral *mysterion*. (...) The absence from early Christian writing of other terminology commonly applied to pagan worship, even of the less esoteric kind, tells its own story. (...) in pagan initiatory rites, washing was no more than a preliminary, and meals were meals, with no known special significance save in Mithraism – and Mithraism was not, it seems, a notable force in the world around nascent Christianity. We cannot, again, imagine copious impromptu prayer in a pagan rite »; cf. aussi sa conclusion à la page 213: « To argue as I have done is not to suggest that pagan mysteries had no influence on the development and acceptance of Catholic Christianity; the surprise is that one the evidence they had so little ».

<sup>51</sup> Aimé SOLIGNAC [1980], « Mystère », *Dictionnaire de Spiritualité*, Tome X, Paris : Beauchesne, 1980, col. 1860-1862. « L'expression 'le mystère (du Royaume de Dieu)' se trouve aussi dans les Synoptiques : Mt. 13, 11 ; Marc. 4, 11 ; Luc 8, 10. Chez Saint Paul, qui est plutôt influencé par le 'mystère' du *Daniel* 2 que celle des religions mystères, l'expression 'mystère' se trouve dans ces textes majeurs (1 *Cor.* 2, 7-16 ; *Rom.* 16, 25-27 ; *Eph.* 3, 3-12 ; *Col.* 1, 25-27 ; 2, 2-9) et dans ce textes mineurs ( 2 *Thess.* 2, 7 ; 1 *Cor.* 4, 1 ; 13, 2 ; 15, 51 ; *Rom.* 11, 24-25 ; *Eph.* 5, 5, 32 ; 1 *Tim.* 3, 9 et 16). (...) Chez saint Paul, le *mustèrion* est l'accomplissement dans le Christ d'un dessein de Dieu d'abord caché, ensuite manifesté aux hommes. L'opposition des deux aspects 'caché-manifesté' (ou encore 'enveloppé dans le silence-annoncé et dévoilé') est essentielle à la notion de mystère (...) Le lien où s'accomplit le mystère est le Christ Jésus (...) Révélé, accompli dans l'Eglise, le mystère est connu et vécu par ses membres, bien qu'il ne le soit pas également pour tous (...). Le mystère paulinien implique donc une mystique : il produit en effet dans le croyant une lumière et une force qui l'investissent, l'enveloppent et le débordent, mais aussi l'introduisent dans un mouvement de reconnaissance (...) ».



ce mystère, et pas l'âme, fut-elle celle d'un philosophe. En ce mystère, les chrétiens ou les adeptes des cultes mystérieux mettent toute leur confiance pour obtenir leur salut<sup>52</sup>. Il convient de noter que ces deux catégories *ne* cherchent *pas* le même type de salut, mais la promesse de ce dernier est toujours là. Ce qui n'est pas le cas pour Plotin. S'il y a un salut chez Plotin, il ne se fait ni par le mystère ni par le mythe, mais par la philosophie. Quand il parle du « mystique », Plotin se réfère et interprète plus souvent les mythes anciens pour justifier sa philosophie. Ils contiennent des doctrines obscures qu'il faut expliquer pour les réconcilier avec sa propre pensée. Il applique cette méthode à l'égard des doctrines des anciens, y compris Platon lui-même, parce qu'il continue à comprendre le « mythe » comme 'une sagesse cachée' comme l'entend Platon<sup>53</sup>. Tout cela renforce notre sentiment que nous

---

Après Paul, « les Pères s'inspirent fondamentalement de la conception biblique et paulinienne du mystère. D'autres influences s'exercent cependant. Parce qu'ils ont à traduire le message chrétien dans une langue et une culture fortement imprégnée par les 'cultes à mystères', ils n'hésiteront pas à utiliser le vocabulaire de ces cultes. Mais cette dépendance au plan du langage ne doit pas faire illusion : par touches délicates, les Pères donnent un sens nouveau aux termes consacrés ; plus souvent encore, ils prennent position et montrent la transcendance et supériorité du mystère chrétien et des sacrements qui lui sont attachés : ils introduisent ainsi, dans le monde païen, une nouvelle culture ».

Pourtant, « il est vrai que la polyvalence sémantique et l'évolution des termes *mysterion*, *mustikos*, etc., chez les grecs ou le rapport complexe entre *mysterium* et *sacramentum* dans le monde latin dépasse largement notre intérêt dans ce travail. Ce que nous pouvons faire c'est de signaler que dans le même époque *deux mondes parallèle* (le monde grec et le monde chrétien) développent leur interprétation sur le mystère et le mystique, sans que nous pouvons préciser dans quel mesure l'un influence l'autre. Comme ce qui est courant chez les gréco-romains, ce qui est intéressant, le sens du mystique est aussi courant quand les chrétiens parlent du mystère chrétien ». Ainsi, après avoir fait le long développement sur les pères de l'église (Origène, Grégoire de Nysse et Ignace d'Antioche), le père Aimé SOLIGNAC (col. 1871) remarque cette différence fondamentale du sens du mystère selon les chrétiens. Chez Saint Paul et chez les Pères, « le croyant est un 'initié' au mystère de Dieu, bien que cette initiation ne soit jamais son œuvre propre *mais celle de Dieu* : elle échappe en conséquence à toute technique d'ordre psychologique, ascétique ou même liturgique ».

Cf. aussi A. D. NOCK [1952], p. 205: « Till well into the third century *mysterion* and cognate words are seldom used of the sacraments, and *mysterion* is generally either in the singular or, if used in the plural, it is an ordinary plural; *myein* for baptism is apparently quite exceptional. *Mysterion* is still primarily 'secret' – in the Pauline sense of what *had* been secret and was now revealed, (...). In the second meaning *mysterion* could be used seriously by convinced adherents and sarcastically by opponents. From either side the transition to the idea of initiation was easy, but the point of departure remains 'secret' rather than 'initiatory rite', Biblical rather than pagan ». Sur la transition du terme *mysterion* à *sacramentum*, cf. son explication pp. 207-210: « To be sure, *sacramentum*, which for Christians came to be the principal Latin equivalent of *mysterion*, was freely applied by Tertullian to baptism and the Eucharist and occasionally to pagan rites or beliefs. But *sacramentum* had overtones which *mysterion* lacked. It meant an oath in general and in so doing carried possibilities of suggestiveness which did not attach to ὄρκος, and it meant the soldier's oath of loyalty in particular; this marked entry on military life, was the symbol of loyalty to its rules and its ruler, and fitted the idea of *militia Christi*. (...) *Sacramentum* had a wide range of meaning and in seeking to understand its use by Christian writers we must not try to press any one sense. Certainly Tertullian called sacraments *sacramenta* because they fitted the general associations which the word had in his mind; he did not call other things *sacramenta* because they seemed akin to the sacraments. In fact, the word *sacramentum* retained 'une grande plasticité' ».

<sup>52</sup> Pour les païens, il s'agit d'un salut 'matériel' et d'ici-bas comme dans la religion votive (cf. Luc BRISSON [2005c] pp. 62-63).

<sup>53</sup> Cf. Gerhard KITTEL [1967] (ed.), « μυστήριον » dans *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. IV, (translator and editor : Geoffre W. Bromiley), Michigan : WM B. Eerdmans Publishing Company, 1967, pp. 808-809 : « Already in Plato we find a conscious adoption of the ideas and terminology of the mysteries in philosophy. There is a considerable analogy between the mysteries and philosophy inasmuch as the vision of the divine is the goal of both, and a specific divinely appointed way leads in both to this end and fulfilment. Plato

ne savons pas encore grande chose sur la manière dont les mondes gréco-romain et chrétien s'influençaient mutuellement à cette époque. Il faut peut-être se contenter de dire que ces deux mondes se côtoient et se développent de manière parallèle sans que nous sachions exactement comment ils s'influencent.

Ensuite, sur le plan de l'intuition même de l'expérience, la philosophie de Plotin exhorte certes l'âme à rejoindre son origine « seule à seule ». La profondeur de son intuition donne parfois des indications pour la mettre en parallèle avec ce que nous appelons « mystique ». Il est vrai qu'un certain langage de passivité commun à l'expérience religieuse (chrétienne) du sujet mystique nous pousse à le rapprocher de la passivité de l'Intellect aimant qui se laisse emporter dans l'union ultime avec l'Un. Mais les présupposés de l'union plotinienne et de l'union chrétienne sont différents : l'un se base sur la création (division ontologique entre créature et son créateur) et la grâce<sup>54</sup> qui rend l'âme capable de se joindre à

---

accordingly has described the toilsome yet certain ascent from changing being to the one consistent being as the path of true consecration. In *Symposium* 210A-212C Diotima speaks as a hierophant when, significantly differentiating preparatory initiation from the τέλεα καὶ ἐποπτικά (sc. μυστήρια, 210A), she shows Socrates the way to knowledge of what is beautiful (211C) (*ibid.*, 210 E, 211 E). In *Phaedr.*, 249A-250C there is a similar ascent of philosophical knowledge to the vision of true being (249C), or radiant beauty (250B) ; this is the way to the divine (249C) in the sense of mystery dedication (note : here obviously alluding to the Dionysous mysteries ; cf. ἐξιστάμενος, ὡς παρακινῶν ἐνθουσιάζων, 249D ; also ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶ, 249C). Esp. instructive is *Theaet.* a difficult theory of Protagoras and others and ironically calls his task a declaration of mysteries of which the uninitiated may have no knowledge. Directly before Socrates has given the assurance that he will investigate the hidden wisdom of this theory (called μῦθος in 156C). The significance of the passage for the history of μυστήριον is that here the mysteries are not cultic actions but *obscure and secret doctrines whose hidden wisdom may be understood only by those capable of knowledge*. The gradual ascent of knowledge to full vision is here the true initiation (cf. *Phaedr.*, 249C : τελέους ἀεὶ τελετάς τελοῦμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται). The transforming of the mysteries, discernible already in Plato, into mysterious teachings which elevate the soul to union with the divine has had a long subsequent history by way of Alexandrian theology and Neo-Platonism to early medieval mysticism. Plato is still averse to mystery terminology, but in later philosophy the relation to the mysteries is much closer ; philosophy becomes mystagogy and the procedures of the cultic mysteries become its object of interpretation and source of terms ».

<sup>54</sup> Paul AGAESSE et Michel SALES [1980], « Mystique », *Dictionnaire de Spiritualité*, Tome X, Paris : Beauchesne, 1980, col. 1955 – 1956 : « La formule la plus classique pour spécifier le caractère propre de la connaissance mystique est l'expression *pati divina* : l'âme subit passivement l'action divine et la présence de Dieu est perçue dans cette passivité même. L'expression remonte au pseudo-Denys. Opposant la connaissance qui vient par enseignement et celle qui vient d'une expérience vécue, il écrit : 'Initié par une inspiration plus divine, non seulement il apprend, mais il pâtit les choses divines' (*Noms divins* II, 9). (...) L'envers de cette passivité est la perception de la présence divine, et l'un des caractères essentiels de la vie mystique est d'être une conscience progressive de la présence agissante de Dieu à l'intime de l'âme. Là apparaît sans doute à la fois *la relation* de la mystique proprement chrétienne avec une mystique néoplatonicienne et en même temps *leur distinction*. Le thème néoplatonicien, c'est la relation entre intériorité et transcendance. A mesure que l'âme se détache du multiple, marche vers le centre d'elle-même, elle découvre son point d'attache à l'Absolu dont elle vient et cette relation ne s'ajoute pas à son être, mais le constitue. Lorsque, s'étant aliénée dans le sensible, elle revient par une purification intensive à son origine, elle parvient, par une sorte de coïncidence mystique, à rejoindre le principe qui est à la racine de son être, sans cependant se confondre avec lui et sans perdre son originalité de sujet spirituel (...) Augustin comme Grégoire de Nysse reprendront ce thème. Dieu, qui est plus intérieur que l'intime de l'âme, est aussi plus élevé que le plus haut d'elle-même (*Confessions* III, 6, 11). Dieu n'est donc pas à chercher 'au dehors' et c'est par la voie de l'intériorité, par une purification qui est en même temps conversion, que l'âme est en marche vers Dieu et vers sa propre béatitude. Mais tandis que, *pour Plotin, cette purification est un retour de l'âme à ce qu'elle était primitivement, à sa vraie nature, chez les mystiques*

son créateur, tandis que l'autre s'appuie sur la procession de la réalité où l'âme cherche à revenir à son origine primitive, sa vraie nature, sans une quelconque intervention divine. Dans ce sens, il ne faut pas oublier que, chez Plotin, la profonde solitude de l'union ultime ne connaît pas de « vis-à-vis » avec lequel l'âme s'entreprendrait dans son effort pour s'unir à lui. Son premier Dieu n'est pas un « vis-à-vis » ; en tant que cause ultime, il échappe à tout. C'est à l'âme de le découvrir ; *c'est à elle* de faire les efforts pour se transformer pas à pas afin de lui ressembler et d'arriver à une ultime simplification où elle le trouvera « seule à seul<sup>55</sup> ». Cette absence d'un répondant, explique également l'absence d'une nuit obscure<sup>56</sup> où le sujet

---

chrétiens elle est un devenir qui affecte l'homme en son être profond. On peut sans doute parler de retour à Dieu, si l'on veut dire que, créées par Dieu, nous sommes dès l'origine appelés à participer à la vie divine. Mais, au point de départ, l'homme n'est qu'une 'capacité' de devenir Dieu : *il n'est pas Dieu*, il est créature, il y a un abîme infranchissable entre lui et Dieu (Jean de la Croix, *Subida* I, 4). »

La différence entre Plotin et le christianisme devient plus marquant quand nous considérons le présupposé de cette expérience 'mystique', cf. col. 1956-1957 : « Dès lors, il lui est impossible de conquérir la vie divine par ses propres forces : ni par un effort négatif de la purification et d'arrachement au multiple, ni par un effort positif de médiation ou de spéculation. C'est seulement par grâce, par communication libre de Dieu, qu'il peut (et doit) devenir 'dieu par participation' (*Subida* II, 5, 6 ; *Cantico* 39, 4 ; *Llama* 2, 34 ; 3, 8). Voilà pourquoi, pour le chrétien, la vie mystique est en continuelle référence avec l'*Écriture* ; l'une des choses qui apparaît avec le plus de force dans l'ancien et le nouveau Testament est que Dieu est un Dieu *qui a l'initiative*, qui choisit son peuple et qui choisit ses prophètes, qui est toujours là et pourtant survient quand on ne l'attend pas, qui accomplit ses promesses en entraînant l'homme dans un dépaysement constant, qui enfin vient vers l'homme pour le faire monter jusqu'à lui. Or, la vie mystique, pour le chrétien, est dans cette ligne de *grâce* : la parole de Dieu devient expérience humaine, l'action de Dieu dans l'histoire devient transformation intérieure du croyant. Par suite, elle entraîne une double conviction : celle d'une radicale impuissance à conquérir ce qu'on ne peut se donner, celle de pouvoir être transformé par Dieu pour vivre de la vie divine. C'est donc bien *dans une création*, non dans une émanation, que s'enracine cette passivité. Parce que l'homme n'est rien par lui-même, il peut devenir Dieu par Dieu ».

<sup>55</sup> Cf. le traité 9 (VI 9) 11, 13 : « Mais comme s'il était ravi, ou plutôt possédé par le dieu, il se trouvait tranquillement dans la solitude et dans un état de calme parfait ». Cf. aussi la fin de ce chapitre 11, 51 : « *φυγή μόνου πρὸς μόνου*, fuir seul vers lui seul » (trad. Francesco FRONTEROTTA [2003] ; à ce sujet, ce dernier dans sa note 199, pp. 130-131, fait référence à ces textes : I 6 [1] 7, 9 ; V 1 [10] 6, 11-12 et VI 7 [38] 3, 7-8). De son côté, A. H. ARMSTRONG [1988], dans sa note 2, pp. 344-345, écrit : « These last words, in the common translation 'flight of the alone to the Alone', are the only words of Plotinus at all generally known and remembered. He uses the 'alone to the alone' formula elsewhere in the *Enneads* when speaking of our encounter with the Good (...). It is in fact a fairly commonplace Greek phrase, generally, but not always, in a religious context. The closest parallel to Plotinus' use of it is in Numenius fr. 2 des Places (11 Leemans) 11-12 : *ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον* (...). It does tell us something important about the mysticism of Plotinus, but can be misleading if considered in isolation from the rest of his writing about the spiritual life and Porphyry's account of Plotinus as he knew him ».

<sup>56</sup> Cf. Paul AGAESSE et Michel SALES [1980], col. 1957 : « Il y a *de l'épreuve* dans la passivité car « elle n'est pas seulement, chez un être fini, le désir de rejoindre l'infini dont il émane ; elle est l'épreuve d'une liberté humaine aux prises avec la liberté d'un Dieu vivant et vrai, avec ce paradoxe qu'elle ne peut donner qu'en recevant, et recevoir qu'en étant transformée, changée, dépouillée, altérée par ce contact avec Dieu. (...) Il y a présence mutuelle, connaissance réciproque, échange de ce qu'on a qui conduit à l'échange de ce qu'on est. Aux sommets de l'union mystique, Jean de la Croix fait dire au Dieu : 'Je suis à toi et pour toi ; je suis content d'être ce que je suis pour être à toi et me donner à toi' (*Llama* 3, 6). Mais *dès les premières étapes* de la vie mystique, le contemplatif expérimente l'altérité du Tout Autre : l'idée qu'il se faisait de Dieu est comme remise en question par la réalité de sa présence ».

C'est ce rapport avec un vis-à-vis qui provoque la 'nuit obscure', expérience commune dans la mystique chrétienne, qui est tout à fait à l'opposé de l'expérience tranquille et linéaire de l'expérience unitive plotinienne. L'expérience de la 'nuit obscure' (ou 'nuit de l'esprit' ou 'nuit de la foi') est une étape, où même avec la certitude d'avancer vers le bon chemin, l'âme ne trouve plus la joie dans sa démarche spirituelle. Ils écrivent à

« mystique » expérimente l'abandon de son « vis-à-vis ». La remontée de l'âme plotinienne vers ce qui lui est le plus profond se fait d'une manière calme et certaine, même si ce processus inclut un langage non rationnel.

### B. 1. L'union « mystique » avec l'Un ?

Plus exactement, si nous revenons au récit du traité 6, à quel niveau d'hypostase se réfère-t-il quand Plotin dit que son âme trouve son repos dans le divin ? D. J. O'Meara, suivi par H. J. Blumenthal<sup>57</sup>, affirme que cette expérience d'union n'arrive qu'au niveau de l'Intellect.

---

col. 1959 : « On éprouve une peine que nous ne saurions nous procurer nous-mêmes, ni éloigner de nous quand nous l'avons' (Thérèse d'Avila, *Vida* 20, 8 ; trad., p. 197) (...) Cette peine en effet ne vient pas du dehors, ni des événements, ni des maladies, ni des contradictions, ni des persécutions, encore que ces épreuves puissent l'accompagner. Elle vient de la force même de l'amour de Dieu et de l'inadéquation de l'âme à cet amour. Dès lors celle-ci ne peut plus rien faire, par ses efforts ou sa générosité, pour coopérer activement à l'action divine : l'activité des puissances est suspendue. 'C'est Dieu qui agit et qui fait son œuvre dans l'âme : voilà pourquoi l'âme n'y peut rien' (Jean de la Croix, *Noche* II, 8, 1) ».

<sup>57</sup> Henry J. BLUMENTHAL [1998], dans son article « The History and destiny of the individual soul in Plotinus », dans *Retour, repentir et constitution de soi* (éd. Annick Charles-Saget), J. Vrin, 1998, aux pages 127-128 affirme que c'est une : « experience of reunion with the highest part of one's soul, in Intellect ». Il s'appuie sur l'analyse de D. J. O'MEARA [1992], à la page 141, on trouve cette affirmation : « Plusieurs lecteurs (anciens et modernes) ont interprété ce texte (IV 8 [6] 1, 1-10) comme se référant à une expérience d'union avec l'Un que Plotin aurait vécue un certain nombre de fois. Cependant, l'expression 'souvent' au début du passage se rapporte non pas à un nombre d'expériences d'union, mais à un nombre d'états de perplexité ('souvent'... je me demande – l'auteur donne l'exemple chez Xénophon, *Mémoires* I, 1 ou chez Marc-Aurèle, *Pensées* XII, 4). En outre, l'expérience décrite dans ce passage est celle de l'union avec l'Intellect. C'est la force de l'habitude qui nous amène à supposer que toute expérience d'union chez Plotin est une expérience d'union avec l'Un et à lire ainsi ce passage comme illustrant une telle expérience ».

Par contre, pour Thomas Alexandre SZLEZÁK [1997], aux pages 247-248 de son livre *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins* (traduit en italien par Alessandro Trotta), cette expérience renvoie à l'union avec l'Un : « esperienza mistica ὑπὲρ πάντων τὸ ἄλλο νοητὸν ἐμαυτὸν ἰδρύσας ('un'attività che mi pone al di sopra di ogni altro essere intellegibile', IV 8 [6] 1, 6-7) significa che l'io del mistico – e questo non è altro che l'anima originaria, la ψυχή... οἷον ἐφάνη καθ' ἑαυτήν ('come appare per sé', IV 8 [6] 1, 9-10) – non si trova né al livello della terza ipostasi né a quello della seconda ma nell'Uno in sé ». L'auteur utilise le texte de VI 9 [9] 10, 1-2 pour appuyer cette conclusion, « alla domanda perché l'uomo non rimanga 'lassù' Plotino risponde 'perché non è andato via ancora tutto di qui'. Visto che, in precedenza, Plotino parla dell'unificazione con il Principio, 'lassù' significa 'nell'Uno' ». Dans ce travail, nous utiliserons et nous citerons toujours cette traduction italienne de Thomas Alexandre SZLEZÁK [1997].

Selon Cristina D'ANCONA [2003], *Plotino : La Discesa dell'Anima nei Corpi (Enn. IV 8 [6]) Plotiniana Arabica*, Padova : IL Poligrafo, 2003, p. 134, Pierre Hadot soutient l'idée selon laquelle l'âme s'unit à l'Intellect. Elle se réfère à l'article de Pierre Hadot [1985], pp. 3-27. Il est vrai qu'aux pages 14-15, Pierre HADOT [1985] affirme que notre texte IV 8 [6] 1, 1-11 parle de l'union de l'âme avec l'Intellect : « 'm'étant établi au-dessus de tous les autres intelligibles' (...) signifie, non pas que l'on transcende tout l'intelligible, mais que l'on vient de se placer au premier rang de tous les autres intelligibles. En s'élevant au niveau de l'Intellect, l'âme s'élève au-dessus de tous les autres intelligibles parce que l'Intellect, comme dit Plotin, est la partie la meilleure du monde intelligible. Le texte veut donc dire que l'âme s'élève au-dessus de toute idée particulière, de tout intelligible particulier, pour atteindre l'Intellect total et premier ». Ainsi, de son côté, Cristina D'ANCONA [2003], p. 134, affirme que cette expérience unitive ne se réfère qu'à l'union de l'âme avec l'Intellect : « un'idea analoga è espressa in V 3 [49] 8, 45-49 : quando la nostra anima è sollevata verso l'Intelletto, riconosce se stessa come 'immagine' di questo principio ; l'attività di pensiero che essa esercita allora la rende θεοειδής e νοοειδής (cf. *Phaed.* 95C5). In IV 4 [28] 2, 24-32 l'effetto dell'unificazione permanente dell'anima con l'Intelletto (ἔνωσις ... τῷ νῷ) è descritto non come la confusione di due nature, ma come la condizione per cui l'anima, che rimane se stessa, si trova in uno stato di intellesione permanente e di lucida autocoscienza. Il caso descritto da Plotino in queste battute del trattato IV 8 è in parte diverso ; la consapevolezza che l'anima ottiene

D'ailleurs, Plotin dit que, quand il redescend, il le fait à partir de l'Intellect. Par contre, Thomas Alexandre Szlezák dit que, plus loin que l'Intellect, l'âme de Plotin s'unit à l'Un lui-même. Plotin ne dit-il pas clairement qu'il s'établit « au-dessus de tout le reste de l'intelligible (ὑπὲρ πάντων τὸ ἄλλο νοητὸν, ligne 7) » ? Au-dessus de tous les êtres intelligibles (qui se rassemblent dans l'Intellect), il n'y pas d'autre que l'Un. Il n'est pas évident de savoir à quel niveau d'hypostase Plotin fait référence dans cette expérience. Cependant, tout en constatant que, dans ce texte du traité 6, la description de l'extase fait allusion à l'Intellect, si nous gardons en mémoire l'autre texte de Plotin (le traité 38 (VI 7), surtout dans le chapitre 35), nous pouvons voir que cette expérience d'être *au niveau de l'Intellect* n'annule pas automatiquement l'union avec l'Un. Car c'est en entrant au niveau de l'Intellect à l'état 'pensant' que l'âme peut ensuite le dépasser pour entrer dans l'état 'aimant ou enivrant' de ce même Intellect<sup>58</sup> ; elle se laissera ainsi visiter par l'Un dans un contact immédiat et unitif (cf. VI 7 [38] 35, 20 sq.). Pierre Hadot nous fournit des éléments pour confirmer cette piste d'interprétation. L'âme qui s'unit à l'Intellect pensant, au stade suivant, au-delà de toute description cognitive, est emportée par l'Intellect aimant : « par la vague de l'Intellect lui-même, soulevé par ce flot qui, en quelque sorte, se gonflait, 'on voit tout à coup', sans savoir comment » (VI 7 [38] 36, 19-20). C'est ainsi que l'extase, décrit avec le langage du délire amoureux, se présente dans l'expérience « mystique » de Plotin. L'âme ne coïncide pas avec l'Absolu (ce serait impossible), mais elle le 'touche' ; elle est emportée par l'Intellect aimant qui est toujours dans un contact 'obscur' avec le Bien<sup>59</sup>. Dans le traité 9, Plotin parle des étapes que l'âme doit parcourir pour arriver à l'Un : « Il faut donc devenir l'Intellect, et confier son âme à l'Intellect, la placer dans sa dépendance, pour qu'elle puisse recevoir, éveillée, ce que voit celui-ci ; il faut regarder l'Un par le moyen de l'Intellect (...) plus encore, au moyen de ce qui est le plus élevé en l'Intellect » (VI 9 [9] 3, 23-28). Par des

---

della propria appartenenza al mondo intelligibile è ripetuta, ma solo momentanea ; essa è evocata, proprio come nella pericope conclusiva di IV 7 [2], solo per introdurre il problema posto dalla presenza dell'anima, che di per sé appartiene alla realtà intelligibile, all'interno del mondo sensibile ».

Toujours selon la note de Cristina D'ANCONA (p. 134), J. M. Rist et G. J. P. O'Daly soutiennent également que l'union peut se faire au niveau de l'Un : « Interpretando questo passo (καὶ τῷ θεῷ ... γεγεννημένος) alla luce di VP 23, 3-21, in cui Porfirio racconta che Plotino ottiene quattro volte l'unificazione con il principio primo, alcuni studiosi (J. M. Rist (1967, pp. 56, 195) et G. J. P. O'Daly (1974, 159)) hanno pensato che il tema di queste famose linee di IV 8 fosse l'ascesa dell'anima individuale all'Uno ».

<sup>58</sup> Pour l'analyse exhaustive de Pierre HADOT [1988], voir *Plotin : Traité 38*, Le Cerf, 1988, aux pages 66-67, 339-345).

<sup>59</sup> Cf. Pierre HADOT [1985], p. 27 : « Ainsi, l'expérience mystique de l'âme consiste dans une association au mouvement, au flux et au reflux de la vie de l'Intellect divin, c'est-à-dire à la fois la vie pensante et à la vie aimante de l'Intellect divin. Cette expérience mystique a donc deux niveaux, un niveau inférieur qui consiste dans l'expérience du Beau, c'est-à-dire l'union de l'âme à l'Intellect pensant, parvenu à son état d'achèvement et de déploiement, un niveau supérieur, qui consiste dans l'expérience du Bien, c'est-à-dire dans l'union de l'âme à l'expérience 'mystique' de l'Intellect naissant, enivré d'amour par son contact obscur avec le Bien ».

chemins différents de ceux des amants ou des musiciens, les philosophes « qui sont déjà parvenus dans l'intelligible, qui ont déjà en quelque sorte posé le pas là-bas, (...) devront s'avancer jusqu'à ce qu'ils arrivent à l'extrême limite de ce lieu qui constitue 'la fin du voyage', quand on est au sommet de l'intelligible (ὅταν τις ἐπ' ἄκρῳ γένηται τῷ νοητῷ) » ( I 3 [20] 1, 14-18). Ainsi Plotin affirme que le but ultime de voyage de retour de l'âme n'est pas seulement de s'établir dans l'intelligible, fut-il à son sommet, mais d'aller vers le Bien lui-même<sup>60</sup>.

D'une manière schématique, D. J. O'Meara<sup>61</sup>, décrit comment l'homme peut parvenir à l'union avec l'Un en traversant trois étapes. D'abord, à travers le retour au moi véritable en tant qu'âme ; puis, l'accès à la vie de l'intellect divin ; et enfin, l'union avec l'Un. Dans la première étape, nous entreprenons de nous purifier et de nous connaître 'nous-mêmes', grâce aux *arguments*<sup>62</sup> (nous connaissons ce qui a de la valeur ou en a moins grâce à la connaissance ou au raisonnement, cf. V 1 [10] 1, 22-28<sup>63</sup>). Pour Plotin, « connaître, c'est vivre à un degré supérieur » : « l'oubli du soi même de l'âme égale à la dégradation de sa vie » et « la connaissance représente un genre de vie supérieure ». Ainsi, amener l'âme à se connaître elle-même, c'est transformer sa vie et la porter à se concentrer à un niveau proche du Bien. Par cette conscience de ce que 'nous sommes', l'âme cherche à dompter les passions corporelles pour atteindre une maîtrise accomplie par la pratique des vertus civiques (I 2 [19] 1-2) : les vertus de sagesse, de courage, de tempérance et de justice telles qu'elles sont définies par Platon dans la *République* IV, 428 B – 444A. Cette maîtrise nous permet de nous détacher des préoccupations matérielles afin de découvrir notre moi en tant qu'âme, réalité

<sup>60</sup> Jean-Michel CHARRUE [2003], dans sa note 8 (pour sa traduction du traité 20, dans *Plotin, Traités 7-21*, sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, 2003, p. 482), remarque que, pour ce passage, Plotin se réfère à la *République* VII, 532 E (« l'âme se repose après être arrivé au terme de sa marche vers le haut (*télos tês poreias*) et au *Phèdre* 247B-E. Encore plus haut que le lieu qui se trouve « sur le dos du ciel, ce lieu qui se trouve au-dessus du ciel » (*Phèdre*), il dit aussi que l'âme, chez Plotin, « peut aller plus haut encore, c'est-à-dire, jusqu'au Bien qui se trouve au-delà de l'être ». Ensuite, en ce qui concerne la voie des philosophes, dans sa note 9 (p. 483), Jean-Michel CHARRUE affirme que « cette seconde voie est celle de la dialectique, qui conduit jusqu'au Bien ». Cf. aussi son introduction à la page 471 : « Et le philosophe est celui qui parachève cette remontée pour atteindre ce que les livres VI et VII de la *République*, cette fois, désignent comme le principe de toutes choses : le Bien ».

<sup>61</sup> D. J. O'MEARA [1992], pp. 139-142.

<sup>62</sup> « Les arguments (discours/raisonnement) de Plotin sur la distinction entre l'âme et le corps, la dépendance du corps par rapport à l'âme, ne sont pas seulement des arguments : ils constituent des méthodes pour ramener l'âme à elle-même. 'Et les manières dont ceci fut démontré étaient une sorte d'élévation' (I 3 [20] 1, 5-6) » (cf. D. J. O'MEARA [1992], p. 140).

<sup>63</sup> Cf. la note de Francesco FRONTEROTTA [2003], la note 12, p. 174, pour sa traduction du traité 10 : « Il y a donc 'deux discours' (ou encore deux 'raisonnements') qui peuvent guider ceux qui ont oublié leur origine et se sont ainsi perdus dans le sensible. En ce qui concerne la force de persuasion du discours philosophique qui peut 'guider' (*hò paidogōgōn lōgos*) à la recherche de la vérité, voir 5 (V 9) 2, 11-12 ». Cf. aussi sa note 15, p. 175 : « Il faut de nouveau souligner que Plotin tient sur l'âme un discours 'scientifique', qui se transforme en discours 'anagogique' adressé à l'âme : ce n'est qu'à condition de découvrir sa nature que l'âme pourra savoir s'il lui convient vraiment de 'chercher', et si elle a la capacité et les moyens de retrouver le chemin vers son principe ».

divine indépendante du corps et antérieure à lui (cf. I 2 [19] 3-6 : ce détachement correspond aux vertus purificatrices mentionnées dans le *Phédon* 69B-C).

A la seconde étape, les arguments et la pratique de la purification nous conduisent encore plus loin. Nous sommes portés à comprendre que la connaissance acquise par la voie des arguments n'est qu'une connaissance dérivée et qu'elle découle d'une forme supérieure de pensée, l'Intellect divin qui ne raisonne plus selon un processus logique mais possède la connaissance d'une manière différente et supérieure. Ici, ces techniques de conversion du soi poussent l'âme à penser d'une autre façon (pour ressembler à l'Intellect divin). C'est en agissant ainsi que l'âme parvient à l'Intellect (D. J. O'Meara renvoie à l'expérience de sortie de soi et de retour à soi du traité 6).

Finalement, pour l'union avec l'Un (p. 142), le raisonnement qui nous amène à la connaissance de nous-mêmes en tant qu'âmes et nous indique la manière de devenir Intellect, ne peut plus jouer aucun rôle. Il peut même nous empêcher d'atteindre une forme de vie supérieure. Comme l'Un est au-delà de toute connaissance et de tout langage, Plotin ne peut pas dire grand chose sur l'union avec Lui : « par conséquent 'il ne peut être dit ou écrit', dit-il (Platon, *Lettre VII*, 341 C), mais nous parlons et écrivons, nous renvoyant à lui et éveillant des mots vers la contemplation, comme pour montrer la voie à celui qui désire voir quelque chose. Car l'enseignement s'étend à la route et au passage, mais la vision est l'œuvre de celui qui a décidé de voir » (VI 9 [9] 4, 11-16, trad. D. J. O'Meara). Alors, que devons 'nous' faire ? Même en tant qu'Intellect, 'nous' devons 'nous' purifier de 'nous-mêmes' (car l'Intellect peut aussi être un obstacle pour l'union avec l'Un (cf. I 9 [16] 7 et I 6 [1] 9) et à son attente dans le silence (cf. VI 7 [38] 34).

Une fois établie dans l'Intellect, l'âme n'est plus âme ; a fortiori, en attendant l'union avec l'Un, elle n'est pas non plus Intellect car elle se prépare à être 'une'. Même si nous pouvons hiérarchiser les étapes de l'union, en fait, Plotin lui-même est conscient de cette difficulté de discerner entre ce qui relève du niveau de l'Intellect et ce qui relève du niveau de l'Un. Même si toutes les caractéristiques qui se trouvent dans le traité 6 montrent qu'il s'agit d'une l'âme qui s'unit au niveau de l'Intellect, nous ne savons pas si, à ce stade, l'âme aurait pu pénétrer à l'intérieure du sanctuaire. Quand Plotin dit que son âme se trouve dans un « repos » (IV 8 [6] 1, 8 : ἐν τῷ θείῳ στήσιν), ce repos caractérise aussi l'union de l'âme

avec l'Un exposée de manière claire au traité 9 (VI 9) 11, 16 : ἔστως πάντα καὶ οἶον στάσις γεινόμενος. Cf. le passage complet du traité 9 sur l'expérience unitive avec l'Un<sup>64</sup> :

« Il était lui-même un, car il n'avait en lui-même aucune différence, ni par rapport à lui-même ni par rapport aux autres choses ; en effet, rien ne s'agitait en lui, il n'y avait ni passion, ni désir d'autre chose lorsqu'il était parvenu là-bas. Mais il n'y avait même plus de raison, ni d'intellection, et il n'était plus du tout lui-même, s'il faut dire cela aussi. Mais comme s'il était ravi, ou plutôt possédé par le dieu, il se trouvait tranquillement dans la solitude et dans un état de calme parfait, sans s'éloigner d'aucune manière de sa propre réalité, sans plus tourner autour de lui-même, mais en restant 'en repos', et en étant, pour ainsi dire, devenu lui-même le repos. Il n'était plus parmi les belles choses, et sa course l'avait déjà conduit au-delà du beau et il avait même déjà dépassé le chœur des vertus, comme celui qui est rentré à l'intérieur d'un sanctuaire, après avoir laissé derrière lui les statues élevées dans le temple, et qui sont cependant les premières qu'il verra lorsqu'il sortira à nouveau après la contemplation et l'union qu'il aura eues à l'intérieur, non pas avec une statue ou avec une image, mais avec le dieu lui-même. Les statues ne feront l'objet que d'une contemplation secondaire. Et peut-être n'était-ce pas une contemplation, mais une autre manière de voir, une extase (ἔκστασις), une simplification et une donation de soi, une aspiration au contact, une forme de repos, une méditation qui aspire à l'union dans la coïncidence, si l'on veut contempler ce qui se trouve à l'intérieur du sanctuaire » (VI 9 [9] 11, 23-26, trad. Francesco Fronterotta).

Il est vrai que le repos n'est pas un attribut de l'Un<sup>65</sup> car, en tant que cause, il ne peut pas être identifié à l'effet qu'il donne. Mais l'âme se trouve au « repos » dans cette expérience

<sup>64</sup> Dans ses notes aux pages 127-129, Francesco FRONTEROTTA [2003], montre qu'il s'agit vraiment ici de l'union de l'âme avec l'Un. Cf. la note 181 : « L'un étant au-delà de toutes choses, le sujet qui le contemple et qui s'unit à lui doit se porter lui aussi au-delà du monde sensible ('les belles choses') et au-delà même des formes intelligibles ('le beau et le chœur des vertus'). ». En se référant à la remontée du *Banquet* 210A-211B, « Plotin ajoute encore une étape supplémentaire, au-delà même de la forme du beau, qui conduit à la source ultime de toute beauté qu'est l'Un ». Ensuite dans la note 182 : « Les statues ne sont que des images de la divinité, qui se trouve, elle, 'à l'intérieur', dans le sanctuaire, c'est-à-dire dans la partie la plus intérieure et la plus sacrée du temple. Avant de rentrer dans le sanctuaire pour contempler la divinité en elle-même, on doit passer par l'entrée du temple, où se trouvent les images de la divinité, qui ne sont l'objet 'que d'une contemplation secondaire', car la vraie contemplation est celle qui a pour objet 'le dieu lui-même'. Cette métaphore illustre le parcours du sujet qui se consacre à la contemplation de l'Un, en passant par les 'images' et les 'imitations' de l'Un, avant d'arriver à la vision qui est une véritable union avec l'Un. En ce sens, l'entrée dans le temple correspond au passage du monde sensible au monde intelligible, tandis que l'entrée dans le sanctuaire correspond au passage du monde intelligible à l'Un, situé au-delà de toutes choses et avant toutes choses ». Ainsi, dans ce chapitre 11 du traité 9, Plotin parle de la 'contemplation' de l'Un ou, plus exactement, d'une *autre manière de voir*. Quand l'âme sort d'elle-même, remonte et se simplifie en devenant aussi 'une', elle arrive à l'union avec lui en abandonnant tout ce qui est la vie, la forme ou l'être (ou tout ce qui relève de l'Intellect plotinien). Dans cette union, il n'y a plus ni désir, ni connaissance, ni discours, ni nom car, unie avec l'Un, l'âme est désormais identifiée à lui (cf. les notes 175, 177 et 187).

<sup>65</sup> Au même chapitre 3 du traité 9, Plotin explique que le repos n'est pas un attribut de l'Un : « (...) il (l'Un) précède le mouvement, il précède le repos ; car ces choses sont relatives à ce qui est, et elles le rendent multiple. Pourquoi donc, s'il n'est pas en mouvement, n'est-il pas en repos ? Parce que c'est nécessairement en relation à ce qui est que le repos ou le mouvement, ou les deux ensemble, se produisent, et que ce qui est en repos est en repos en vertu de repos ; de sorte que le repos lui appartiendra comme un attribut, et qu'il ne restera plus simple. Car dire que l'Un est une cause, ce n'est pas lui donner un attribut à lui, mais plutôt à nous, (...) » (VI 9 [9] 3, 44-50, trad. Francesco FRONTEROTTA).



unitive (soit au niveau de l'Intellect selon le traité 6, soit au niveau de l'Un selon le traité 9). C'est exactement ce que l'âme doit expliquer une fois redescendue. Vu d'ici-bas, dans cette union, l'âme a fait l'expérience du « repos » : en soi, ce repos fait partie de l'Intellect, mais il peut également se référer à une situation où elle avait franchi l'Intellect. A un stade où l'âme avait franchi le sensible, ou encore quand elle avait dépassé sa condition même d'être âme, 'elle' se trouvait dans l'Intellect qui s'unit à l'Un. Cette dernière condition échappe complètement au raisonnement de l'âme de Plotin. Pour cela nous préférons ne pas opter pour l'une ou l'autre position, mais nous nous contentons de suggérer que l'expérience unitive dont Plotin rend compte au traité 6 peut aussi en même temps englober l'Intellect et l'Un.

## B. 2. Deux discours sur la « descente ».

Après avoir vu et vécu la vraie vie dans le divin, Plotin redescend dans sa vie actuelle. C'est là que commence l'aventure de son explication : comment se fait-il que notre âme soit descendue dans ce monde d'ici-bas ? Dans ce traité 6, l'analyse discursive de cette expérience amène Plotin à postuler la thèse selon laquelle notre âme n'est pas complètement descendue dans ce monde. Il formule sa conviction personnelle dans le dernier chapitre : « Et s'il faut oser dire contre l'opinion des autres plus clairement ce que l'on pense, notre âme n'a pas plongé tout entière ici-bas, mais quelque chose d'elle reste toujours dans l'intelligible (ὄυ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδου, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεί) » (IV 8 [6] 8, 1-4).

Dans notre traité, cette doctrine originale est énoncée par Plotin après avoir expliqué philosophiquement comment se fait la descente de notre âme. En commençant par un témoignage personnel de son expérience d'extase, qui est une expérience de descente et de remontée ponctuelle, Plotin élargit son champ de travail, tout au long du traité, en examinant la descente et la remontée de toute la réalité et, plus particulièrement, celles de l'âme humaine. A travers l'étude des opinions de ses prédécesseurs, il arrive à dire que ce qui est le plus profond en nous-mêmes, la vraie âme, se trouve là-haut. Mais nous demeurons ici-bas.

---

Cependant, il convient de regarder le texte suivant de Plotin, III 8 (30) 10, 32-36 : « Mais si tu le saisis en ayant retranché l'être, tu t'en trouveras émerveillé. Et si tu te précipites vers lui, tu trouveras le repos en lui, comprends-le plus intimement, en le saisissant par l'intuition et en embrassant du regard sa grandeur au moyen des réalités qui existent après lui et par lui ». Pour la traduction de ce difficile passage, Jean-François PRADEAU [2006], dans sa note 120 (*Plotin : Traités 30-37*, (sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau), Paris : G. F. Flammarion, 2006, p. 71), a choisi de suivre la leçon de H.-S qui retient *entos autoû* (c'est-à-dire c'est en l'Un que l'on peut atteindre le repos) au lieu de suivre la suggestion de Dodds (suivi par Igal) qui lit *entos sautoû* (c'est 'en toi-même' que tu trouveras avec lui le repos). Il me semble clair qu'on ne peut attribuer à l'Un quoi que ce soit. Mais il est également évident qu'au terme de son voyage de remontée, l'âme trouve le repos. Ainsi, il n'est pas nécessaire d'attribuer le 'repos' à l'Un quand l'âme se dit qu'elle se sent en repos auprès de lui.

Comment se fait-il que nous soyons membres de deux mondes ? Si notre vrai soi est quelque part là-haut, pour quelle raison nous trouvons-nous alors ici-bas ? Est-ce par nécessité, au sens de contrainte extérieure, ou bien par liberté intérieure que nous nous trouvons ici-bas ?

L'âme individuelle qui s'établit elle-même fait-elle cela parce qu'elle obéit à la loi universelle (de la nécessité de la procession) à l'encontre de la volonté intime de son être ? Dans ce cas, la descente de l'âme serait un événement tragique<sup>66</sup> : l'âme aurait une volonté propre à elle-même qui divergerait de la loi de la nécessité. Et au chapitre 5 de notre traité où le caractère paradoxal de la descente de l'âme est mis en relief par Plotin, nous pouvons effectivement trouver que la descente apparaît, d'un côté, comme involontaire et, d'un autre, comme l'effet de son propre mouvement. Mais si, dans ce même chapitre, Plotin a tranché la question, à savoir qu'il n'y a pas de contradiction dans ce paradoxe apparent, il n'y a plus lieu de surestimer le caractère dramatique (voire tragique) de la descente de l'âme. Ce que Plotin essaie de faire c'est d'expliquer comment *ce qui est* se montre comme tel à travers la procession. Et sous cet angle, il n'y a pas de drame.

Pierre-Maxime Schuhl<sup>67</sup> (pp. 66-67) propose un regard plus neutre. Plotin indique plusieurs motifs, parfois contradictoires, pour expliquer la chute de l'âme (cf. I 8 [51] 14, 44,  $\pi\tau\acute{\omega}\mu\alpha \tau\eta\varsigma \psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ ) : d'un côté, il parle d'un désir de s'isoler (IV 7 [2] 13, 11), d'un réveil du souvenir des choses terrestres (IV 4 [28] 33), d'un attrait magique et des attractions irrésistibles (IV 3 [27] 13, 11), de l'effet d'une certaine fatigue (VI 9 [9] 3, 6) et du désir de se poser sur une terre qui donne l'illusion de la solitude (VI 9 [9] 3, 9) ; mais, d'un autre côté, il parle également d'une imprudente témérité (V 2 [11] 2, 6). Dans le traité 6, Plotin mentionne l'inclination volontaire (IV 8 [6] 5, 26) de l'âme motivée par le désir de mettre de l'ordre dans le désordre comme ce qui pousse l'âme à descendre. S'il en parle parfois avec un ton négatif, la portée péjorative de cette descente est cependant consciemment limitée : si l'âme descend, elle ne descend jamais tout entière car elle reste là-bas (IV 3 [27] 5, 17<sup>68</sup>), de telle sorte

<sup>66</sup> Sur ce point de vue « dramatique » de la descente de l'âme, N. -Ch. BANACOU-CARAGOUNI [1976], dans son article « Observations sur la descente des âmes dans les corps chez Plotin », *Diotima* 4, 1976, a bien vu que la descente de l'âme doit être placée dans le contexte de la procession plotinienne. Pourtant, le ton est plutôt négatif. La réflexion concernant la descente des âmes est faite par un philosophe qui ressent la conscience douloureuse « de leur déchéance dans un monde qui leur est inférieur » (pp. 58-59). Et « si la liberté des âmes individuelles, en tant que volonté univoque de la loi universelle installée dans leur nature (cf. IV 3 [27] 13, 25-33 sur *anapodraustos* comme ce à quoi on ne saurait échapper, et ce à quoi seul l'Un échappe), les pousse à contribuer à l'établissement d'un ordre nouveau, elles accomplissent cette fonction, au profit de l'harmonie universelle, bien qu'elle ne réponde pas à la volonté intime de leur essence (le vouloir-être propre des âmes). Elles se sentent étrangères par rapport au monde sensible, et elles y sont obligées, afin d'éviter de se rendre étrangères par rapport à leur propre essence » (p. 64).

<sup>67</sup> Cf. Pierre-Maxime SCHUHL [1976], « La descente de l'âme selon Plotin », *Diotima* 4, 1976, pp. 65-68.

<sup>68</sup> « [Voici donc le résumé de la thèse. Les âmes sont issues d'une seule Âme, et ces âmes issues d'une seule Âme sont plusieurs de la même façon que l'Intellect. C'est de la même façon qu'elles sont divisées en partie et

qu'elle n'est jamais capturée entièrement par le sensible. Si bas qu'elle puisse descendre, « l'âme ne parviendra certainement pas au non-être absolu, mais, si elle descend vers le bas elle parviendra au mal, et de cette manière au non-être, mais non pas au non-être absolu » (VI 9 [9] 11, 36-37). Dans notre texte, cette courte plongée dans l'abîme servira à l'âme car elle sera enrichie (IV 8 [6] 5, 28). Bref, en se gardant de ne pas sombrer dans une conception dramatique, Pierre-Maxime Schuhl conclut que la descente de l'âme ne relève que d'« un jeu de miroirs, une galerie de glaces ».

Le problème est le suivant : comment entendre ce terme de « descente » qui a une connotation plutôt négative ? En nous mettant dans son contexte propre – du moins dans notre traité – nous allons essayer de voir que la descente ne relève aucunement d'un aspect négatif, car la descente de l'âme est une expression de la doctrine propre à Plotin : à savoir la procession de la réalité<sup>69</sup>. De telle sorte que dans ce processus, « il n'y a pas de contradiction entre (...) la nécessité et le volontaire – puisque justement le volontaire est compris dans la nécessité » (voir plus loin le chapitre 5 de notre traité, lignes 1-4<sup>70</sup>). Le fait que Plotin entende par la descente (de l'âme) une image de la procession peut se justifier puisque nous voyons plus loin qu'il relativise l'antinomie volontaire et involontaire de cette descente en disant que la descente est le fait des âmes qui ne sont ni volontaires ni envoyées<sup>71</sup> (IV 3 [27] 13, 17).

---

qu'elles ne le sont pas. Et l'Âme qui reste là-bas est la raison unique de l'Intellect, et c'est de cette Âme que sont issues des raisons particulières et immatérielles, tout comme c'est le cas là-bas] » (IV 3 [27] 5, 15-17, trad. Luc BRISSON [2005], dans *Plotin, Traités 27-29*, Paris : G. F. Flammarion, 2005).

<sup>69</sup> Matteo ANDOLFO [1996], à la page 326, cherche à préciser notre discours qui porte sur l'antinomie nécessité-liberté. D'un côté, nous avons « la necessità del puro intelligibile, la quale, essendo la diretta espressione di un atto originario di libertà da parte dell'Uno ed essendo legata alla *theoria*, diviene coincidente con la stessa vera libertà e connessa à la volontà (τὸ ἔκθυσίον – III 1 [3] 9 et VI 8 [39] 1-2) » et, d'un autre côté, au niveau inférieur, il y a « la libertà di grado inferiore, accessibile ai più, consistente nell'agire per deliberazione riflessiva (λογισμῶ) e plausibilmente coincidente con l'*eleutheria* ». Et en commentant le traité 27 chapitre 13, 17-21, Matteo ANDOLFO écrit : « La discesa si rivela essere una 'fase' della processione, sicché è necessaria e libera nello stesso tempo, giacché nell'intelligibile puro le massime forme di libertà e di necessità coincidono. Infatti, la *poiesis*, che innesca la processione, è il necessario quanto naturale e spontaneo frutto della *theoria*. Per lo stesso motivo, la discesa non è volontaria nel senso di dipendere da una deliberazione riflessiva delle anime individuali, ma potremmo dirla volontaria in quanto è plausibile che le anime siano consapevoli della norma universale che causa la loro discesa ».

<sup>70</sup> IV 8 [6] 5, 1-4 : « Il n'y a donc pas de contradiction entre ces expressions : l'ensemencement dans le devenir, la descente en vue de l'achèvement de l'univers, le jugement et la caverne, la nécessité et le volontaire, - puisque le volontaire est justement compris dans la nécessité – (...) ».

<sup>71</sup> La citation complète de ce texte (ligne 17-21) est : « Les âmes ne viennent ni de leur gré (involontaire) ni parce qu'elles ont été envoyées ; ou du moins, dans leur cas, le plein gré (la volonté) ne correspond pas à un choix préalable (une volonté de choix). C'est plutôt quelque chose comme bondir naturellement (ἀλλ' ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν) ou comme éprouver le désir d'avoir des relations sexuelles, ou être amené sans réflexion à accomplir de belles actions » (trad. Luc BRISSON).

Cette κατὰ φύσιν a déjà été évoquée dans les premières lignes de ce chapitre 13, 1-18 « La règle inéluctable (la nécessité) et la justice sont inscrites dans la nature qui commande à chaque âme (ἐν φύσει κρατούση) de se diriger, suivant son rang, vers le corps particulier qui est l'image engendrée du modèle correspondant au choix préalable qu'elle a fait et à la disposition qui est en elle. Cette règle, c'est que chaque espèce d'âme se trouve dans le voisinage de ce vers quoi le porte la disposition qui est en elle, et il n'est pas

Nous pouvons comprendre ce que Plotin veut dire quand il affirme qu'il n'y a pas d'antinomie entre la nécessité et la liberté si, par le terme de nécessité, nous n'entendons pas une contrainte qui s'imposerait à l'âme de l'extérieur mais, au contraire, une expression de la nature même de l'âme et si, par l'acte libre de l'âme, nous n'entendons pas une capacité de libre choix mais, au contraire, une sorte de contrainte intérieure qui tend nécessairement à s'exprimer.

Au niveau des êtres supérieurs à l'âme la nécessité et la liberté coïncident parfaitement. Mais dans l'âme, celles-ci se trouvent comme en contra-distinction l'une avec l'autre. Une sorte d'antinomie entre nécessité et liberté émerge ; mais il faut garder à l'esprit que cette notion même d'antinomie ne se situe qu'à un niveau inférieur (à notre niveau). Dans le monde intelligible, il n'y a pas antinomie entre liberté et nécessité ou entre l'involontaire et le volontaire ; tout coïncide parfaitement. Pourtant nous devons concevoir cette coïncidence alors que notre expérience montre que la liberté n'est pas toujours en accord avec les impositions extérieures ; nous devons donc tenir simultanément deux discours<sup>72</sup>.

---

besoin qu'un être à un moment donné l'envoie et l'entraîne pour qu'elle entre dans ce corps-ci ou dans ce corps-là, mais lorsque le moment est venu, elle descend et s'installe automatiquement, pour ainsi dire, là où il faut. (...) (La descente) ressemble aussi à la façon dont se réalise en chaque cas particulier, le développement ordonné d'un vivant ; c'est en temps voulu que la nature met en mouvement et fait naître chaque chose, par exemple qu'elle favorise la venue de la barbe et des ongles (...) cela ressemble encore au développement ordonné des arbres qui se développent suivant un ordre fixé à l'avance » (trad. Luc BRISSON). Du coup, si notre âme est descendue, elle ne répond qu'à la loi naturelle qui est la nature même de l'âme (et aussi de l'Intellect) : c'est par τὸ ἀναπόδραστον καὶ ἡ δίκη (ce à quoi on ne saurait échapper) que la réalité se déploie à partir de l'Un (sachant que ce dernier échappe à cette nécessité, car l'Un se déploie par une pure surabondance).

<sup>72</sup> De son côté, Denis O'BRIEN [1977], dans « Le volontaire et la nécessité : réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin », dans la *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, No. 4, octobre-décembre 1977 (pp. 401-422), cherche à réconcilier les termes de nécessité et de liberté / volontaire » (qui coïncident parfaitement au niveau intelligible) avec le niveau de notre expérience. Ce qui est objectif au niveau intelligible (que là-bas il y a une parfaite identification entre liberté et nécessité) veut être compris à notre niveau de l'expérience normale de l'antinomie (cf. pp. 406-407). Du coup, pour Denis O'BRIEN, s'il y a un aspect involontaire dans la descente, il ne relève que de « la conséquence » de cette descente (le fait pour l'âme de « subir l'influence des choses qui lui sont inférieures » - cf. la citation à la page 411 et l'affirmation de Denis O'BRIEN à la page 412 : « l'aspect involontaire de la descente ne se trouve que dans les expériences que l'âme subit comme la conséquence de sa descente, une descente qui a été, elle-même, volontaire »). Cet aspect involontaire n'a aucun rapport avec la *nécessité* qui commande la descente – la nécessité au sens d'être envoyé par Dieu (cf. p. 419). Du coup, en elle-même, la descente (en tant qu'événement objectif dans le monde intelligible, qui ne comporte pas la « conséquence ») répond en même temps à la nécessité et à la volonté propre de l'âme : « l'âme accepte, elle veut même être envoyée par Dieu, tandis que l'action de Dieu manifeste la loi nécessaire de l'univers » cf. pp. 416 et 419).

Pour nous qui nous trouvons ici-bas, comment pouvons nous assumer cette « conséquence » de la descente qui est involontaire ? Denis O'BRIEN explique : « Je reprends, une dernière fois, le texte de Jamblique. Bien que Plotin, lui, ne parle pas explicitement d'obéissance, cette dernière est impliquée, me semble-t-il, à titre de réponse à l'envoi de Dieu : et la polyvalence de la conception d'obéissance ne résume-t-elle pas l'essentiel du problème ? En obéissant, on accepte de faire ce qui est imposé par autrui ; c'est l'aspect involontaire de l'obéissance, d'où la dénégation du fait que l'âme soit 'envoyée'. Et cependant, l'obéissance ne s'identifie pas nécessairement au fait d'être contraint ; d'où le paradoxe que, sans avoir 'choisi' son action, on suit volontairement la volonté d'autrui. Et si c'est Dieu qui commande ou qui 'envoie' de façon que sa volonté corresponde à la nature et au désir de celui qui est 'envoyé', on peut même dire que l'obéissance est un acte spontané » (p. 420). Denis O'BRIEN propose de surmonter la division « platonique » qui existe lorsqu'on parle

Premièrement, sur le plan noétique, nous comprenons que notre descente répond parfaitement à la procession (qui est l'expression, à la fois, de la liberté et de la nécessité) ; nous descendons donc volontairement car cela est nécessaire. Deuxièmement, sur le plan de la délibération réflexive (ici-bas), puisque notre descente est ainsi déroulée, nous ressentons qu'elle s'est imposée à l'encontre de notre avis et de notre volonté. Ce sentiment d'être en difficulté pour unifier le discours noétique et le discours expérimental n'intervient pas lorsque nous parlons de la « chute » de l'Intellect<sup>73</sup> à partir de l'Un. Ce qui est le cas de

---

de l'antinomie entre la nécessité et la liberté en suggérant que, pour Plotin, l'événement de la descente de l'âme représente pour l'homme l'occasion de « se donner *volontairement*, et de bon gré, à la *nécessité* qui est identique à la nature même de l'âme » (cf. p. 241). Il convient de noter la supposition ambiguë qui se fait sentir dans la manière où Denis O'BRIEN fait correspondre l'acte volontaire de l'homme et l'acte volontaire d'un Dieu – qui se trouve, justement, dans le mot de Jamblique utilisée ici : se donner à obéir (cf. aussi note 17, p. 417).

Nous pouvons noter la remarquable tentative de Denis O'BRIEN de concilier ce qui se passe objectivement (au niveau de l'intelligible) et subjectivement (au niveau de notre expérience de l'opposition entre liberté et nécessité). Mais le problème est justement : est-ce que Plotin réconcilie le sensible et l'intelligible, ou bien, est-ce qu'il maintient la tension qui existe entre *ce qui est* (l'intelligible) et notre effort de le comprendre (qui relève du devenir) ? Pour moi, sans refuser la synthèse de Denis O'BRIEN, je préfère maintenir cette tension. Pour Plotin, ces deux mondes restent séparés : d'un côté, il y a une parfaite coïncidence entre liberté et nécessité au niveau intelligible et, d'un autre côté, nous oscillons toujours entre la compréhension noétique (puisqu'elles sont unies) et l'expérience de l'opposition entre elles. Dans ce travail, en proposant de lire la descente comme une image de la procession, nous posons ce problème : d'où vient l'infériorité nécessaire à ce processus de procession ? Bien que nous cherchons à montrer que la descente de notre âme ne concerne que son deuxième acte (la descente ne touche pas la partie de notre âme qui, justement, est non descendue), il n'en reste pas moins le problème concernant « la conséquence » de la procession qui se manifeste dans une infériorité successive non seulement au niveau de notre âme, mais aussi au niveau de l'Intellect (c'est-à-dire au niveau de Dieu lui-même – Intellect dans sa dimension démiurgique).

<sup>73</sup> Dans « L'impeccabilité de l'esprit, selon Plotin », *Revue de l'histoire des religions* No 1, janvier-mars 1953, tome CXLIII, PUF, pp. 19-29, Jean TROUILLARD [1953], affirme que la chute, ou plus précisément le mouvement de particularisation, n'est pas réservé à l'âme. La chute arrive également au niveau du *Noûs* (cf. VI 9 [9] 5, 29 : « l'Intellect ait eu l'audace (τολμήσας) de s'écarter de lui (l'Un) en quelque manière »). Du coup, le mouvement d'éloignement de la source, accompli par l'âme et le *Noûs*, ne répond qu'à la loi de la procession (p. 24).

Cf. aussi l'explication de Pierre HADOT [1985], pp. 18-19 : « Entre la première et la deuxième phase, entre le premier état et le second état de l'Intellect, il y a une sorte de chute, presque une faute, l'apparition de la Pensée est le résultat d'une déception de l'Intellect ». Ainsi, il cite deux textes : V 3 [49] 11, 1-12 : « Car l'Intellect est multiple, quand il veut penser ce qui est au-delà. Et à la vérité il ne peut penser cet au-delà en tant que tel. Mais voulant s'appliquer à l'Un comme à quelque chose de simple, il sort de l'unité et reçoit sans cesse en lui quelque chose d'autre qui se multiplie. Il s'était élancé vers l'Un, non pas comme un Intellect, mais comme une vision qui ne voit pas encore, mais cette vision finalement, en s'éloignant de l'Un, a emporté un objet qu'elle avait elle-même multiplié. En sorte que ce qu'elle *désirait* primitivement c'était une chose (l'Un lui-même dont elle possédait en elle une représentation indéterminée), mais, *en s'éloignant* de l'Un, c'est une autre chose qu'elle a emportée, une chose qu'elle a rendu elle-même multiple. Elle est devenue alors une vision voyant un objet. Et désormais quand elle possède cela et qu'elle le possède comme Intellect, elle est Intellect. Mais, auparavant, elle n'était *que désir* et vision indéterminée ». III 8 [30] 8, 30-36 : « L'Intellect quand il contemple l'Un, ne le contemple pas comme Un. Sinon, l'Intellect ne serait pas né comme Intellect. Mais l'Intellect, commençant par le contempler comme un [d'une manière informe, ou commençant comme unité], ne continue pas comme il a commencé et, sans s'en apercevoir, il devient multiple, *il s'appesantit*, il se déploie. C'est qu'il veut posséder tous les êtres : il aurait été meilleur pour lui de ne pas le vouloir, car il est devenu second. Il s'est déployé comme un cercle ». Ainsi, suivant ces textes, Pierre HADOT conclut que : « la seconde phase de l'existence de l'Intellect, celle où il se pose comme Intellect, correspond donc à une chute. L'Intellect devient multiple, parce qu'il n'est pas capable de voir l'Un comme il le désirait dans la première phase de son existence ».

Ainsi, quand Plotin explique l'activité de la production de la 'partie' inférieure de l'Âme, il utilise également le mot 'désir' pour évoquer la manière dont l'Âme vivifie l'univers : « Mais rien n'est séparé ni coupé

l'intelligible n'est pas nécessairement celui de l'être humain qui appartient aux deux mondes. En même temps, nous sommes ainsi convaincus que, quand Plotin parle de la « chute », il ne parle que de la procession elle-même.

### **B. 3. La descente comme image pour la procession plotinienne.**

Luc Brisson et Jean-François Pradeau<sup>74</sup> expliquent que la « procession » est le terme sur lequel Plotin ne cesse de revenir pour désigner le processus de génération successive. Il a une valeur générique et « Plotin emploie plusieurs substantifs ou formes verbales afin de désigner la manière dont l'une des réalités 'avance' ainsi, et 'donne' ou 'permet' l'existence de la suivante » (cf. la note 2 à la page 34). Dans cette « procession », il y a une hiérarchie entre trois réalités suivant leur primauté causale (l'Un, l'Intellect, puis l'Âme). Pourtant, la succession chronologique et la séparation hiérarchique qui apparaissent dans cette « procession » à laquelle Plotin recourt, ne doivent pas être prises comme telles. C'est une manière de représenter, mais elle n'est pas sans importance car elle nous fait comprendre comment la réalité se déploie dans son identité et sa différence. Pour représenter la « procession », Plotin utilise parfois une représentation hiérarchique verticale, parfois une métaphore circulaire. Dans ces deux représentations, il veut indiquer que « tout est dans tout ; chaque réalité 'possède toutes choses'. Ce qui veut notamment dire que l'Intellect et même l'Un sont en l'Âme (...) 'tout comme ces trois réalités sont dans la nature des choses, il faut penser qu'elles sont aussi en nous' (V I [10] 10, 5-7) » (cf. pp. 36-37). Tout cela est affirmé sans que Plotin n'oublie que les réalités ne sont pas confondues, car chacune est bien différente suivant sa propre hiérarchie. En utilisant une autre image de la procession, il parle d'une source « qui se donnerait à tous les fleuves mais qui ne s'épuiserait pas en eux et resterait tranquillement elle-même » et « les fleuves qui sont issus de cette source et qui, avant que chacun s'écoule dans une direction ou une autre, restent un certains temps ensemble, (...) » (III 8 [30] 10, 5-9).

Ainsi ce terme « procession<sup>75</sup> » est utilisé pour désigner la manière dont Plotin conçoit la réalité ou comment il cherche à expliquer *ce qu'est* la réalité. Tout d'abord, il y a l'Un qui

---

de ce qui le précède, et voilà pourquoi il semble aussi que même l'Âme de là-haut parvient jusqu'aux plantes. Car en quelque sorte elle y parvient, parce que ce qui est dans les plantes lui appartient; elle n'est certainement pas tout entière dans les plantes, mais elle s'y trouve parce qu'elle s'est avancée à un tel point dans la région inférieure, en ayant produit une autre réalité par sa procession et *par son désir* de ce qui est inférieur » (V 2 (11) 1, 22-27, trad. Francesco FRONTEROTTA).

<sup>74</sup> Cf. Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU [2002] dans leur « Introduction » de *Plotin : Traités 1-6*, pp. 34-40.

<sup>75</sup> Cf. aussi Richard DUFOUR [2003] qui explique ainsi la célèbre théorie plotinienne de la *procession-conversion* : « le domaine intelligible comprend trois réalités qui s'engendrent à tour de rôle : l'Un, l'Intellect et

est au-delà, puis viennent son premier produit l'Intellect et, finalement, l'Âme comme le produit successif de l'Intellect (et de l'Un). Il y a une *continuité* de production de l'Un vers le plus bas degré de la réalité (à savoir la matière), un rapport modèle-image qui se répand du haut vers le bas. En même temps, il y a une *discontinuité* dans ce processus en ce sens que le producteur (le modèle qui se trouve supérieur) - bien qu'il soit la cause de ses effets (les produits) - est toujours plus que ses produits. Du point de vue des images, nous pouvons dire qu'elles portent les traces de leur producteur mais, en tant que telles, elles n'ont pas de similitude parfaite avec celui-ci. Du coup, quand nous parlons de la procession (le déploiement de la source vers ses produits) et de la conversion (le retour de ceux qui se trouvent dans la périphérie vers le centre), nous devons toujours avoir conscience de la *tension* entre la continuité et la discontinuité du processus. D'un côté, la présence de ce qui est supérieur à ce qui est inférieur assure la continuité de la procession, tandis que, du point de vue de ce qui est inférieur, l'existence de quelque chose qui le suspend à ce qui est supérieur assure aussi cette continuité de conversion. D'un autre côté, tout en ayant une co-présence, les réalités sont différentes les unes des autres. Si, au niveau des êtres intelligibles, ces différences semblent être plus formelles que réelles, plus nous regardons les réalités sensibles en bas plus nous constatons les réelles différences qui existent entre elles.

#### **B. 4. La « partie non descendue » comme une notion pleinement intégrée dans le schéma de la procession.**

Ce travail propose de lire ce traité 6 intitulé « la descente de l'âme dans les corps » de manière contextuelle. Ce qui veut dire que nous allons essayer de reprendre les discours concernant la descente de l'âme dans leur ensemble. Faisant cela, nous souhaitons mettre en valeur la procession comme un point de vue qui englobe également le phénomène de la descente de notre âme. En fait, en anticipant notre lecture, « la descente » désigne le mouvement de la procession dans son deuxième acte (du *Noûs*, de l'Âme, et de notre âme). Du coup, à ce niveau, il n'y a plus de problème d'antinomie entre nécessité et liberté. D'ailleurs, sachant que la descente ne concerne que le deuxième acte, Plotin a bien montré, dans ce traité, que le

---

l'Âme. Or, quand il est produit par l'Un, l'Intellect est indéfini et dépourvu de forme. Ce n'est que lorsqu'il se retourne vers l'Un que l'Intellect adopte la forme et l'existence qui lui sont propres. De même, l'Âme est indéfinie lorsqu'elle procède de l'Intellect et elle ne recevra une forme qu'à la condition qu'elle se retourne vers l'Intellect qui l'a engendrée (voir V 2 [11] 1, 8-13 ; II 4 [12] 5, 31-35 et surtout III 4 [15] 1) » (cf. la notice de sa traduction du traité 12, dans *Plotin : traité 7-21*, pp. 231-232).

phénomène de la descente de notre âme ne concerne que la partie inférieure de celle-ci, tandis que l'autre reste là-bas (non descendue). S'inscrivant dans la démarche générale de la procession de toute réalité, la partie non descendue de l'âme humaine n'est qu'une suite cohérente de ce système propre à Plotin. Plus globalement, en parlant de la partie 'non descendue' de l'Intellect et de l'Âme (et aussi de l'âme humaine), celle-ci n'est qu'une expression 'formelle' de ce que Plotin entend dans sa théorie de la procession.

Les textes qui suggèrent l'existence de la 'partie non descendue' de l'Âme peuvent être trouvés dans les traités suivants. Premièrement, le traité 30 mentionne la partie de l'Âme qui reste là-haut : « La partie de l'âme, qui est la première, est en haut ; toujours près du sommet, dans une plénitude et une illumination éternelles, elle reste là-bas, et elle participe, la première, à l'intelligible ; l'autre partie de l'âme, qui participe à la première, procède éternellement, seconde vie issue de la première vie, activité qui se projette de tous côtés et qui n'est absente nulle part » (III 8 [30] 5, 10-14). Deuxièmement, dans le traité V 1 [10] 7, 44 – 48 : « C'est ce qui se meut autour de l'Intellect, la lumière qui émane de l'Intellect et la trace qu'il laisse de lui. D'un côté, *il est attaché à lui*, il est rempli de lui, il en jouit, il en participe et il pense ; d'un autre côté, il est en contact avec ce qui vient après lui, ou plutôt avec cela même qui produit les choses qui sont nécessairement inférieures à l'Âme » (trad. Francesco Fronterotta). Et enfin, nous retrouvons également l'existence de cette 'partie non descendue' de l'Âme en II 3 [52] 18, 12-19<sup>76</sup> où Plotin distingue entre la partie inférieure de l'Âme (de l'Univers) (τὴν τοῦ παντός ψυχὴν) qui est le vrai principe de production du monde sensible et la partie supérieure de celle-ci qui est suspendue à l'Intellect en étant remplie par lui (τὸ πρῶτως πληρούμενον παρὰ νοῦ).

Un texte qui parle de la 'partie non descendue' de l'Intellect se trouve dans le traité III 8 [30] 9, 30-32 (trad. Jean-François Pradeau) : « Il faut d'abord que l'Intellect revienne pour ainsi dire en arrière et que, pour ainsi dire, il s'abandonne lui-même à ce qui se trouve avant lui, puisqu'il a deux visages ; et là, s'il veut voir le Premier, il faut qu'il ne soit pas tout entier intellect. » Ainsi, nous savons que l'Intellect tourne son premier visage vers l'Un (son origine) et son deuxième visage vers lui-même. Dans son deuxième aspect, la conversion représente la production des êtres qui suivent (à savoir l'Âme), tandis que, dans son premier

---

<sup>76</sup> « If this is correct, it must be that the Soul of All contemplates the best, always aspiring to the intelligible nature and to God, and that when it is full, filled right up to the brim, its trace, its lowest expression, is this productive principle that we are discussing. This, then, is the ultimate maker ; over it is that part of soul which is primarily filled from Intellect : over all is Intellect the Craftsman, (...) » (trad. A. H. ARMSTRONG [1966a], *Plotinus Ennead II*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1966). Pour ce dernier traité, cf. aussi l'explication de Cristina D'ANCONA [2003] pp. 156-157.



aspect (ce visage tourné vers l'Un), la conversion est représentée par la 'partie' de l'Intellect suspendue à l'Un. Ce premier visage représente la première conversion de cette 'partie' de l'Intellect qui « fixe son regard sur lui », de telle sorte qu'ainsi l'Intellect acquiert sa 'réalité' en tant qu'Intellect (cf. V 2 [11] 1, 10). Dans ce traité 2 chapitre 1, Plotin explique la procession de la réalité à partir de l'Un. Tout en engendrant l'Intellect, l'Un reste lui-même, comme, tout en engendrant l'Âme, l'Intellect fait de même : « car, même l'Âme (...) demeure attachée à l'Intellect, n'empêche pas l'Intellect de rester en lui-même » (V 2 [2] 1, 28). Ainsi, quand l'Âme engendre l'univers, elle reste aussi en elle-même (par sa partie supérieure).

Un exemple marquant pour voir que même les réalités supérieures (l'Intellect et l'Âme) ont aussi leur partie 'non descendue' peut être entrevu dans ce passage :

« (...) c'est pourquoi elle (l'Âme) doit garder son regard posé sur l'Intellect ; de même, l'Intellect doit *garder son regard posé sur l'Un*, pour être Intellect. Mais il le voit *sans en être séparé*, et cela parce qu'il vient après lui et qu'il n'y a aucun intermédiaire entre eux, comme il n'y a aucun non plus entre l'Âme et l'Intellect. Toute chose désire ce qui l'a engendrée, et en jouit, surtout quand ce qui engendre et ce qui est engendré sont seul à seul ; de surcroît, quand ce qui engendre est ce qu'il y a de meilleur, *ce qui est engendré reste nécessairement avec lui, pour ne plus être séparé* de lui que par la différence<sup>77</sup> » (V 1 [10] 6, 47 – 54, trad. Francesco Fronterotta).

Les termes « non descendu » et, son contraire, « être suspendu » sont employés pour désigner la continuité des réalités dans le schème de la philosophie plotinienne. Tout est dans tout, même si chacun garde sa propre spécificité. Ainsi, même au niveau de l'homme d'ici-bas, il garde en quelque sorte son lien avec le monde intelligible. Tout en s'y trouvant, l'âme humaine garde son contact avec le monde de là-bas.

## C. Lecture du traité IV 8 [6]

### C. 1. Introduction à la lecture du traité 6.

Ainsi, pour comprendre cette doctrine de la partie non descendue de l'âme humaine à partir du traité 6, nous allons parcourir, pas à pas, l'argumentation développée dans ce traité en

<sup>77</sup> Dans sa note 114, Francesco FRONTEROTTA [2003], p. 194, éclaire comment la 'distinction' entre les réalités intelligibles n'est qu'une distinction formelle car elles sont toutes unies. « Puisqu'il n'y a aucune réalité intermédiaire entre l'Intellect et l'Un, la distinction entre l'Intellect et l'Un n'est pas le fait d'une véritable 'séparation', mais elle est l'effet de leur différence réciproque. Il en va de même de la distinction entre l'Âme et l'Intellect, comme l'avait signalé le chapitre 3, lignes 4-5 ; et 20 (premièrement : 3, 4-5 : 'Tu n'auras pas à t'élancer loin, et les 'intermédiaires ne seront pas nombreux'. Considère donc en cette âme divine ce qui est le plus divin, 'ce qui est voisin' de la réalité qui est supérieure, après laquelle et de laquelle vient l'âme.' ; deuxièmement, 3, 20 : 'il n'y a aucun intermédiaire entre eux (l'Âme et l'Intellect), si ce n'est qu'ils sont différents'). Dans le traité 9 (VI 9), 8, 30-35, Plotin a expliqué que toute séparation locale et toute distinction matérielle dans le monde sensible ne sont que différence 'formelle' dans le monde intelligible ; et c'est bien ce qui explique que l'Un et l'Intellect, puis l'Intellect et l'Âme, tout en étant différents, ne sont cependant pas séparés ».

dégageant les éléments de la pensée de Plotin. Les chapitres seront repris un par un dans leur contexte. En tenant compte de la manière propre de Plotin d'exposer sa pensée, ce travail cherchera à dégager l'argumentation principale qui sert de fil conducteur à sa philosophie. Premièrement, notre exposé montrera que le traité 6 parle de l'homme comme image *imparfaite* de *ce qui est* – car il est typiquement grec de penser l'univers comme éternel et stable, en référence à *ce qui est* vraiment. Deuxièmement, étant image, l'homme participe à *ce qui est*, mais parce qu'il n'est justement qu'une image, il se trouve dans une toute autre condition. Le mot *image* représente bien la tension qui demeure dans notre existence actuelle : d'un côté, nous vivons ici-bas mais, d'un autre, nous appartenons également au monde de là-bas. Et c'est en interprétant les images de la descente de l'âme présentées par son maître Platon dans les récits du *Timée* et du *Phèdre* que Plotin va présenter à son tour sa propre pensée, à savoir *la procession*. Finalement, en lisant attentivement les chapitres du traité 6, ce travail mettra en évidence que Plotin propose une doctrine capitale concernant la procession de *ce qui est* à partir de l'Un : à savoir *le double acte*. Le monde de *ce qui est*, le monde intelligible, se déploie de telle manière que chacune de ces réalités se manifeste en deux actes : étant elle-même un « être en acte », d'un côté, elle le tire d'une autre puissance et, d'un autre côté, en faisant sienne son « être en acte », elle suit le mouvement en convoyant « la puissance » contenue en elle-même. Dans ce traité 6, nous noterons que Plotin répète plusieurs fois ce principe du double acte. C'est dans ce contexte général que nous pourrons comprendre pourquoi la doctrine de la partie non descendue de l'âme humaine s'insère parfaitement dans la philosophie de Plotin.

Selon elle, dans ses parties, toute la réalité manifeste le principe du double acte : à la partie supérieure correspond l'activité de la *contemplation première* (celle qui se tourne vers ce qui la précède) et à la partie inférieure correspond l'activité de la production comme *conséquence* de la contemplation première. Dans le cas de l'âme humaine, la partie supérieure est bien celle qui reste là-haut. Elle contemple tout le temps ce qui la précède. C'est seulement quand nous nous plaçons nous mêmes en elle que nous menons la meilleure vie. Pour Plotin, celle-ci se trouve dans cette partie qui regarde tout le temps vers ce qui la précède, et non pas dans la partie qui se reproduit sans cesse dans ses affaires de production. Or, c'est en se dépouillant de son identité imaginaire (l'identité qui se crée à travers le regard qui se tourne sur soi-même – typique du deuxième acte) que l'homme peut prendre conscience de son vrai-soi là-haut. Bien que celui-ci soit toujours une image (car il est aussi une image de ce qui le précède), il est déjà un progrès de la conversion par rapport à l'attachement à l'image de l'image qui est notre identité sensible. Quand l'homme se dépouille de sa propre identité –

celle qu'il a construit dans sa vie d'ici-bas, directement ou bien moyennant ses œuvres terrestres -, il commence son mouvement de *conversion* : il contemple sa source. Ainsi, il peut entrer plus facilement dans le mouvement de la conversion de l'Âme et de l'Intellect vers l'Un. Au début du traité 6, l'allusion à l'expérience personnelle d'extase ne sert pas seulement comme prétexte pour parler d'autre chose plus importante, mais elle introduit véritablement à la pensée propre de Plotin : le déploiement et le retour de la réalité vers sa Source Ultime.

### C. 2. Traité 6 chapitre 1 : notre existence face à l'univers comme point de départ.

Comment se fait-il que notre âme se trouve ici bas ? A ce sujet, « (Platon) ne dit pas partout la même chose » (IV 8 [6] 1, 27) ; pourtant, la conviction profonde de Plotin est qu'il y a toujours un *accord* entre les différents propos de Platon, son maître<sup>78</sup>. Si ce dernier donne des avis apparemment contradictoires, c'est parce que, selon Plotin, les causes de la descente de l'âme ne sont pas les mêmes (cf. IV 8 [6] 3, 6-7). Plotin n'a pas seulement essayé de déceler les différentes causes de la descente des âmes, mais il a tenu compte des divers langages utilisés par Platon (cf. IV 8 [6] 4, 39-40). En cherchant l'intention de ce dernier, Plotin affiche sa conviction qu'« il n'y a donc pas de contradiction » entre les propos de Platon au sujet de la descente de l'âme (IV 8 [6] 5, 1).

Aux yeux de Plotin, toute pensée avant Platon culmine dans la vérité manifestée par la philosophie de celui-ci. Et après lui, les autres penseurs, y compris Plotin lui-même, ne sont que des *exégètes*<sup>79</sup> qui cherchent à rendre plus clairs les points obscurs de ce « divin Platon » (ὁ θεῖος Πλάτων, IV 8 [6] 1, 23-24). Du premier au cinquième chapitre de ce traité 6,

<sup>78</sup> Au chapitre 3, Plotin va affirmer qu'il n'y a pas de contradictions dans les affirmations de Platon. La méthode d'exégèse de Plotin consiste à rechercher sans mauvaise foi l'intention de son maître. Pour lui, la vérité est déjà révélée par Platon ; c'est à nous de la comprendre et de mieux expliquer ce qu'il y reste d'obscur. Cf. A. H. ARMSTRONG [1984], *Plotinus Ennead IV*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1995 (first published 1984), p. 400 : « As always, Plotinus thinks that Plato will be our best guide to the truth if we take the trouble to interpret him rightly and to reconcile his apparent contradictions ». Cf. aussi les affirmations du même auteur : « There is and can be for him no possible conflict between the traditional authority he recognises, that above all Plato, and reason. The *Dialogues* of Plato are not for him inspired scripture or divine revelation to which his reason must submit, nor does it ever occur to him that he might be a better reasoner than Plato, and so in a position to criticise him and correct him, as he criticises and corrects Aristotle. Plato is, quite simply, always perfectly rational and right – provided, that is, that one understands him rightly, that is, as Plotinus understands him », ou encore : « The supreme authority for Plotinus, and the only philosopher whom he regards as beyond criticism, is of course Plato » (A. H. ARMSTRONG, [1967a], « Plotinus », *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1967, p. 206 et pp. 213-214).

<sup>79</sup> Cf. V I [10] 8, 10 – 14 : « Non, les propos que nous tenons ne sont pas nouveaux et ils ne datent pas d'aujourd'hui, car ils ont été déjà tenus dans l'Antiquité, mais sans que leur sens ait été déployé. En tenant les propos qui sont actuellement les nôtres, nous sommes les interprètes (ἐξηγητὰς) de ces propos antérieurs, en nous appuyant sur les propres écrits de Platon qui témoignent de l'Antiquité de ces doctrines ».

Plotin interprète à sa façon la descente de notre âme qu'il a trouvée<sup>80</sup> chez Platon. En résumant les deux courants contradictoires chez ce dernier, Plotin examine deux points de vue différents concernant la doctrine de la descente de notre âme : l'un optimiste et l'autre pessimiste. Pourtant, comme nous allons le voir, en cherchant l'intention de l'accord profond de la pensée de son maître, Plotin n'hésite pas à avancer son propre point de vue. Ce sont les chapitres six à huit qui nous montrent l'originalité propre<sup>81</sup> de la pensée plotinienne.

Concernant la descente de notre âme dans ce monde sensible, le premier chapitre du traité donne deux opinions apparemment contradictoires. D'abord, nous avons l'opinion pessimiste de Platon à propos de notre existence dans ce monde : notre âme est « enchaînée et ensevelie » dans le corps. Cette opinion négative à l'égard du corps et du monde sensible se conjugue avec des causes plus ou moins imputables à la responsabilité (soit la notre, soit d'une autre cause) : nous sommes tombés ici-bas à cause de la perte de nos ailes ou à cause d'un jugement, d'un tirage au sort, des hasards ou des nécessités (IV 8 [6] 1, 30-39). Ici, la venue de notre âme dans un corps sensible est quelque chose de négatif. Ensuite, Platon enseigne ailleurs que la descente de l'âme dans le monde sensible relève d'une chose éminemment positive. Si celle-ci se trouve dans le monde d'ici-bas, c'est « afin que cet univers fût parfait, puisqu'il fallait qu'il existât dans le monde sensible les mêmes genres d'êtres vivants que dans le monde intelligible, et en nombre égal » (lignes 48-51). Être dans un corps est une bonne chose pour l'âme et cette opinion va de pair avec l'explication positive concernant la cause de notre existence terrestre : c'est Dieu lui-même qui nous a envoyés pour être ici-bas.

Plotin cite ici explicitement<sup>82</sup> deux textes de Platon : *Phèdre* et *Timée*. Ces deux textes mettent face à face *la réalité humaine et la réalité de l'univers*. Dans le *Timée*, la genèse de

---

<sup>80</sup> « Encore faudrait-il ajouter que Plotin, comme du reste les autres néoplatoniciens, ne s'interdit pas de forcer le texte de Platon afin de le plier à ses propres arguments : à cet égard, la fidélité à Platon n'interdit jamais que liberté soit prise à l'égard de la signification des dialogues, parfois explicitement contrariée par le commentateur » (cf. l'introduction de Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU [2002], dans leur note 1, à la page 18).

<sup>81</sup> Ce n'est pas sans importance qu'il a écrit « s'il faut oser dire contre l'opinion des autres » concernant la partie non descendue de notre âme (cf. IV 8 [6] 8, 1). La fidélité de Plotin se montre créatrice à l'égard de son maître ; c'est ce qu'on a appelé la méthode exégétique plotinienne.

<sup>82</sup> Les références à Platon dépassent largement ces deux textes. Cf. A. H. ARMSTRONG [1984], pp. 400-401 : « The passage in Plato's dialogue quoted or alluded to here are *Phaedo* 67D1; *Cratylus* 400C2; *Phaedo* 62B2-5; *Republic* 514A5, 515C4, 517B4-5; *Phaedrus* 246C2, 247D4-5, 249A6; *Republic* 619D7; *Timaeus* 34B8. The *Phaedo*, the image of the cave in the *Republic*, and the *Phaedrus*' myth are for Plotinus the principal Platonic authorities for the negative view of the soul's descent into the world, the *Timaeus* the principal authority for the positive view. » Laurent LAVAUD [2002], dans sa traduction du traité 6 (dans l'ouvrage *Plotin Traité 1-6*, GF Flammarion, 2002, sous la direction de Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU) aux pages 253-4 (notes 7, 8, 10, 11, et 13), nous fournit les mêmes références en donnant des citations plus précises, par exemple *République VII*, 517A-518B où « l'interprétation donnée par Plotin des éléments de l'allégorie reprend fidèlement celle donnée par Socrate lui-même ». La référence au *Phèdre* est enrichie par le texte de 248C9 où

l'âme humaine<sup>83</sup> est située dans un enseignement global sur notre monde sensible qui est l'image d'un modèle intelligible (*Timée* 27D-29D) – qui est lui-même « un vivant intelligible » contemplé par le Démiurge pour fabriquer notre monde sensible (*Timée*, 28A-B, 29A, 30D-31A). Tandis que la démonstration sur la nature de l'âme dans le *Phèdre* (*Phèdre* 245 C-E) se fait en la situant face au récit mythique d'un être vivant constitué d'une âme et d'un corps (*Phèdre* 246C–D : « un vivant immortel<sup>84</sup>, qui a une âme, qui a un corps, tous deux naturellement unis pour toujours »). Dans ce premier chapitre (cf. lignes 30-37), la problématique de la descente de notre âme – résumée dans l'avis contradictoire du *Timée* et du *Phèdre* - est placée par Plotin dans une mise en scène mettant face-à-face la réalité de notre existence et la réalité de l'univers.

En un premier temps, examinons comment Plotin interprète le point de vue négatif sur notre existence, celui du *Phèdre*. Dans ce contexte, l'opinion d'un ancien, Empédocle qui voit cet univers-ci comme « grotte »<sup>85</sup>, est placée par Plotin sous ce point de vue. De la même

« la 'perte des ailes' de l'âme est la conséquence d'un 'oubli' et d'un 'vice' de l'âme qui devient alors incapable de demeurer dans le 'cortège du dieu' et de continuer à contempler l'être véritable » ; voir également la référence 249B2-3 où « le tirage au sort » est établi pour l'âme ayant vécu une existence d'une durée de mille ans» pour déterminer « le rang dans lequel chaque âme pourra choisir sa nouvelle existence » (cf. *République* X, 617E2-4). D'ailleurs, il ajoute de son propre compte la référence au *Gorgias* 493A3 qui mentionne : « grande est la formule des Mystères selon laquelle l'âme est en prison ».

<sup>83</sup> Interroger l'univers (ce qui existe depuis toujours) est une tâche ardue. C'est pourquoi, « si sur les dieux et la génération de l'univers » le discours n'arrive pas à proposer des raisonnements parfaitement cohérents et exacts, il ne faut pas être étonné (*Timée*, 29 C). Il faut se contenter des images « qui ne sont pas infidèles » aux dieux ; c'est ainsi que Socrate propose un mythe vraisemblable pour exposer la genèse de l'univers (*Timée*, 29 D). Pas seulement à l'égard de l'univers, concernant la composition de l'âme, *Timée* est aussi très prudent : « concernant l'âme (...), si un dieu se portait garant de cela, alors seulement nous le soutiendrions ; que du moins nos dires sont assurément vraisemblables, nous devons dès maintenant et plus encore à la réflexion courir le risque de l'affirmer, et nous l'affirmons » (*Timée*, 72E, trad. Luc BRISSON, Paris : G. F. Flammarion, 1999).

<sup>84</sup> Cf. La traduction de Luc BRISSON [1997], *Phèdre*, G. F. Flammarion, 1997, page 35. Concernant le vivant intelligible (c'est-à-dire la Forme de ce vivant qu'est l'univers), il faut rappeler la précaution faite par Platon : « Quant au qualificatif 'immortel', il n'est aucun discours argumenté qui permette d'en rendre compte rationnellement ; il n'en reste pas moins que, sans en avoir une vision ou une connaissance suffisante, nous forgeons une représentation du divin » (*Phèdre*, 246C). Au sujet de l'âme, Socrate est très prudent : « pour dire quelle sorte de chose c'est, il faudrait un exposé en tout point divin et fort long ; mais dire de quoi elle a l'air, voilà qui n'excède pas les possibilités humaines » (*Phèdre*, 246 B).

<sup>85</sup> Laurent LAVAUD [2002], dans sa note n°. 9 de sa traduction, précise qu'il s'agit d'Empédocle DK B 120. Par ailleurs, Jean-Paul DUMONT [1988], dans *Les Présocratiques*, NRF-Gallimard, Pléiade, 1988, à la page 424, dans la partie sur « Empédocle » N°. CXX, fait cette citation : « Selon Porphyre : 'D'après Empédocle, les puissances psychopompes disent : Nous voici arrivés, là, dans cette caverne / Recouverte d'un toit ' (L'Antre des nymphes, 8, 2d. Nauck, p. 61) ». La note sur ce texte précise qu'il a été cité par Plotin dans notre traité. D'ailleurs, J. -P. DUMONT, à la note n°. 8 de la page 1327, rapproche ce texte de « la tradition pythagoricienne de la cave sous la maison (Pythagore, II, p. 54 : le témoignage d'Hérodote nous raconte l'appartement souterrain où Pythagore vécut pendant trois ans) ».

Un autre texte où Empédocle enseigne la doctrine du corps comme lieu d'exil et d'emprisonnement se trouve chez Clément d'Alexandrie (*Stromates*, IV, 12) : « Il enseigne, je crois, et cherche à savoir : *Du haut de quel honneur et de tant de bonheur*. Il est tombé, comme le dit Empédocle ; c'est dans un tel exil qu'il vit ici parmi les mortels », et chez Plutarque (*De l'exil*, 17, 607 D) : « Puis elle (l'âme) s'en est allée, comme en une île battue par les flots, enchaînée dans le corps, ainsi que dit Platon : 'comme dans un coquillage' (*Phèdre* 205C), parce qu'elle est incapable de se rappeler et d'évoquer *Du haut de quel honneur et de tant de bonheur* elle a dû tomber (...) Et comme son âme a quitté le ciel et la Lune pour la Terre et le mode de vie terrestre, alors, si elle

manière, les autres textes de Platon concernant le rapport négatif de l'âme avec son corps sont regroupés par Plotin sous ce point de vue. Ainsi l'univers est-il vu comme le lieu où l'âme est comme « enchaînée et ensevelie » (*Cratyle* 400C1, *Gorgias* 493A3), « en prison » (*Phèdre* 62B) dans son corps. Ainsi, suivant l'indication de *Phèdre* (248A), le but de l'âme est la « délivrance des chaînes et la sortie hors de la caverne » (*République VII*, 517B4-518B). Il faut noter que, de ce point de vue, Plotin souligne la mauvaise condition de notre existence vis-à-vis de l'univers. *Mais en lui-même, celui-ci n'est pas mis en cause*. En tout cas, quand Plotin parle du *Phèdre* ou du *Timée*, il ne remet pas sa perfection en question, car l'univers est un « vivant immortel » (*Phèdre* 246C-D) et son corps indestructible « présente l'aspect d'une sphère parfaite, sorte de gigantesque tête<sup>86</sup> » à laquelle *Phèdre* fait allusion en 247A-B. *C'est notre existence qui fait problème*. Comment pourrait-on se trouver dans le monde d'ici-bas ? Et le point de vue de *Phèdre* fait allusion à *notre faute* quand nous sommes tombés d'en haut.

Dans un deuxième temps, le point de vue positif du *Timée* explique que la descente de notre âme ici-bas relève d'une mission pour compléter l'univers qui est déjà parfait en lui-même. Il est fabriqué par le Démiurge en contemplant un modèle. Ce dernier donne une proportion géométrique aux quatre éléments (*Timée*, 32B-C) qu'il met en rapport et fait en sorte que l'univers soit un vivant « doué d'une âme pourvue d'un intellect ». L'âme de l'univers est mise dans le corps de ce dernier par le Démiurge<sup>87</sup>. Si nous pouvions parler de la

---

doit un tant soit peu abandonner un lieu pour un autre, elle se sent mal à l'aise et a le mal du pays » (*Les Présocratiques*, page 424, « Empédocle » N° . CXIX).

<sup>86</sup> Cf. Luc BRISSON [1997], dans sa traduction du *Phèdre* à la page 35. Cf. aussi le *Timée*, 32C-33B.

<sup>87</sup> Le Démiurge du *Timée* met l'âme du monde dans le corps du monde : « Puis au centre de ce corps il a placé une âme, il l'a étendue à travers le corps tout entière et même au-delà et il l'en a enveloppé » (*Timée*, 34B). Pourtant, en lisant *Timée*, 36 D-E, nous pouvons avoir l'impression que le Démiurge constitue d'abord l'âme de l'univers et, seulement dans un deuxième temps, qu'il assemble les éléments en un corps d'univers (cf. la note 20 page 301 de la traduction de *Traité 13 (III 9)* par Jérôme LAURENT et Jean-François PRADEAU [2003], dans *Plotin : Traité 7-21*, traduction sous la direction de Luc Brisson et J.-F. Pradeau, GF Flammarion, 2003. Ils commentent en fait le texte III 9 [13] 3, 4 : « Platon ne dit jamais que l'âme est dans le corps, mais que c'est le corps qui est en elle »).

Concernant la figure du Démiurge dans la pensée de Plotin, Luc BRISSON [1999], « *Lógos et lógoi* chez Plotin : leur nature et leur rôle », dans *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg Tome 8 : Plotin*, Strasbourg, 1999 aux pages 93-95, explique que « comme il refuse l'intervention d'un démiurge qui travaille comme un artisan, Plotin est amené à conférer à l'Âme qui anime le monde le rôle d'agent organisateur de la matière qui permet de faire apparaître le corps (...) l'Intellect peut être considéré comme un démiurge, mais comme un démiurge qui ne délibère ni ne travaille ». En résumant l'apparaître de l'univers, Luc BRISSON écrit : « l'Âme recèle les Formes intelligibles sous le mode de *lógoi* immatériels qui sont réfléchis au niveau de la partie inférieure de l'âme du monde qui est la Nature, laquelle intervient dans la matière pour faire apparaître les corps et maintenir l'ordre qui les unit. En définitive, on pourrait dire que l'Âme hypostase est la somme de tous les *lógoi*, et que ces *lógoi* sont en fait les Formes qui se trouvent sous le mode de la simultanéité dans l'Intellect et sous un mode discursif dans l'Âme hypostase ». Cf. également A. H. ARMSTRONG [1967a], p. 252 : « Plotinus follows older Platonic tradition in calling Intellect 'the true demiurge and maker' of the universe (V 9 [5] 3, 26 et II 3 [52] 18, 15) : but it is so only in so far as it provides Soul with the *logoi* which direct its making and produce the embodied forms of the things it makes. Soul is always the immediate maker, operating directly on the material universe with what it receives from Intellect ».

volonté du Démiurge, elle se manifesterait dans ses vœux<sup>88</sup> pour que l'univers soit le meilleur possible. C'est par « la bonté du Démiurge » que l'univers est non seulement bon mais, en plus, « intelligent » (ligne 43-44, cf. *Timée*, 29A3 et 30B8). En suivant son maître, Plotin affirme, non seulement, que cet univers est « un dieu bienheureux » (*Timée*, 34B8) mais, encore plus, que les  mes de chacun de nous ont été envoyées « afin que cet univers f t parfait » (lignes 48-49).

La descente de notre  me dans le monde d'ici-bas relève de la bonne volonté d'un Démiurge, et elle se conforme parfaitement à ce qu'est l'univers : un être vivant parfait. En quelque sorte, notre existence d'ici-bas représente la surabondance de la bonté du Démiurge et la surabondance de la perfection de l'univers qui, de par soi, n'a besoin de rien pour être parfait, car il l'est déjà.

Résumons notre lecture du premier chapitre du traité 6. L'étonnement de Plotin à partir de son expérience d'extase (sortie de soi) nous amène à nous interroger sur le problème de notre existence d'ici-bas. Les recherches des anciens sur ce point convergent, d'une manière générale, vers deux positions de Platon considérées par Plotin comme étant contradictoires. Pourtant, en exposant ces deux propos, il est clair qu'aux yeux de celui-ci, le discours concernant la descente de notre âme *se situe à l'intérieur du discours à propos de notre univers* ; en lui-même parfait, il n'est jamais mis en cause par Plotin (cf. le début du chapitre 2). Selon le point de vue du *Phèdre*, notre chute dans le monde d'ici-bas peut être expliquée par plusieurs raisons : la « perte des ailes » et le mouvement de la « révolution » décrété par Adrastée qui comporte des jugements, des tirages au sort, des hasards ou des nécessités (cf. lignes 38-40). Tandis que le point de vue du *Timée* nous explique que la venue de notre  me ici-bas manifeste la volonté d'un bon Démiurge de parfaire l'univers – une opération qui est également conforme à la « loi de la destinée » (*Timée*, 41 E, mais aussi dans le *Phèdre*, 248C). Dans ces deux cas, la venue de notre  me ici-bas est *conforme à la nécessité qui vise toujours la perfection*. Reste le problème : comment peut-on expliquer que le motif de la descente dans le *Phèdre* soit décrit comme une « chute » tandis que, dans le *Timée*, la descente de notre  me relève d'une mission bienveillante de Dieu ?

---

<sup>88</sup> Pour *Timée* « (le Démiurge)  tait bon (...) dépourvu de jalousie » (*Timée*, 29E). Plusieurs fois, *Timée* affirme que le Démiurge est bon, il n'est même pas 'permis d'évoquer' l'hypothèse contraire (cf. *Timée*, 29A). Dans un autre contexte, l'affirmation de la bonté du Démiurge est sortie de l'argumentation suivante : nous avons que notre monde est engendré et qu'il est beau ; si ce monde est beau, c'est parce que son fabricant est bon ; or le fabricant est bon quand il agit en fixant son regard sur ce qui est éternel (sur ce qui reste identique, cf. *Timée*, 28A-B, 29A). Enfin, pour Platon, le Démiurge est la figure de la bonté « dépourvu de jalousie, il souhaite que toutes choses devinssent le plus possible semblables à lui. Voilà donc quel est précisément le principe tout à fait premier du devenir, c'est-à-dire du monde » (*Timée*, 29E, trad. Luc BRISSON, Paris, G. F. Flammarion, 1999).

### C. 3. Traité 6 chapitre 2 : La considération de notre âme face à l'Âme de l'univers

Les premières lignes du chapitre 2 explicite la visée centrale de celui-ci. Plotin va traiter les questions concernant « la nature de l'âme en général », « comment cette nature de l'âme la dispose à former une communauté avec le corps » et, sur « le monde, (c'est-à-dire) de quelle nature il faut le supposer pour que l'âme y habite, soit volontairement, soit poussée par la nécessité, soit d'une autre manière » (IV 8 [6] 2, 1-6). Concernant le bon ouvrage du Démonstrateur (bien que Plotin le questionne), il semble clair que, pour lui comme pour Platon, l'œuvre de Dieu soit toujours bonne.

La question de notre existence (comment notre âme aurait pu descendre dans notre corps) est posée face à la perfection de l'univers. Comme point de départ, l'opinion de Platon sert de référence : « c'est pourquoi Platon dit encore que notre âme aussi, si elle peut s'associer à cette âme parfaite, parvient elle-même à la perfection et voyage dans les hauteurs en gouvernant le monde tout entier » (lignes 19-21). Plotin fait sienne ces opinions : notre univers est parfait ; dans celui-ci, « tout élément occupe naturellement son lieu propre » ; enfin son corps est « parfait, autosuffisant et autarcique » (lignes 11-12 et 15-16). Et l'Âme de l'univers<sup>89</sup> – envoyée par le Démonstrateur dans ce corps d'univers – le gouverne avec facilité (lignes 23-25). L'enquête sur la descente de notre âme part du constat que nous sommes en

---

<sup>89</sup> Dans ce travail, la majuscule de « l'Âme » indique aussi bien l'Âme de l'univers (*psukhé tou pantos*) que l'Âme hypostase. Normalement, l'Âme hypostase est indiquée par Plotin comme *pâsa psukhé* (l'Âme universelle) ou *holē psukhé* (l'Âme totale). Elle est différente de l'Âme de l'univers qui gouverne un corps. En tant que telle, elle est la source d'où toutes les âmes proviennent et avec laquelle toutes ne font qu'un (cf. IV 9 [8] chapitres 1 et 4). Dans notre traité, je suis l'indication de Laurent LAVAUD [2002], les notes 45 et 52, pp. 260-261, qui remarque : « soulignons cependant que la distinction entre l'Âme universelle (ce que certains commentateurs appellent l'Âme Hypostase) et l'Âme de l'univers ne doit pas être trop nettement marquée. On peut dire qu'il s'agit de la même réalité envisagée soit dans son rapport avec les principes qui lui sont supérieures (l'Intellect et l'Un), soit dans sa relation avec l'univers qu'elle gouverne ». Nous essayerons plus tard, au chapitre III de notre travail, de prendre position sur ce sujet. Pour le moment, il suffit de signaler la difficulté que peuvent avoir les lecteurs de Plotin pour faire la distinction entre l'Âme de l'univers (l'âme du monde) avec l'Âme Totale (ou l'Âme Hypostase).

Cristina D'ANCONA [2003], pp. 158-159, précise l'origine platonicienne de l'expression τὴν τοῦ παντός ψυχὴν (*Timée* 41 D4-5). Il est vrai que Plotin ne distingue pas clairement entre l'Âme universelle (ou l'Âme hypostase ou l'Âme Principe) et l'âme de l'univers. Mais elle signale que, dans certain cas, Plotin est précis : « La distinzione si incontra *ad es.* in V 9 [5] 14, 20-23 (...) Anche in IV 9 [8] si incontrano, distinte, l'anima-principio, l'anima dell'universo et le anime individuali ». Puis, sur le plan terminologique, Cristina D'ANCONA est sûre que Plotin utilise assez souvent (même s'il ne l'utilise pas d'une manière exclusive) le terme ὅλη pour dire l'Âme Principe : « Nel trattato III 5 [50] 4, 2-3 l'anima in quanto principio è detta ἡ μὲν ὅλη e distinta dall'anima universale (ἡ τοῦ παντός) nonché dalle anime individuali, umane ou animali (...) ». Mais ce n'est qu'un usage exclusif car, dans II 2 [14] 1, 40, pour parler de l'Âme de l'univers, Plotin utilise également l'adjectif ὅλη.

Nonobstant cette fluctuation, Plotin n'est pas ambiguë dans son usage de l'expression ἡ τοῦ παντός ψυχὴ, ἡ τοῦ παντός pour désigner l'Âme de l'univers (cf. *ad es.* III [15] 4, 2-3, 5-6 et chapitre 6, 23 ; V 8 [31] 13, 15 ; II 9 [33] 4, 2 ; VI 7 [38] 7, 9-10). Même si, dans un cas, le terme ἡ τοῦ παντός dans IV 3 [27] 1, 17 se réfère plutôt à la ψυχὴ πᾶσα (*Phèdre*, 246B6), cette dernière est un terme qui renvoie tantôt à l'Âme Principe (cf. III 9 [13] 3, 1) tantôt à l'Âme de l'univers (cf. II 2 [14] 1, 38-39).



face de cet univers parfait et Plotin montre que *nous sommes inférieurs face à la perfection de l'univers*. Notre âme n'a pas la même facilité que l'Âme de l'univers pour gouverner notre corps. La facilité du gouvernement de l'Âme correspond à la perfection de son corps d'univers, tandis que notre âme a du mal à gouverner son corps qui la contamine<sup>90</sup>. Pour nous, c'est seulement quand notre âme sera libérée de son corps qu'elle pourra participer au gouvernement de l'Âme de l'univers (ligne 23).

Pourquoi les âmes humaines sont-elles inférieures ? Comment peut-on expliquer l'origine de cette infériorité ? La difficulté de celles-là à gouverner leur corps est-elle due à l'infériorité de ceux-ci (notre corps est-il la cause de l'imperfection de notre activité de gouverner) ? D'un côté, nous avons l'impression que Plotin affirme cette possibilité : l'infériorité de notre corps par rapport au corps de l'univers est la cause de la difficulté de son

---

<sup>90</sup> Le terme « contaminée, ἀναμιμπλάσσα » se trouve au chapitre 2 ligne 30. L'idée selon laquelle le corps contamine l'âme est longuement expliquée par Plotin dans le traité 51. En parlant de l'origine des maux de l'âme, Plotin écrit dans le traité 51 (I 8) 4, 13-33 : « Mais quelle est la chose qui produit ce vice et comment pourras-tu le ramener à ce principe et cause ? Ne faut-il pas dire d'abord qu'un telle âme n'est pas hors de la matière ni en elle-même ? Elle est donc mélangée avec la non-mesure et n'a pas part à la forme qui organise et mène à la mesure, car elle est mélangée au corps qui contient la matière. Ensuite, s'il arrive aussi que la partie raisonnable (τὸ λογιζόμενον) soit endommagée, elle est empêchée de voir par les affections, par l'obscurité que lui impose la matière, par son inclinaison vers la matière (πρὸς ὕλην νενευκέναι), en somme par son regard, dirigé non pas vers l'être, mais vers le devenir dont le principe est la nature de la matière, qui, elle, est mauvaise au point d'infecter (ἀναμιμπλάσαι) de son mal celui qui ne se trouve pas encore en elle, mais ne fait que regarder vers elle. Car n'ayant absolument aucune part au bien, privation de celui-ci, déficience pure, elle rend semblable à elle-même tout ce qui de quelque manière prendrait contact avec elle. Ainsi, d'une part, l'âme parfaite qui s'incline vers l'Intellect (πρὸς νοῦν νεύουσα ψυχὴ ἀεὶ καθαρὰ) est toujours pure et détournée de la matière et ne voit aucune indétermination, ni le non-mesuré ni le mal, ni ne s'en approche. Ainsi reste-t-elle pure, entièrement déterminée par l'Intellect. Mais, d'autre part, celle qui ne reste pas cela, mais qui progresse hors d'elle-même, en ce qu'elle n'est pas ce qui est parfait et premier, étant dans sa déficience comme un reflet de l'âme pure, remplie de l'indétermination dans la mesure où elle est déficiente, voit l'obscurité et contient déjà la matière, regardant vers ce qu'elle ne voit pas, comme nous disons que l'on voit aussi l'obscurité » (trad. Dominic O'MEARA).

Dominic O'MEARA [1999], *Plotin : Traité 51 (I 8)*, Paris : Le Cerf, 1999, pp. 112-117, fait référence au *Phédon* 67A4-5 pour éclairer ce passage de Plotin qui explique comment notre partie raisonnable (τὸ λογιζόμενον) peut aussi être corrompue par le mal. Il s'agit d'abord des maux qui frappent la partie irrationnelle de l'âme (lignes 14-17). Le fait d'être mélangé avec le corps rend cette partie mauvaise. Ensuite aux lignes 17-32, Plotin développe l'idée selon laquelle l'âme raisonnable (τὸ λογιζόμενον) peut s'orienter dans deux directions : soit aller intégralement vers l'Intellect (le bien), soit se laisser corrompre en dirigeant son regard vers la matière (le mal). La corruption de l'âme raisonnable se fait, non pas de manière nécessaire, mais quand elle se laisse « infecter » par la matière dans la mesure où elle dirige son regard vers celle-ci. Il suffit que cette âme porte son regard vers la matière « pour que la matière puisse lui transmettre son indétermination, un obscurcissement qui l'empêche de 'voir', de raisonner, donc de régler selon la mesure du bien la vie de l'âme en rapport avec le corps » (p. 115).

Le problème est de savoir si c'est l'âme raisonnable (τὸ λογιζόμενον) qui provoque le mal en sortant d'elle-même et en s'inclinant vers la matière ou si c'est la matière qui l'infecte. Dans le cas où l'inclinaison de l'âme entraînerait une déficience, c'est alors de l'âme elle-même qui viendrait le mal, antérieur au mal qu'est la matière. Du coup, il y a deux sortes de déficiences : la déficience limitée de l'âme et la déficience totale qu'est la matière (cf. I 8 [51] chapitres 3, 36-37 et 5, 9). La déficience limitée (de l'âme, mais aussi de l'Intellect en tant qu'ils sont déficients par rapport à l'Un-Bien) n'est pas pour autant mauvaise ; elle peut être bonne par rapport à sa propre nature. Cette déficience limitée, relative et partielle de l'hypostase, qui correspond avec sa nature (de l'âme et de l'Intellect), ne peut ainsi être la cause première du mal (cf. p. 116).

gouvernement (cf. lignes 8-9 où Plotin dit que notre âme gouverne le corps inférieur par rapport à celui de l'univers). Mais, d'un autre côté, dans le même chapitre, Plotin enseigne clairement que c'est « l'âme qui fournit au corps la puissance d'être bien organisé et d'exister » (lignes 25-26). Du coup, si notre corps est inférieur, *ce n'est pas à cause de lui-même en tant que tel, mais à cause de notre âme qui lui fournit en quelque sorte des puissances moins parfaites* que celles qui ont été données par l'Âme de l'univers à son corps d'univers<sup>91</sup>. Que notre âme fournisse un corps, « ce n'est en aucune façon un mal pour l'âme » (ligne 25).

Si ce n'est pas notre corps - dont l'infériorité est imputée à l'infériorité de son producteur, car c'est notre âme qui lui donne la puissance d'être -, quelle est alors la cause de notre infériorité ? A deux reprises dans ce chapitre 2, Plotin mentionne que cette infériorité est due au fait que notre âme est « plongée à l'intérieur du corps ou du monde » (lignes 8-9 et 46-47). Autrement, Plotin parle de la « communauté avec le corps » comme source du trouble pour notre existence : « il y a deux choses qui rendent la communauté que forme l'âme avec le corps difficile à supporter : d'une part, elle (cette communauté) est un 'obstacle' pour l'exercice de l'intellection, et d'autre part elle 'remplit l'âme de plaisirs, de désirs et de chagrins' » (lignes 44-45).

---

<sup>91</sup> Contre l'avis de H. J. BLUMENTHAL [1971] (dans son article publié en 1971 « Soul, world-soul and individual soul in Plotinus » à la page 60, qui se trouve dans son recueil d'articles *Soul and Intellect : Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Variorum, 1993), Laurent LAVAUD [2002] dans sa note 39, p. 259, affirme que ce n'est pas « la différence entre les corps individuels, les corps des astres et le corps de l'univers qui paraît déterminer les différences entre les âmes correspondantes à chacun de ces corps », mais au contraire, ce sont les différentes puissances des âmes qui procurent les différents degrés de perfection dans leurs corps. Car, « les corps eux-mêmes ne sont que des produits de l'âme, ils ne leur préexistent en aucune manière ; (...) ». En effet, devant l'hésitation de H. J. BLUMENTHAL qui voit d'un côté « that bodies are not mere matter, but matter informed by soul (IV 7 [2] 1, 8-10) et d'un autre côté « yet we are often told that it is the body or the *συναμφοτερον*, the compound of body and the lower level of soul, that determines the nature of the individual » comme deux affirmations contradictoires, voire, doublement inconsistantes, il faut tenir en considération que l'Âme a une primauté face au corps. Je suis de l'avis de L. LAVAUD que le corps ne préexiste en aucune manière et, que s'il existe, c'est grâce à l'action de l'Âme. Et concernant la capacité du corps à être un obstacle pour l'âme, cela n'est en aucune façon une puissance primaire, car cet obstacle ne surgit qu'en tant que 'contamination' du substrat.

Concernant la primauté de l'Âme à l'égard du corps, ou bien la production des corps de l'univers par l'Âme, nous pouvons regarder le texte IV 3 [27] 10, 10-13 et 36-42 (traduit par Luc BRISSON [1999], pp. 99-101): « Il est mis en ordre conformément à la raison (*kata logon*) par la puissance de l'Âme qui possède, en elle-même dans sa totalité, le pouvoir de mettre en ordre suivant les formules rationnelles (*kata logous*), tout de même que les formules rationnelles qui se trouvent dans les semences modèlent les êtres vivants et leur donnent une forme, comme s'il s'agissait de mondes en petit (*mikrous kosmous*) » ; « Donc elle fait aussi vivre toutes les autres choses qui, d'elles-mêmes, ne possèdent pas la vie, et elle les fait vivre d'une vie semblable à la vie qui est la sienne. Puis donc qu'elle vit dans la raison (*en logôî*), elle transmet au corps une formule rationnelle (*logon*), qui est une image (*eidôlon*) de ce qu'elle possède – et en effet tout ce qu'elle donne au corps, c'est aussi une image de la vie (*eidôlon zôês*). Elle donne aussi au corps toutes les figures (*morphas*) dont elle possède les formules rationnelles (*logous*) ; or elle possède les formules rationnelles (*logous*) qui correspondent aux dieux et à toutes choses. Voilà pourquoi le monde lui aussi contient toutes choses ».

Plotin explique l'infériorité de notre existence face à l'univers par la *plongée*<sup>92</sup> de notre âme dans le corps et sa *communauté* avec lui. Ce qui n'est pas le cas des âmes des astres. Elles ne sont pas plongées dans les corps dont elles disposent. En suivant Platon, Plotin affirme que les âmes des astres préservent leur bonheur en ayant la même manière de gouverner le corps que l'Âme de l'univers (lignes 38-40). Encore plus grande est la différence de notre âme par rapport à l'Âme de l'univers. Cette dernière est « l'âme qui n'a pas plongé à l'intérieur du corps (μη̄ εἰς τὸ εἶσω ἔδυστο τοῦ σώματος) » (lignes 46-47) et, du coup, échappe à la turbulence venue de la communauté avec le corps. Les dernières lignes du chapitre 2 (lignes 47-55) expliquent les caractéristiques de cette Âme : elle n'appartient à personne ; elle n'est pas possédée par le corps, au contraire, c'est elle qui possède ce corps ; elle n'a besoin de rien, de sorte qu'elle est libérée de toute passion ; l'occupation de cette âme à l'égard de ce qui est en bas ne la détourne pas du meilleur qui est là-bas. Cette Âme est « toujours tournée vers là-bas, alors même qu'elle ordonne cet univers avec une puissance *détachée* » (lignes 54-55).

Premièrement, notre existence est inférieure à l'univers *parce que la puissance de notre âme est moindre* que celle de celui-ci de telle manière que le corps produit (gouverné) par notre âme est inférieur par rapport à celui de l'univers. Si notre corps nous trouble (cf. lignes 44-45), en revanche celui de l'univers est « parfait, autosuffisant et autarcique, et n'a en lui rien de contraire à la nature<sup>93</sup> » (lignes 15-16). Si ce dernier est tel, c'est parce que son producteur (l'Âme) est parfait. Ce n'est pas parce que le corps de l'univers est parfait que s'explique la facilité avec laquelle l'Âme le commande, mais au contraire, *la perfection de l'Âme se reflète dans sa production* (le corps de l'univers). Donc, la difficulté que représente

<sup>92</sup> Dans ce chapitre, l'expression « plongée » (bien entendu, à l'intérieur du corps) a été utilisée par Plotin dans les lignes qui précèdent lorsqu'il discerne les causes possibles de l'infériorité de notre âme : « (...) et au sujet du producteur de l'univers, s'il a bien œuvré, ou si peut-être il est dans la même situation que nos âmes qui, parce qu'elles gouvernent des corps inférieurs, ont dû à cause d'eux *plonger* profondément à l'intérieur du monde (ὡς ἔδει σώματα διοικούσας χεῖρω δι' αὐτῶν εἶσω πολὺ δύναι - chap. 2, 8-9) ». Il faut souligner qu'ici Plotin fait allusion à la perspective du *Phèdre*. Thomas Alexander SZLEZÁK [1997], à la page 244 de la traduction italienne, fait la remarque suivante: « Che Plotino utilizzi anche qui la metafora dell'immersione non come termine autonomo ma in connessione con il suo luogo originario (c'est-à-dire au *Phèdre*) viene dimostrato dalla citazione letterale dell'intera locuzione δῦσα... εἰς τὸ εἶσω ('sprofonda all'interno', *Fedro*, 247E3-4) in tre passi : IV 8 [6] 4, 21: δῦσα... εἰς τὸ εἶσω ; in 2, 46 : εἰς τὸ εἶσω ἔδυστο ; in 7,10 : εἰς τὸ εἶσω δῦσιτο (cf. anche 2, 8) ». Puis, dans une formulation libre, nous pouvons nous référer aux chapitres 2, 33 et 5, 25.

<sup>93</sup> Ainsi Plotin se réfère-t-il probablement au corps du monde platonicien qui n'est pas soumis à la dissolution parce qu'il est parfait et qu'il est directement produit par le démiurge. Cf. le *Timée*, 33A-D où Platon décrit la perfection du corps du monde fabriqué par le démiurge. Ce corps du monde est parfait et autosuffisant (« un être parfait exempt de vieillesse et de maladie », un monde qui n'avait pas besoin d'un organe », le démiurge l'a fabriqué en considérant que « le monde serait bien meilleur s'il se suffisait à lui-même (*autárkeia*) plutôt que s'il était dépendant de quoi que ce soit ». En 32 C, Platon affirme que ce corps du monde « ne peut pas être dissous ». Cf. aussi la note 138, pp. 232-233 de Luc BRISSON [1999a].

le corps de l'homme ne veut pas dire que ce dernier est l'obstacle par excellence pour l'âme, mais cette difficulté manifeste l'infériorité de notre âme qui produit ce corps.

Deuxièmement, lié à l'infériorité de la puissance, *le rapport avec le corps se détériore* dans le cas de notre âme. Toutes les âmes ont des corps à gouverner, pourtant elles le font chacune à leur manière. Notre âme est dite *plongée* dans le corps, tandis que ce n'est pas le cas des autres. L'Âme gouverne l'univers d'une manière *détachée*. La supériorité de ce dernier fait que son corps peut être gouverné avec facilité, alors que l'infériorité de la puissance de notre âme « produit » un corps inférieur qui à son tour la dérange (au sens strict, notre âme n'a pas produit ce corps ; plutôt, sa présence qui fait émerger ce corps qui sera un corps d'un tel ou tel individu).

Il semble que la situation actuelle de notre existence se termine dans un argument *circulaire* : l'infériorité de la puissance de notre âme par rapport à l'Âme fait qu'elle « produit » un corps inférieur, puis ce corps représente l'obstacle au gouvernement de notre âme et, à son tour, cette difficulté de gouvernement du corps explique notre infériorité par rapport à l'Âme.

S'il y a une solution, elle peut se trouver dans deux brèves indications, mentionnées par Plotin au milieu de ce chapitre. Tout d'abord, concernant la production du corps, même si l'Âme est celle qui fournit la puissance d'exister de ce corps, elle n'est pas la source unique de cette production, car elle reçoit sa capacité de produire de la *Providence*. Cette dernière, tout en agissant dans une réalité inférieure (l'Âme), demeure dans le meilleur (lignes 26-27). Ensuite, dans ce contexte, Plotin fait intervenir un enseignement, à mes yeux très important, concernant *le mode de procession* : « il y a en effet deux façons de prendre soin de toute chose : la première, générale, qui consiste à mettre en ordre en commandant avec une autorité royale sans intervenir, et la seconde, particulière, qui consiste à produire immédiatement soi-même et qui provoque, par le contact de l'agent avec ce sur quoi il agit, la contamination<sup>94</sup> (ἀναπιμπλάσσει) du premier par le second » (lignes 27-31<sup>95</sup>).

<sup>94</sup> Le mot ἀναπιμπλάσσει est le participe féminin du verbe ἀναπίμπλημι (selon le *TLL*, il signifie « fill up, accomplish » ou, au sens métaphorique, « accomplish what is destined, as always in Hom., *Illiade* II. 63 : « having filled up the full measure of their fate »). Avec le génitif, ce qui est le cas dans notre texte du traité 6, ce verbe signifie : « defiling, infecting ὡς πλείστοις ἀναπλήσσει ἀτιῶν, Pl. *Ap.* 32C ». Pour cette dernière signification, cf. *Phédon* 67A5 : « μηδὲ ἀναπιμπλώμεθα τῆς τούτου φύσεως, lorsque nous ne laisserons pas *contaminer* par sa nature (du corps) ». Dans notre texte, il semble que Plotin l'utilise pour désigner la contamination (infection ou dégradation) induite par le fait que l'agent se mette en contact avec un substrat inférieur. Plotin utilise ce même terme ailleurs, par exemple dans le traité 51 (I 8) 8, 16. Suivant l'explication de Dominic O'MEARA [1999], p. 138, ce dernier texte montre comment « la matière opère une corruption de la forme qui agit en elle. (...) la forme dans la matière est 'infectée' (ἀναπλησθέντες) par celle-ci : la terminologie du *Phédon* en I 8 [51] 4, 21, où la matière 'infecte' l'âme qui regarde vers elle, revient ici pour décrire la corruption de la forme par la matière ».

Appliquons ce principe à la Providence que Plotin mentionne auparavant. Premièrement, d'une manière générale, la Providence commande tout sans intervenir et sans être influencée et demeure dans le meilleur – c'est *le premier acte (ou la première activité)*. Deuxièmement, en particulier, la Providence se produit elle-même et se dédouble en un substrat sur lequel elle agit en risquant la contamination – c'est *le deuxième acte (ou la deuxième activité)*. Quand la Providence – nous pensons à l'Âme<sup>96</sup> – manifeste son deuxième

En fait, me semble-t-il, ce passage du traité 51 (I 8) 8, 13-16, explique comment les formes (εἶδη), quand elles se trouvent dans la matière, sont corrompues en devenant des *lógoi* (λόγοι ἐνυλοῖ). En elle-même, la forme est séparée et intacte ; elle a sa propre activité. Mais une fois qu'elle se trouve dans la matière (c'est-à-dire, une fois qu'elle est envoyée comme les *lógoi* par l'Âme), elle se dégrade. En ce sens nous ne parlons plus d'une forme, mais des *lógoi*.

Une autre occurrence de ἀναπίμπλημι se trouve dans le traité 1 (I 6) 5, 51 : « Telle est l'âme laide, celle qui n'est ni pure, ni intacte, à l'image de l'or *mélangé* à du terreux (ὥσπερ χρυσῶ, ἀναπεπλήσθαι δὲ τοῦ γεώδους.) ». Ici nous pouvons bien traduire par « corrompue par » ou « infecté par ». Enfin, nous signalons le traité 51 (I 8) 4, 13-33 (surtout ligne 22), que nous avons déjà cité et qui utilise le même terme : « contaminer, infecter (ἀναπιμπλάναι) ».

Enfin de compte, que signifie ce verbe ? L'idée de contamination relève plutôt de la Nécessité que d'une quelconque faute originelle. La contamination se produit comme conséquence même de l'infériorité de chaque être « produit ». C'est par Nécessité que la procession se fait, comportant avec elle l'amoindrissement ou la dégradation. Ce phénomène ne touche pas uniquement l'âme humaine, mais aussi la forme (qui est dans l'Intellect).

Ainsi, l'idée de contamination ne peut pas être séparée de celle de procession : plus une réalité est inférieure, plus elle est loin du Bien et plus elle est soumise au mal. En 'descendant' plus bas, l'âme devient laide parce qu'elle reçoit des ajouts. Elle n'est plus pure, car elle s'associe aux éléments corporels (qui, eux, contiennent la matière). Ainsi pour se rendre à nouveau pure, l'âme doit se détacher de ces ajouts. De l'Un, l'Intellect se multiplie (même s'il reste encore uni) ; de l'Intellect, l'Âme devient vraiment multiple, et enfin à notre âme une fois ici-bas s'ajoutent des éléments corporels. C'est par la loi de la nécessité que la réalité se déploie ainsi. Le langage de la chute (appliqué aussi bien à l'Intellect qu'à l'Âme) ou de la contamination ne réfère pas ainsi à une quelconque faute originelle, mais plutôt à l'amoindrissement nécessaire dans ce processus de la procession.

<sup>95</sup> Francesco FRONTEROTTA [2003], dans la note 53 de sa traduction du traité 10 (V 1) dans *Plotin : Traités 7-21* (sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau), Paris : G. F. Flammarion, 2003, à la page 180, affirme que la doctrine des *deux actes* peut être trouvée dans V 1 [10] 3, 10-12 ; V 1 [10] 6, 30-48 ; et aussi V 4 [7] 2, 27-30. Selon cette doctrine : « pour chaque réalité et à chaque niveau de la réalité, on doit distinguer deux actes différents : un acte 'intérieur' qui coïncide avec la réalité propre d'une chose (par exemple, la chaleur qui est la substance ou la réalité propre du feu), et un acte 'extérieur', qui dépend du premier et qui consiste dans l'émulation de la substance et de la réalité propre d'une chose à un niveau et à un degré inférieur (par exemple, la chaleur qui se répand autour du feu, et qui est moins chaude que le feu lui-même). Ce deuxième acte acquiert une *hypostase*, c'est-à-dire une existence indépendante, et il prend ainsi la forme d'une réalité qui provient de celle qui l'a engendrée. Au moyen de cette hypothèse, Plotin explique la génération successive de l'Intellect (à partir de l'Un), et, dans ce cas, de l'Âme (à partir de l'Intellect) ». Dans la même note, il donne un exemple de ce double acte : « l'Intellect manifeste une double activité : d'un côté, il agit dans la mesure où il pense toujours et se pense soi-même ; de l'autre côté, il agit dans la mesure où il produit aussi, par sa seule activité de réflexion, une autre réalité indépendante qui lui est inférieure, c'est-à-dire l'Âme ».

<sup>96</sup> Cf. Luc BRISSON [1999], pp. 103-105 : la Providence renvoie à l'acte de l'âme du monde qui organise l'univers suivant les lois de l'Intellect : « Comme toutes les autres âmes, l'âme du monde possède une partie d'elle-même qui reste en contact permanent avec l'Intellect. C'est précisément cette partie supérieure de l'âme du monde qui peut être assimilée à la Providence, laquelle correspond à un code de lois qui, issu de l'intelligible, régit l'univers » (page 103). Résumant les traités sur la Providence (III 2 [47] et III 3 [48]), Luc BRISSON dit que celle-ci « peut être comprise comme l'ensemble des *logoi* considérés non dans leur fonction de production, c'est-à-dire d'organisation de la matière, mais dans leur fonction de garants de la permanence de cette organisation » (page 104). En effet, le texte de III 2 [47] chapitre 1 et 2 *peut ouvrir une autre possibilité*. D'un côté, il est vrai que la Providence n'est pas l'Intellect, car « we should be correct and consistent in saying that providence for the All is its being according to Intellect, and that Intellect is before it, not in the sense that it is

acte sur un substrat, ce dernier va contaminer le résultat de son action de telle manière que la réalité qui surgit lui est inférieure. Ainsi, nous savons que la manière d'agir de l'Âme est marquée par ce double acte. D'un côté, elle commande d'une manière royale (c'est-à-dire sans intervenir et sans être influencée par ce qui lui est inférieur), car c'est sa partie supérieure, la meilleure, qui se manifeste ; d'un autre côté, son regard sur elle-même produit une sorte de reproduction de soi-même qui fait émerger sa partie inférieure et le corps de l'univers. C'est à ce dernier niveau que l'Âme entre en *contact* avec ce corps sans être contaminée. La partie inférieure de l'Âme n'a pas de difficulté avec son corps, tout en étant inférieure à l'égard de sa partie supérieure et surtout à l'égard de sa source (l'Intellect), parce qu'elle « ne se trouve pas privée de ce qui est conforme à la nature<sup>97</sup>, puisqu'elle possède cela de toute éternité et qu'elle le possédera toujours (...) car cela lui appartient toujours et continûment sans jamais avoir commencé » (lignes 36-39).

La Providence (ἐπιμέλεια) renvoie au *Phèdre* 246B6 (ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου). Normalement, par ce terme de Providence, Plotin entend le φυτικόν, la faculté inférieure de l'Âme, la Nature (cf. III 4 [15] 2, 1-6). Ainsi l'Âme se trouve dans tout l'univers jusqu'à la vie végétative. Mais, ailleurs dans le traité 27 (IV 3, 1,

---

prior in time but because the universe comes from Intellect and Intellect is prior in nature, and the cause of the universe as a kind of archetype and model, the universe being an image of it and existing by means of it and everlastingly coming into existence, in this way » (III 2 [47] 1, 21-26, trad. A. H. ARMSTRONG [1967]). D'un autre côté, en contestant l'idée selon laquelle l'univers est fabriqué par un Dieu qui délibère, Plotin avance l'idée d'une 'création continue' de l'univers selon laquelle de 'l'univers vrai et le premier' (c'est-à-dire l'Intellect) émerge l'univers-image vient en existence. Le chapitre suivant en donne l'explication: « So Intellect, by giving something of itself to matter, made all things in unperturbed quietness; this something of itself is the rational formative principle flowing from Intellect » (III 2 [47] 2, 15-16, trad. A. H. ARMSTRONG [1967]). Donc, s'il est vrai que, par l'intermédiaire de l'âme du monde, les *logoi* sont présents dans l'univers (elle remplit la fonction du Démonstrateur au sens strict), il est également vrai que nous pouvons parler d'une dimension 'démonstrative' de l'Intellect (la Providence exercée par l'Intellect). C'est grâce à l'acte de l'Intellect – plus précisément son *deuxième acte* – que l'univers-image existe.

Joachim LACROSSE [2003], *La philosophie de Plotin*, Thémis-PUF, 2003, pp. 77-78, affirme que selon Plotin la dimension « démonstrative » se trouve aussi bien dans l'Âme que dans l'Intellect : « Plotin attribue à l'Intellect un 'démonstratif' propre, mais il fait du démonstrateur une figure processuelle, qui concerne tantôt l'Âme, tantôt l'Intellect. Ainsi, il déclare que l'Intellect dont parle le *Philèbe* (26E et 30C) n'est autre que le démonstrateur de *Timée*, car l'Intellect qui est proprement ce que l'on appelle 'cause' (l'un jouant, quant à lui, le rôle de 'père de la cause'), est décrit par Platon, dans le *Timée*, comme un dieu qui façonne l'âme dans un cratère. Supérieur à l'Âme, possesseur des formes intelligibles, l'Intellect est considéré par Plotin comme 'le vrai démonstrateur et créateur' (V 9 [5] 3, 26) ». Plus loin l'auteur explique : « Si donc l'Intellect peut être qualifié de démonstrateur, s'il est 'le vrai démonstrateur et créateur', c'est seulement en tant qu'unité de la multiplicité des idées. Cela n'implique en rien qu'il soit créateur et législateur de l'ordre sensible, ni même des idées. L'Âme est à son tour 'démonstrateur' en contemplant l'Intellect et en traduisant cette contemplation dans le contexte de son travail démonstratif propre, qui concerne le monde sensible ».

<sup>97</sup> Selon A. H. ARMSTRONG [1967a], à la page 253: « Soul orders and governs the material universe 'not from outside like a doctor, but from inside like nature' (IV 4 [28] 11, 1-7). This does not mean that Soul is immanent in the universe in the sense of being contained or confined by it. (...) The universal order springs from Soul spontaneously, as a tree grows. *The laws of nature* are not laid down in advance and the applied, but are the immediate undesigned result of Soul's contemplation of the higher order of Intellect, (...) ».

33-37 et 7, 12-20), Plotin parle de la Providence en se référant à l'Âme (Hypostase) – ce que nous trouvons également dans notre traité 6. Comment concilier ces deux idées ? Il semble que le traité 27 développe l'idée du traité 6 selon laquelle le corps n'est ni séparé de sa cause (l'Âme), ni en totale communion avec elle. Par cette idée de Providence, Plotin affirme la capacité de l'Âme à être présente dans tout l'univers jusqu'à la vie végétative, non pas au sens qu'elle se trouve dans les plantes, mais au sens que la Providence (la partie supérieure de l'Âme) produit tout d'abord son image qui est 'sa partie inférieure' (la Nature, le φύτικόν) et, ensuite, cette Nature, à son tour, produit la vie végétative dans l'univers<sup>98</sup>. Nous montrerons plus tard que c'est par les *lógoi* que l'univers vient au jour à partir de l'Âme Hypostase par l'intermédiaire de la Nature.

Bref, si nous cherchons pourquoi le rapport du corps à l'Âme doit être supérieur à celui de notre âme à son corps, *la réponse de Plotin pourrait être trouvée dans sa manière d'expliquer la réalité, à savoir, sa théorie de la procession* où le processus de multiplicité comporte en lui-même une sorte *d'affaiblissement* de ceux qui sont postérieurs. La procession est une sorte de hiérarchisation comportant un rapport d'infériorité. Parce que notre âme est venue *après* l'Âme de l'univers, elle a une puissance affaiblie et, du coup, un rapport à l'égard de son corps inférieur. D'ailleurs, Plotin ne passe guère de temps à expliquer la supériorité des âmes des astres à l'égard de notre rapport au corps. Dans notre texte, il invoque Platon comme autorité (lignes 39-41). Toutes les âmes ont la même source, l'Âme en tant Démiurge, et elles ont toutes des contacts avec les corps. Pourtant, seule notre âme est plongée profondément dans le corps. Et, à cela, il ne donne pas d'autre explication que celle de la procession. Ainsi, nous comprenons que la descente de l'âme dans le corps et son rapport troublé avec celui-ci ne relèvent que du mouvement même de la procession. Plus précisément, en parlant du rapport turbulent de notre âme au corps, suivant le principe des deux actes, nous pouvons dire que ce rapport *ne concerne que la partie inférieure* de notre âme. Donc, la plongée dans ce monde, où l'âme se trouve dérangée par son contact avec le corps, *ne manifeste que le deuxième acte de l'âme*.

Suivant *le mode de la procession* des êtres à partir de l'Un (cf. IV 8 [6] 2, 27-31), les autres réalités (y compris notre âme) imitent ce mode de procession. Nous avons essayé

---

<sup>98</sup> Cf. l'explication de Cristina D'ANCONA [2003], pp. 153-154. Voir aussi V 2 [11] 1, 22-28 : « Mais rien n'est séparé ni coupé de ce qui le précède, et voilà pourquoi il semble aussi que même l'Âme de là-haut parvient jusqu'aux plantes. Car en quelque sorte elle y parvient, parce que ce qui est dans les plantes lui appartient; elle n'est certainement pas tout entière dans les plantes, mais elle s'y trouve parce qu'elle s'est avancée à un tel point dans la région inférieure, en ayant produit une autre réalité par sa procession et par son désir de ce qui est inférieur. Car même l'âme qui, antérieure à celle-ci, demeure attachée à l'Intellect, n'empêche pas l'Intellect de rester en lui-même » (trad. Francesco FRONTEROTTA).

d'appliquer ce point de vue en regardant la manière dont l'Âme, tout en restant en elle-même, procède pour engendrer l'univers. Si nous élargissons ce mode de procession nous avons ce résultat : d'un côté, la deuxième activité donne naissance à une *hypostase*<sup>99</sup> – c'est-à-dire quand la réalité tourne son regard vers elle-même, elle se reproduit en donnant naissance une autre réalité inférieure à elle ; d'un autre côté, la première activité se manifeste dans un acte qui coïncide avec la réalité elle-même, c'est-à-dire quand elle porte son regard vers sa cause pour se constituer comme telle (notre texte mentionne le « demeurer dans le meilleur » tout en commandant ce qui est inférieur sans intervenir).

#### **C. 4. Traité 6 chapitre 3 : L'élargissement du cadre de l'enquête jusqu'à l'Intellect.**

La quête concernant la cause de la plongée de notre âme se poursuit. Dans les premières lignes du chapitre 3, Plotin rappelle que, dans le corps, notre âme « éprouve toutes les souffrances et 'endure toutes les peines', sujette à la folie, aux désirs, aux peurs et à tous les autres maux, elle pour qui le corps est une chaîne et un tombeau, et le monde une caverne et une grotte » (IV 8 [6] 3, 1-5). Il rapporte également que le motif de la descente, expliqué selon deux opinions apparemment contradictoires, pourrait s'accorder « puisque les causes qu'il (Platon) donne à sa descente ne sont pas les mêmes » (ligne 7). Mais, dans les lignes qui suivent jusqu'à la fin du chapitre, Plotin ne dit pas en quoi consisterait cet accord. Il change de sujet et expose le rapport de l'Âme à l'Intellect. Il place ainsi la discussion concernant la descente de notre âme dans un contexte plus large.

Partant du constat que l'Intellect universel est un et multiple (εἷς καὶ πολλοί), la réalité qui lui succède directement doit alors être également une et multiple (lignes 8-14). L'Âme qui a été produite par l'Intellect selon le mode du deuxième acte doit simultanément ressembler à l'Intellect (car elle n'est qu'un « autre-soi » de l'Intellect, l'image de l'Intellect) et différer de lui (car elle a un degré inférieur, en tant qu'image de celui-ci).

Regardons d'abord comment Plotin conçoit l'Intellect : « Et là-bas en effet dans l'Intellect, d'une part *l'Intellect universel contient en puissance les autres choses, comme un grand être vivant (Timée, 39 E8)*, de l'autre chaque intellect particulier est en acte ce que l'autre Intellect contient en puissance » (IV 8 [6] 3, 14-15). Il convient de noter que le rapport entre l'Intellect et les intelligibles est désigné ici par Plotin tout d'abord comme « un grand

---

<sup>99</sup> Même s'il faut noter la précaution prise par Paul AUBIN [1992], *Plotin et le christianisme : triade plotinienne et trinité chrétienne*, Beauchesne, Paris, 1992, pp. 11-20, sur l'utilisation excessive du mot *hypostase* pour désigner « l'existence ou produit substantiel d'une réalité transcendante ou la réalité véritable » dans la pensée de Plotin, je continue à utiliser ce terme, sans en abuser, pour des raisons plutôt pratiques, comme d'ailleurs le fait Francesco FRONTEROTTA [2003] dans sa nouvelle traduction du traité 10 (V 1), cf. pp. 153, 172.



être vivant ». Et pour expliquer ce rapport, ensuite, il utilise le concept de « puissance et acte ».

En répondant aux médio platoniciens<sup>100</sup> qui séparent le vivant (les formes) du Démonstrateur (qui les contemple), Plotin estime que le *Timée* dit autre chose. Au chapitre 1 du traité 13 (III 9), Plotin cherche à faire l'exégèse du *Timée* : « Platon dit : 'l'Intellect voit les idées qui sont dans le vivant' et, ensuite, il dit que le démonstrateur 'considéra que notre univers devait posséder tout ce que l'Intellect voit dans ce qui est le vivant. Est-ce à dire que les Formes existent déjà avant l'Intellect et que l'Intellect les pense alors qu'elles existent ? » (III 9 [13] 1, 1-5). La réponse de Plotin se trouve aux lignes 16-20 : « Et rien n'interdit de dire que l'intelligible est l'Intellect en repos, dans l'unité et la tranquillité, et que, par ailleurs, l'Intellect qui voit cet Intellect qui demeure est en acte qui vient de l'Intellect et qui voit l'Intellect en repos. Et en le voyant, l'Intellect est en quelque sorte l'Intellect de l'Intellect en repos et cela parce qu'il le pense. Et, en pensant, il est lui-même intellect et il est intelligible, mais intelligible en un autre sens : par imitation ». En répondant ainsi, Plotin croit qu'il suit fidèlement le texte de Platon : « rien n'interdit, en s'en tenant à la lettre du texte, de dire qu'ils sont tous les deux une seule chose, mais que leur division est le fait de la pensée, si bien que c'est un seul être qui est, d'un côté, intelligible, de l'autre, intellect » (III 9 [13] 1, 14-15).

Il me semble que, en prenant ses distances à l'égard du questionnement littéral du texte allégorique du *Timée* - qui d'ailleurs nous pose bien des problèmes si nous le considérons de manière littérale, par exemple à propos de l'origine de modèle (cet être vivant contemplé par le Démonstrateur, *Timée*, 39E, cf. aussi *Phèdre*, 246C), ou à propos de l'origine du Démonstrateur lui-même - Plotin avance sa propre théorie du double acte. Selon lui, 'le vivant en soi' (le modèle) que le Démonstrateur contemple est 'l'intellect en repos'. Et le Démonstrateur qui le contemple est 'l'acte' de ce même intellect. Ils ne sont pas deux, mais une seule réalité

<sup>100</sup> Jérôme LAURENT et J. -F PRADEAU [2003], établissent ces notes 1-8 aux pages 297-299 pour éclairer l'enjeu de cette discussion. Selon eux, « Plotin ne veut pas seulement dire que le vivant intelligible est interne à la pensée divine (...) il affirme ici l'entière réciprocité du couple intellect/intelligible. L'Intellect en acte est aussi intelligible, comme les Formes, pensées ici comme 'intellect en repos', sont intellect » (note 8, p. 299). Concernant le rapport entre l'Intellect et les intelligibles « Plotin refuse en effet une déhiscence entre le *noûs* de la seconde hypostase et son contenu (cf. le traité V 5 [32] y insistera particulièrement : les intelligibles ne sont pas hors de l'intellect). Du même coup, Plotin s'oppose à ceux des médio platoniciens qui défendaient la séparation et l'indépendance des Formes par rapport au démonstrateur divin qui les prend pour modèle de son ouvrage » (note 2, p. 298, cf. aussi l'explication détaillée au sujet du débat entre Plotin et les médioplatoniciens à la note 1, pp. 297-298).

Cf. aussi Cristina D'ANCONA [2003], p. 162 : « È noto d'altra parte che l'innovazione piú notevole (cf. VP 18, 8-19) introdotta da Plotino nella dottrina platonica sui rapporti fra l'Intelletto divino e il paradigma intelligibile consiste nel concepire il paradigma intelligibile come coincidente con l'Intelletto divino ». Ainsi, avant le traité 6 Plotin a déjà proposé cette idée au traité 5 : « (...) V 9 [5], *Sull'intelletto, le idee e l'essere*, in cui già compare il tema dell'identità di natura fra Intelletto et gli intelligibili ». Plus tard Plotin démontre encore une fois cette même idée dans V 5 [32] *Sur l'intellect et que les intelligibles ne sont pas hors de l'intellect, et sur le Bien*.

considérée séparément par la pensée. Le geste autoréflexif de l'Intellect manifeste son *deuxième acte* où, en se faisant, il constitue son image. Quand l'Intellect tourne son regard vers lui-même, il se voit lui-même comme une image (comme s'il voyait sur un substrat, tout en sachant qu'à ce stade l'Intellect est déjà constitué comme Intellect). En même temps, en se voyant lui-même, il produit des choses qui lui sont inférieures. Plotin écrit : « le vivant en soi n'est donc pas l'Intellect mais nous dirons qu'il est 'intelligible', et que l'Intellect a, à l'extérieur de lui, ce qu'il voit. Ainsi, ces sont des images et non des réalités véritables qu'il possède. Et, en effet, il dit aussi que la vérité est là-bas » (III 9 [13] 1, 8-9). En tant qu'image, le vivant en soi est une sorte de « reproduction » du soi de l'Intellect, mais il ne se trouve pas en dehors de l'Intellect car ils ne font qu'un. Notons que, dans ce processus, l'Intellect est déjà constitué comme hypostase (grâce à *son premier acte* quand l'indéterminé se tourne vers l'Un, l'Intellect se constitue). Il se multiplie quand il tourne son regard vers lui-même. C'est par ce deuxième acte que viennent les intelligibles et les autres choses inférieures.

Ainsi, il n'y a pas de séparation entre ce qu'il voit (l'Intellect) et l'objet de la vue (les intelligibles). L'image de la vision<sup>101</sup> doit être comprise comme l'activité propre de l'Intellect qui passe de la puissance à l'acte en vertu de cette activité elle-même. Dans le monde intelligible, il n'y a pas de différence entre l'organe qu'il voit et l'objet vu. C'est l'Intellect qui voit, et c'est l'image de lui-même qui est vue. Ainsi, la « vision » est l'activité même de la pensée de l'Intellect. Dans notre traité IV 8 [6] 3, 7, cet Intellect se trouve « ἐν τῷ τῆς νοήσεως τόπῳ », là où l'image de la *République* VI 508 (ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ) rejoint l'image spatiale du *Phèdre* 247C3-248C2 (le lieu supra céleste, la plaine de la vérité). Cette métaphore du « lieu » renvoie à une image où se trouvent les intelligibles et où l'Intellect déploie une sorte de 'mouvement' (τὸ κινεῖσθαι) de telle sorte que l'Intellect ait diverses connaissances à partir de ces divers intelligibles<sup>102</sup>. Encore une fois, ce n'est qu'une image parce que, selon Plotin, l'Intellect et les intelligibles ne font qu'un. « Disons alors que l'Intellect est les choses qui sont, et qu'il les possède toutes en lui-même ; non pas comme

<sup>101</sup> Une des difficultés pour expliciter le rapport de l'Intellect aux intelligibles vient du modèle de la *vision* qui est pris trop littéralement dans la sensation empirique où l'objet vu diffère de l'organe qui voit. En expliquant les dernières lignes de V 1 [10] 5 : « car l'intellection est une vision qui voit, et les deux ne font qu'un », Francesco FRONTEROTTA [2003], donne sa note 90 à la page 188 pour éclairer ce problème : « Comme l'Intellect, la vue passe de la puissance à l'acte en vertu d'elle-même (parce qu'elle est une puissance qui peut passer à l'acte) et en vertu de ses objets (qui, l'informant, la portent de la puissance à l'acte). La 'vision' de cette 'vue en acte' qu'est l'Intellect renvoie à l'activité propre de l'Intellect, la pensée (cf. III 8 [30] 11, 1-5 ; V 3 [49] 10, 7-16), qui est toujours en acte car elle possède ses objets, comme Plotin l'a expliqué dans le chapitre précédent (V 1 [10].4, ligne 10). Voilà pourquoi dans cette 'vision' intellectuelle qu'est la pensée, les 'deux', ce qui voit et ce qui est vu, 'ne font qu'un', tout comme l'Intellect coïncide avec ses objets de pensée qu'il contient en lui-même ».

<sup>102</sup> Cf. Cristina D'ANCONA [2003], pp. 161-162. Elle renvoie au traité VI 7 [38] 13, 35-39.

dans un lieu, mais comme se possédant lui-même et ne faisant qu'un avec elles. 'Là-bas toutes choses sont ensemble' (Anaxagore, fr. B 1 DK) » (V 9 [5] 1-3, trad. Francesco Fronterotta). Toutes les choses sont dans l'Intellect, simultanément et ensemble. Cependant, aux lignes 8-9, Plotin souligne que : « l'Intellect est 'toutes choses ensemble' et en même temps ne l'est pas, car chacune d'entre elles est une puissance particulière (δύναμις ἰδίᾳ) ». Comme un genre qui englobe les espèces, ou comme un tout qui comprend ses parties, tel est le rapport entre l'Intellect et ses intelligibles.

Revenant à notre traité 6 chapitre 3, Plotin dit, par contre, que chaque intelligible en acte est précontenu d'une manière « en puissance » par l'Intellect universel. N'a-t-il pas dit que ce sont les intelligibles particuliers qui sont « en puissance » ? Ils le sont en tant qu'ils ne sont pas encore achevés (précontenus dans l'Intellect). Une fois que l'Intellect les pense, ils sont « en acte ». Et ainsi, suivant cette logique, l'Intellect universel est « en puissance » au sens de « précontenir » ceux qui vont être actualisés par la pensée (comme l'image du genre qui englobe les espèces<sup>103</sup>). De lui-même, en tant être intelligible, l'Intellect est toujours en acte, et il passe, dans une sorte de 'mouvement', de la puissance à l'acte par son activité propre qui est la pensée. A son tour, une fois constitués par la pensée, les intelligibles sont avant tout des êtres en acte. Nous parlons ici comme s'il y avait une séparation et une succession, mais il faut garder à l'esprit que tout cela n'est qu'une image pour décrire ce qui se passe dans un monde en dehors du temps. L'Intellect est un-multiple : « puisque les puissances intellectives et les intellects particuliers (καὶ νόων τῶν καθέκαστα) compris en lui (l'Intellect) existent aussi – car il n'est pas seulement un, mais un et plusieurs (εἰς καὶ πολλοί<sup>104</sup>), il faut qu'il y ait aussi à la fois des âmes et une âme unique, et que de l'âme unique soit issue la multiplicité des âmes, comme du genre unique sont issues les espèces » (IV 8 [6] 3, 9-13). L'Intellect est un par nature. En même temps, il est multiple car il contient en lui-même plusieurs formes intelligibles et plusieurs intellects individuels<sup>105</sup>.

<sup>103</sup> Il est vrai que Plotin utilise, à sa manière, les termes de « puissance » et d'« acte ». Dans ce rapport entre l'Intellect et les intelligibles, le premier contient le deuxième comme le *dunamis* d'un genre qui va se déployer en des espèces. Cf. VI 2 [43] 20, 25-27 : « In quanto è genere, è potenza di tutte le specie che gli sono subordinate e non è in atto alcuna di esse, bensì tutte si trovano in lui in uno stato di quiete » (trad. Cristina D'ANCONA [2003], p. 165).

<sup>104</sup> Laurent LAVAUD [2002] (cf. la note 44 à la page 259) note que l'expression 'un et plusieurs' (εἰς καὶ πολλοί) qui est utilisée ici pour désigner l'Intellect sera ensuite employée comme un terme technique pour l'Âme, alors que l'Intellect sera désormais nommé comme 'un-plusieurs' (ἐν πολλῶν). Cf. la référence détaillée de Cristina D'ANCONA [2003], pp. 164-165.

<sup>105</sup> Cf. l'explication de Cristina D'ANCONA [2003], p. 163-164. Premièrement, même s'il parle de νοεράι δυνάμεις (lignes 8-9 : νοερῶν δυνάμεων), Plotin ne veut pas dire « facultés intellectives » mais plutôt « formes intelligibles » contenues dans l'Intellect universel. Plotin ne fait pas encore une distinction rigide entre

Ensuite, Plotin compare cet Intellect avec l'Âme : de même que l'Intellect universel contient en puissance tout ce que l'intellect particulier est en acte (IV 8 [6] 3, 14-15), l'Âme entretient aussi le même rapport avec les âmes particulières<sup>106</sup>. Il y a une même modalité de rapport : ce qui est universel est toujours plus parfait et plus puissant que les particuliers. Leurs rapports se ressemblent parce que tous ont la même source : l'Intellect – et l'Âme, en gardant la trace de ce dernier, conserve la même modalité de rapport. Plotin donne un exemple. L'Intellect qui contient tout en puissance de ce qui est en acte dans les intellects particuliers (y compris dans les âmes) peut être comparé au « feu universel », le feu au sens propre quand on parle de la « réalité du feu ». Plus précisément, Plotin l'explique un peu plus loin : l'Intellect, en tant que « réalité tout entière », est la source d'où vient ce « feu universel ». Et c'est de celui-ci que sortent le grand et le petit feu, c'est-à-dire l'Âme et l'âme individuelle (lignes 19-22). Suivant le schème de la procession, l'Intellect en lui-même est la

---

νοερός (réservé à un sujet capable d'une action intellectuelle) et νοητός (les intelligibles) comme Jamblique le fera. Ainsi Plotin définit, par exemple, que les réalités intelligibles (ἀληθινὴ οὐσία) sont νοερωτάτη (VI 6 [34] 8, 12).

Deuxièmement, concernant νόων τῶν καθέκαστα (ligne 9), il s'agit des intellects particuliers. « La distinzione fra intelletti individuali et Intelletto universale si fonda sul principio, stabilito già in V 9 [5] 5, 1-4, per cui se si prende il termine 'intelletto' nel suo senso piú proprio, non si può indicare come suo referente l'intelletto che è tale solamente in potenza, né quello che passa ἐξ ἀφορσύνης εἰς νοῦν, ma si deve indicare quello che è in atto ed eternamente intelligente. Questo principio divino, che eredita i caratteri del primo motore immobile della teologia aristotelica, 'contiene' in sé gli intelletti particolari, che ne condividono la natura ma non si identificano con esso e non ne sono parti (VI 7 [38] 17, 27-32). Plotino non mostra alcun interesse per la classificazione di questi intelletti : la sola cosa che emerge con chiarezza dalle *Enneadi* è che gli intelletti individuali degli esseri umani si trovano nell'intelligibile, e quindi nell'Intelletto ; non c'è motivo per cui non si possa dire lo stesso anche per l'intelletto delle anime astrali e dell'anima cosmica, ma Plotino non ha trattato *ex professo* la questione ».

Cf. V 9 [5] 5, 1-4 : « Il ne faut pas considérer l'Intellect, si l'on veut employer ce mot dans sa *véritable signification*, comme un intellect qui serait en puissance ou qui passerait d'un état d'absence d'intelligence à l'intellection, car on devrait alors chercher encore un autre intellect avant lui, mais comme un intellect qui est en acte et qui est donc toujours intellect ».

<sup>106</sup> La même modalité de rapport se trouve dans le fait que les diverses âmes individuelles sortent d'une Âme unique. Cf. IV 9 [8] 4, 15-20 : « C'est dire que c'est une seule et même âme qui subsiste dans une pluralité de corps et que, avant cette âme unique qui se trouve dans une pluralité des corps, il en existe encore *une autre qui, elle, ne se trouve pas dans une pluralité de corps, mais de laquelle* vient l'âme unique qui se trouve dans une pluralité de corps, et qui est comme l'image partout répétée d'une âme unique restant dans son unité, comme si plusieurs morceaux de cire recevaient l'empreinte d'une seule bague » (trad. Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU). Cristina D'ANCONA [2003], pp. 166-167, propose de rapprocher ce texte avec un autre qui parle d'une « Âme en soi, ἀὐτοψυχή » qui est antérieure aux âmes individuelles et à l'âme « καθόλου ». Ainsi, cette « Âme en soi » peut-être identifiée à la Vie dans l'Intellect. Cf. V 9 [5] 14, 20-23 : « Mais existe-t-il auparavant une autre Âme universelle, et avant cette Âme universelle existe-t-il une âme en soi ou la Vie ? Il faut plutôt dire que cette âme en soi est dans l'Intellect avant que l'Âme vienne à l'existence et pour qu'elle y vienne » (trad. Francesco FRONTEROTTA).

Ainsi, Il me semble qu'ici Plotin présente la même modalité du rapport de l'Intellect avec les intellects particuliers à celle de l'Âme avec les âmes particulières. Et entre l'Intellect et l'Âme, il n'y a pas seulement un rapport d'intellectualité, mais aussi un rapport 'vital'. L'Âme est précontentue dans l'Intellect (en tant puissance intellectuelle particulière et en tant puissance vitale particulière).

Cependant, selon Cristina D'ANCONA, Plotin ne développe pas davantage cette idée car, dans les traités suivants (IV 9 [8] 4, 1, 5-7, traités 22 et 23, et ensuite traités 27 et 28), Plotin applique simplement le thème de l'omniprésence de l'intelligible pour expliquer l'unité et la multiplicité de l'Âme.

réalité toute entière. Dans son premier acte, il demeure ce qu'il est. Puis, dans le deuxième, l'Intellect se produit lui-même en devenant en même temps une autre chose. Suivant l'exemple du feu, ce deuxième acte de l'Intellect se traduit en « feu universel » et, de ce dernier, sortent le grand et le petit feu.

A leur tour, ces grands et petits feux, en tant que « feu », bien qu'ils soient inférieurs, contiennent, malgré tout, « ce feu » venant de l'Intellect. Cette explication prépare les lignes suivantes où Plotin expose l'activité d'intellection de l'Âme et des âmes. Si, au début de ce chapitre, il avait commencé l'exposé concernant les « intellects particuliers compris dans l'Intellect » (cf. lignes 9-10), nous comprenons maintenant qu'il s'agit là des ces âmes (comparées au grand et au petit feu). Donc, l'Âme a aussi une activité d'intellection. A son tour, ce constat pose une autre question concernant *la différence d'intellection* entre l'Âme et l'Intellect (ligne 23).

Selon Plotin, cette différence tient au fait que l'Âme a elle-même ajouté « quelque chose d'autre, de sorte qu'elle n'est pas restée Intellect » (ligne 24). Étant image de celui-ci, d'un côté, l'Âme en garde la trace et, pour cette raison, elle peut aussi intelliger ; pourtant, d'un autre côté, étant inférieure à son modèle par le mouvement de la procession qui s'ensuit, l'Âme a été portée de telle manière qu'elle manifeste sa propre action : elle fait surgir le corps et est en contact avec celui-ci.

Ce « quelque chose d'autre » peut être expliqué si nous savons ce qu'est l'Âme après avoir été engendrée par l'Intellect. Cela peut-être compris si nous avons l'idée du double acte de l'Âme : « Lorsque donc elle (Âme) regarde vers la réalité qui la précède, elle pense (*noêti*), mais si c'est vers elle-même qu'elle se tourne, elle ordonne et gouverne ce qui lui est postérieur et règne sur lui, (...) » (lignes 25-27). Dans le traité 2 (IV 7) chapitre 13, Plotin explique la différence d'intellection par le fait que l'intellection de l'Âme comporte « en plus un désir<sup>107</sup> », de telle sorte que, par rapport à ce qu'elle a vu dans l'Intellect (son premier acte), sa production à partir d'elle-même lui soit inférieure. Mais le fait d'avoir le désir n'explique pas entièrement l'infériorité des produits ni le motif de la production lui-même. D'abord, parce que le mot désir (métaphoriquement) est aussi appliqué à l'Intellect et, ensuite,

<sup>107</sup> « Comment donc, puisque l'intelligible est séparé, l'âme vient-elle dans le corps ? De la façon suivante : tout ce qui est intellect pur ne cesse, impassible, de mener une vie seulement intellectuelle dans les intelligibles et il reste toujours là-bas – car il n'a ni tendance ni désir. Mais ce qui vient tout de suite après cet intellect et qui comporte en plus un désir va déjà pour ainsi dire plus loin par l'ajout du désir, et dans son désir de produire un ordre conforme à ce qu'il a vu dans l'intellect, il s'efforce de produire, comme s'il était gros des intelligibles et qu'il ressentait les douleurs de l'enfantement, et il fabrique » (IV 7 [2], 13, 1-8, trad. Luc BRISSON et Jean-François Pradeau [2002]). Cf. leur introduction p. 100 : « Il est peu probable, de l'aveu même de Plotin, que la mention de ce désir suffise à résoudre toutes les difficultés relatives à la production des corps et à l'incorporation. (...) : l'âme produit les corps sans quitter l'Intellect, son principe et son propre géniteur, et cette production est pour elle une *nécessité* ».

parce qu'il est sûr que, si l'Âme produit ceux qui viennent après elle, c'est parce qu'elle obéit à la *nécessité* même de la procession qui comporte un principe d'amointrissement (cf. les dernières lignes du traité 6 chapitre 3, 27-30 : « parce qu'il n'est pas possible que toutes choses demeurent dans l'intelligible, alors qu'une autre réalité peut exister à sa suite, certes inférieure, mais *nécessaire*, si du moins la réalité qui la précède l'est ainsi. »

Suivant *le mode du double acte* de la procession, le regard de l'Âme tourné vers l'Intellect dont elle est issue, est son premier acte. Elle constitue son 'vrai soi' quand elle accomplit sa contemplation première en se tournant vers son origine. Elle lui ressemble alors et, étant intelligente, partage la même activité que l'Intellect. Ensuite, dans son deuxième acte, l'Âme se tourne vers elle-même et, ce faisant, produit d'elle-même quelque chose qui lui est inférieure, à savoir le corps. Donc, ce « quelque chose d'autre » qui diffère l'intellection de l'Âme de celle de l'Intellect vient du fait qu'elle est l'image de celui-ci : du processus de la procession du côté de l'Intellect, l'Âme est une sorte de *mélange entre le soi de l'Intellect et le substrat sur lequel l'Intellect exerce sa production* ; quand l'Âme exerce son propre deuxième acte, elle produit le corps et se trouve en contact avec lui. Bien que l'effet de cette *contamination*<sup>108</sup> ne soit pas perceptible dans l'Âme, cette explication très abstraite suffit à Plotin pour rendre compte de la différence d'intellection entre celle-ci et l'Intellect.

Nous rappelons que la double activité de chaque réalité se manifeste d'abord dans une contemplation vers ce qui la précède, puis dans une action de se contempler soi-même et, ce faisant, elle agit sur un substrat pour produire la réalité inférieure. Premièrement, en ce qui concerne l'Âme qui gouverne et produit l'univers, d'un côté, elle se constitue comme l'Âme-vraie quand elle regarde ce qui la précède (sachant qu'en tant qu'hypostase elle n'est qu'une image de l'Intellect) ; d'un autre côté, quand elle tournait son regard vers elle-même, elle agissait comme sur un substrat<sup>109</sup> pour produire l'univers sensible. Deuxièmement, suivant le même mode du double acte, l'Intellect, d'un côté, regarde l'Un pour se constituer comme 'vraiment Intellect' et, d'un autre côté, en se regardant lui-même, il agit sur un substrat (une sorte de matière intelligible) pour faire surgir l'Âme. Dans son premier acte, l'Intellect se

---

<sup>108</sup> Par son premier acte, l'Âme partage pleinement l'Intellect mais, par son deuxième, elle est en 'contact' avec son produit : « C'est ce qui se meut autour de l'Intellect, la lumière qui émane de l'Intellect et la trace qu'il laisse de lui. D'un côté, il est attaché à lui, il est rempli de lui, il en jouit, il en participe et il pense ; d'un autre côté, il est *en contact avec ce qui vient après lui*, ou plutôt avec cela même qui produit les choses qui sont nécessairement inférieures à l'Âme » (V 1 [10], 7, 44 – 48, trad. Francesco FRONTEROTTA).

<sup>109</sup> « Car 'auparavant', c'est-à-dire avant l'action de l'Âme, l'univers dans son ensemble n'est qu'une matière sans forme et sans ordre, un corps sans vie et sans intelligence, un 'non-être' informe et indéterminé » (cf. la note 33 de Francesco FRONTEROTTA [2003] à la page 177).

constitue lui-même<sup>110</sup> étant différent de l'Un, et en même temps, dans son deuxième, il avance en produisant l'Âme. Il faut ici noter que l'Intellect peut exercer son premier acte quand il est déjà constitué, justement, comme Intellect. Son premier acte ne se fait pas en tant qu'Indéterminé qui contemple l'Un – car faisant cela on accorde le premier acte à la matière intelligible. L'Intellect exerce son premier acte (contempler son origine pour acquérir son vrai-soi) après avoir été engendré par le deuxième acte de l'Un<sup>111</sup>. Si nous estimons que l'Indéterminé – en tant que matière intelligible – est une « puissance », alors nous pouvons dire qu'il passe à un être en acte : par la contemplation, il se constitue comme Intellect<sup>112</sup>. En pensant ainsi, il faut se souvenir que, pour Plotin, dans le monde intelligible, il y a « la puissance, l'acte, et l'être en acte », tandis que « l'être en puissance » - et son corrélat « l'être en acte » - ne se trouve que dans le monde sensible. La notion d'« être en puissance » sera réservée pour la matière sensible (cf. traité 25 (II 5) surtout chapitre 1, 6-7).

Avec ce chapitre 3, au lieu de donner une réponse à la recherche du motif de la descente de notre âme, Plotin élargit le champ de la problématique. Cette descente est tout d'abord placée dans un face-à-face entre l'Âme et le corps de l'univers (chapitre 2), mais elle se trouve, par la suite, élargie dans son face-à-face avec l'Intellect. Un résultat de ce traitement est que la descente de notre âme doit être considérée non pas comme un cas isolé, mais *au sein même du mouvement de toute la réalité* – à savoir *la procession plotinienne* (cf.

<sup>110</sup> Cf. la note 59, page 181, de Francesco FRONTEROTTA [2003]. Concernant l'émergence de l'Intellect, la note 101 à la page 190 du même traducteur est très claire : « L'acte de naissance' de l'Intellect a lieu quand, en fixant son regard sur l'Un l'Intellect s'en trouve ainsi déterminé et 'informé' (V 1 [10] 7, 5-6 et cf. V 1 [10] 5, 15-19 ; V 2 [11] 1), ce qui ne peut avoir lieu que lorsqu'il se tourne vers lui. Avant de se tourner vers l'Un, l'Intellect n'est pas Intellect, mais il est la réalité indéterminée, le produit 'informe' de la 'surabondance' et du 'rayonnement' du premier principe ».

<sup>111</sup> Y a-t-il également un double acte chez l'Un ? Concernant ce dernier, il n'est en effet pas possible de tenir un discours. Pourtant, en pensant la généalogie de l'Intellect, nous pourrions penser que le deuxième acte de l'Un consiste dans la reproduction de soi sur un substrat (une sorte de matière intelligible). Je suis l'idée de Maurice de GANDILLAC (*Plotin*, Ellipses, 1999) qui, dans sa note 4 à la page 88, écrit « Il ne suffit donc pas de chercher la cause de l'Intelligence, mais par un vrai saut qualitatif, il faut s'élever à une pure transcendance qui néanmoins ne cesse guère de s'exprimer en termes de puissance avec usage répété du verbe faire (*poiein*) ». Il réfère au texte V 3 [49] 17 : « Mais il faut s'élever (plus haut), pour bien des raisons, notamment parce que la suffisance à soi de ce qui est fait de tout (c'est-à-dire l'Intelligence), lui vient du dehors. Il est évident que chacun de ses éléments manque de quelque chose et participe à l'Un et que, participant lui-même à l'Un, il n'est pas l'Un lui-même. Mais qu'est-ce donc que Ce à quoi il participe, qui le fait être ainsi que toutes choses ? Si c'est Ce qui fait être chaque chose et, par la présence (*parousia*) de l'Un, rend suffisant à soi la multiplicité dans l'Intelligence et cette Intelligence même, il est évident que le Faiseur d'essence (*poiètikon ousias*) et de suffisance à soi est Ce qui est là-bas (*Ekeino*), qui n'est pas essence mais au-delà d'elle et au-delà de la suffisance à soi » (c'est la traduction de Pierre THILLET reprise par Maurice de GANDILLAC à la page 88). Cependant, concernant la première activité de l'Un, celle de regarder ce qui le précède, nous ne pouvons pas en parler car l'Un est le principe ultime, c'est-à-dire qu'il n'y a rien 'avant' lui car il est absolument simple et au-delà de tout (cf. les notes 84 et 89 de Francesco FRONTEROTTA [2003], aux pages 186-187).

<sup>112</sup> Cf. A. H. ARMSTRONG [1967a], p. 241 où il explique : « the two 'moments' in its timeless generation : the first in which an unformed potentiality, an indeterminate vitality, a 'sight not yet seeing', proceeds from the One, and the second in which it turns back upon the One in contemplation and so informed and filled with content and becomes Intellect and Being (V 1 [10] 5) ».

la *πρόοδος* de IV 8 [6] 6, 5-6). Si, dans son rapport au corps, notre âme se trouve différente de l'Âme, dans ce chapitre, cette dernière n'a pas la même intellection que l'Intellect dont elle est issue. Dans ces deux cas, la réponse à l'interrogation sur le pourquoi de cette différence se trouve dans le mouvement de la procession qui comporte toujours une sorte d'amoindrissement (plus précisément dans le deuxième acte de chaque réalité qui procède).

### **C. 5. Traité 6 chapitre 4 : Le début de la réponse à ce que Plotin entend par la descente de l'âme.**

Le chapitre 4 commence par la description des « âmes particulières » (IV 8 [6] 4, 1). Ces petits feux, bien que « petits », gardent pourtant une ressemblance avec le feu universel ; les âmes particulières ont toujours « un désir intellectuel en se retournant vers le lieu d'où elles sont issues » (ligne, 2). C'est l'acte premier des âmes particulières qui ne nous surprend guère car elles partagent la même condition que l'Âme. L'identité ou la ressemblance entre elles et cette dernière n'est possible qu'à la condition qu'elles « restent préservées avec l'Âme totale dans l'intelligible, gouvernant aussi avec elle dans le ciel, comme ceux qui aident le roi régnant sur toutes choses à gouverner sans descendre eux-mêmes des demeures royales » (lignes, 6-9). La ressemblance entre les âmes et l'Âme se recoupe dans leur premier acte : « gouverner de manière royale sans être impliqué ». Nous avons déjà remarqué que la manière royale de gouverner relève du premier acte, mentionné par Plotin au chapitre précédent IV 8 [6] 2, 28-29 : « la première, générale, qui consiste à mettre en ordre en commandant avec une autorité royale sans intervenir ». En parlant de manière locale, cette ressemblance se trouve dans leur partie supérieure qui « demeure là-bas sans descendre ». Il ne faut pas oublier que ces petites âmes ont aussi leur propre mouvement de production : « elles possèdent encore une puissance orientée vers ce qui se trouve ici-bas » (IV 8 [6] 4, 3).

Partageant le principe du double acte de toute réalité, le chapitre 4 montre que *les âmes particulières* peuvent gouverner de manière royale (le premier acte) et, tout en exerçant leur deuxième acte (quand elles tournent leurs regards vers elles-mêmes), produire des choses qui leur sont inférieures. Dans tout cela, c'est la loi de la procession qui opère. En effet, *la procession a deux visages* : l'un se manifeste dans une sorte d'impassibilité en demeurant soi-même et en contemplant ce qui précède ; l'autre s'exprime dans un mouvement de production de soi-même (dédoublément) sur un substrat de telle sorte que le produit sera inférieur à lui. Dans ce dernier cas, en tournant son regard sur soi-même, la réalité poursuit la procession en donnant naissance à d'autres choses inférieures à elle. C'est ici que le phénomène de



l'amoindrissent, de la différence ou de la contamination se manifeste. D'une manière plus visible, cet effet de contamination se fait davantage sentir chez les âmes particulières (surtout notre âme).

Au traité 27 (IV 3) chapitre 6, Plotin explique la différence qui existe entre l'âme du monde et celle d'un individu. D'abord, la première produit le monde<sup>113</sup>. Ce n'est pas le cas de cette dernière, de telle sorte que les corps occupés par les âmes singulières sont des corps constitués par l'âme du monde. Si nous nous demandons pourquoi la tâche de produire le monde incombe à l'âme du monde, Plotin répond que c'est parce que la puissance de celle-ci est plus grande que les âmes particulières (lignes 21-22). En ayant une puissance plus grande, elle a une assise plus ferme et elle produit plus facilement sans être contaminée par son produit (lignes 24-25). Ainsi, tout en restant dans sa propre puissance, ce n'est pas l'âme du monde qui s'approche de son produit, mais l'inverse (lignes 26), tandis que les âmes particulières s'avancent vers ces produits et descendent en profondeur. Mais Plotin précise immédiatement que ce n'est pas l'âme individuelle entière qui est entraînée en bas, mais seulement « ce qu'il y a de multiple » en elle (lignes 27-28). Une différence de puissance existe aussi entre les âmes humaines ; certaines ont une puissance plus grande que d'autres, de telle sorte que les unes sont plus disposées à l'unification à leur source que les autres (lignes 30-35). Ensuite, comme différence entre l'âme du monde et les âmes particulières, Plotin mentionne également que « l'âme du monde n'a pas quitté l'Âme Totale (Hypostase), mais qu'elle est restée là-bas et qu'elle garde son corps autour d'elle, tandis que les autres âmes, dans la mesure où ce corps existait déjà, ont reçu une part en partage (...) », lignes 12-13. Ainsi, en conséquence, celle-là contemple l'Intellect dans sa totalité, tandis que les autres âmes contemplent les intellects partiels qui sont les leurs.

Enfin de compte, si nous nous demandons pourquoi le rapport de notre âme à son corps est tourmenté, tandis que l'Âme ne l'est pas, la réponse se trouve dans le fait que notre âme est inférieure à l'Âme (Hypostase). Cette infériorité fait que notre âme gouverne ou s'implique dans les choses inférieures d'une manière plus audacieuse que l'âme du monde. Tout en écartant le corps comme un mal en soi qui peut troubler l'âme, la primauté accordée à

---

<sup>113</sup> Cf. IV 3 [27] 6, lignes 1-2 : « mais pourquoi l'âme du monde a-t-elle produit le monde, alors que ce n'est pas le cas pour l'âme d'un individu (...) ? » et les lignes 7-8 : « l'âme du monde a produit l'univers, alors que les âmes particulières administrent la partie de l'univers qu'elles occupent » (trad. Luc BRISSON [2005], *Plotin, Traités 27-29*, G F Flammarion, 2005). Dans sa note 128, à la page 220, Luc BRISSON renvoie au traité 33 (II 9) 18, 14-17 : « Il faut, tant que nous avons un corps, rester dans les maisons que nous a préparées une âme bonne et sœur de la nôtre, qui possède une grande puissance en vue de produire sans effort » (trad. Richard DUFOUR). Luc BRISSON ajoute ainsi : « L'âme du monde fabrique les corps. Et dans le cas des embryons sur lesquels, à la naissance, viennent s'attacher les âmes particulières. Cela se trouve expliqué dans l'*Ad Gaurum* attribué à Porphyre ».

celle-ci nous pousse à nous demander pourquoi notre âme est telle qu'elle doit être inférieure à l'Âme ? Selon Plotin il n'y a pas de raison autre que parce que notre âme vient *après* l'Âme. L'amointrissement de la puissance fait que notre âme se rapporte différemment au corps. Le chapitre 4 parle justement des âmes particulières qui s'éloignent de l'Âme. Du coup, la seule explication à l'infériorité de notre âme est qu'elle vient *après* ou bien qu'elle *s'éloigne* de plus en plus de celle-là (du moins notre âme se trouve plus éloignée que l'Âme de l'Intellect ou de l'Un). Cela rejoint ce que nous avons constaté au chapitre 2 du traité 6 où Plotin mentionne que cette infériorité est due à ce que notre âme est « *plongée* à l'intérieur du corps ou du monde » (lignes 8-9 et 46-47).

Tout en conservant « un désir intellectuel en se retournant vers le lieu d'où elles sont issues » (IV 8 [6] 4, 2), les âmes particulières exercent leur deuxième acte pour se reproduire elles-mêmes en devenant des êtres indépendants : « les âmes s'éloignent de ce tout que forme l'Âme pour devenir une partie et être leurs propres maîtres (...) Lorsque l'âme fait cela pendant un certain temps, en fuyant la totalité et en s'écartant pour être séparée d'elle, et lorsqu'elle s'abstient de regarder vers l'intelligible, devenue une partie, elle s'isole<sup>114</sup>, s'affaiblit.... » (lignes, 10-15). Plotin parle ici de la *descente* des âmes. Ce cas n'est pas unique, car c'était aussi celui de l'Âme, issue de l'Intellect, qui s'éloigne de celui-ci, en se constituant elle-même dans son deuxième acte. L'autoconstitution, le désir de s'établir soi-même comme une réalité indépendante, peut être entrevue comme la racine de l'infériorité<sup>115</sup>

<sup>114</sup> Cf. A. H. ARMSTRONG [1984], pp. 408-409 : « This is a particularly clear expression of Plotinus' constant conviction that the sin of the soul is self-isolation, individualism, a turning away (never quite complete) from the free universality of its higher state to blind itself to the particular ». Dans la note 1 aux pages 10-11 de *Plotinus : Ennead V*, A. H. ARMSTRONG [1984a] note que « *Tolma* was a Neopythagorean name for the Indefinite Dyad 'because it separated itself from the One' (cf. V 1 [10] 5) (...) Plotinus several times in the *Enneads* takes up this Pythagorean idea and sees the root of all multiplicity, that is of all reality other than and inferior to the One or good, in an audacious act of self-assertion, a will to independent existence. This is applied to Intellect's coming into separate existence at VI 9 [9] 5, 29 (where the word *tolmésas* is used, cf. III 8 [30] 8, 32-36) ». Le même auteur s'explique plus clairement dans son article « Plotinus » [1967a], pp. 242-243 : « Plotinus seems to have taken it from the Neopythagoreans, who called the dyad *tolma* 'because it was the first to separate itself from the monad'. Now, for both Plotinus and the Neopythagoreans the dyad is, not multiplicity, but the principle which makes multiplicity and number possible. Multiplicity means otherness from the One, and whatever is other than the One must in some sense be multiple. And, as we have seen, the dyad is for Plotinus the indefinite desire which is the basis of Intellect. So perhaps we can distinguish two sides to this original unformed desire. There is the desire for separate existence, the desire to *be* at all: this Plotinus in some moods (...) regards as regrettable because it is a desire for something less than the Good. But the desire to exist must also be a desire directed towards the Good, because it is the return upon the Good in desiring contemplation which makes Intellect exist as what it is (...). So it is both a principle of separation and a principle of internal unity (...) ».

<sup>115</sup> De son côté, Cristina D'ANCONA [2003], p. 169, précise le rapport entre le désir de se particulariser et l'infériorité ontologique. Elle se réfère à V 1 [10] 1, 1-3 et 3-11, et plus clairement à III 9 [13] 3, 7-16 (où se trouve « lo stesso collegamento fra particolarizzazione e discesa verso uno status ontologico inferiore »). Cf. aussi l'exposé plus ample du VI 4 [22] 16, 21-32 : « se la comunione dell'anima con il corpo è male, e la liberazione dal corpo è un bene, ciò è dovuto al fatto che l'anima che si particolarizza non mantiene più la sua energeia rivolta verso il tutto ; anche la sua nature in realtà non muta, questa particolarizzazione la indebolisce,

qui est, à son tour, cause du mal. L'âme qui jouit de son éloignement peut oublier que sa vraie nature n'est pas dans son être dans le monde. C'est dans cette direction que Plotin nous amène à réfléchir sur la condition humaine. Cependant, au plan métaphysique, nous voyons que les autres réalités indépendantes (l'Intellect et l'Âme) se sont aussi établies comme de véritables êtres séparés de l'Un. Ils ont donc aussi la même « audace » que l'âme humaine. Mais, si la constitution des réalités est ainsi voulue par la nécessité même de la procession, où le mal se trouve-t-il ? Il n'est guère présent là-bas car l'Intellect et l'Âme, tout en étant devenus des 'réalités particulières', restent unis à leur source. Nous aussi, nous restons en contact avec eux par une partie de notre âme, mais il faut reconnaître que le cas de l'âme humaine est plus aléatoire que celui des êtres intelligibles.

Notre âme suit le même processus. Plotin utilise ici un langage *métaphorique* (comme si notre âme voulait s'éloigner car elle est « fatiguée d'être avec une autre », lignes, 11-12) pour entrer directement dans le débat concernant les enseignements de Platon sur la descente de l'âme comme « la perte des ailes, la chute, l'enchaînement, ou l'ensevelissement dans la caverne » (lignes, 22 -30). C'est une manière de parler pour constater l'évidence qu'après sa descente, notre âme « a perdu l'immunité propre au gouvernement de la partie supérieure qui était la sienne lorsqu'elle était auprès de l'Âme totale » (ligne 25) et pour expliquer pourquoi elle ne peut « se servir de son intelligence pour agir » (lignes, 28-29). Mais en fait, Plotin traduit ici sa propre notion du deuxième acte de la procession : la nécessité de toute réalité à agir ainsi. La preuve en est que la description de la condition d'être « enchaînée » de l'âme est tout de suite accompagnée de l'autre aspect de la procession : la possibilité d'une remontée (un acte premier qui garde chaque réalité dans son propre vrai soi). Plotin justifie que notre âme puisse remonter par la doctrine de la réminiscence de Platon : « en se tournant vers l'intellection, elle se défait de ses chaînes et remonte, lorsqu'elle commence, grâce à la réminiscence, à 'contempler les choses qui existent réellement' (lignes, 29-31). Pour l'âme, cette réminiscence est possible car « elle possède toujours quelque chose qui détient une certaine supériorité » (lignes, 31-32<sup>116</sup>). Il est vrai qu'un désir fait que l'âme particulière s'éloigne de son origine, mais il est également d'autant plus vrai qu'un autre désir amène celle-ci à pouvoir revenir vers sa source. Plotin nous parle de la procession et de la conversion de la réalité qui se font suivant la loi de la nécessité.

---

come se una scienza che pure possiede la totalità di una scienza non operasse più che su di un unico teorema, o come se un fuoco che di per sé potrebbe bruciare tutto fosse costretto a bruciare solo una piccola cosa ».

<sup>116</sup> Cf. la traduction de A. H. ARMSTRONG: « for, in spite of everything, it always possesses something transcendent in some way (ἔχει γὰρ τι ἀεὶ οὐδὲν ἧττον ὑπερέχον τι) ».

En fait, en exerçant son premier acte qui se trouve dans sa partie la meilleure, chaque réalité peut remonter en tournant son regard vers ce qui la précède. Dans le langage de Plotin, cette accession se fait par une *conversion*<sup>117</sup> (cf. ἐπιστροφείσα, ligne 29 et ἐπιστροφή, ligne 2). Autrement dit, la conversion est, en effet, l'acte premier de la réalité ou sa *contemplation première*. C'est en fixant son regard vers ce qui la précède qu'une réalité trouve son vrai soi, sachant que celui-ci n'est toujours qu'une image de ce qui le précède. La procession<sup>118</sup> qui a deux visages s'applique également au cas de notre âme. Elle se manifeste dans son désir de remonter vers sa source qui se trouve dans la meilleure partie de l'âme et se déploie dans son désir d'avancer. Ainsi, dans son deuxième acte, cette meilleure partie, en se regardant elle-même, crée sa propre image (la *dianoia*) et cette dernière, différente de cette meilleure partie qui partage la vie de là-bas, va davantage se plonger dans le corps fourni par l'âme du monde. Notre âme participe ainsi au mouvement de production de choses encore plus basses. Cette conviction plotinienne concernant notre sort est illustrée par une très belle métaphore : « les âmes sont donc pour ainsi dire amphibies, puisqu'il faut qu'elles mènent une partie de leur vie ici et l'autre partie là-bas » (lignes, 33-34). Dans la pensée de Plotin, la notion de l'âme comme intermédiaire entre l'intelligible et le sensible se traduit par *l'existence de deux parties* de l'âme. Plotin justifie que nous ne partageons pas pleinement la vie de l'Âme par le fait que nos âmes (prises dans le rang des âmes particulières) : « sont qualifiées d'âmes 'de second et de troisième rang' » (IV 3 [27] 27-28, cf. *Timée*, 41D7).

Dans ce traité 6, Plotin utilise également le texte du *Timée* de Platon pour justifier cette condition de l'homme : « c'est bien là ce que laisse un peu entrevoir Platon, lorsqu'il divise ce qui est issu du second cratère<sup>119</sup> et qu'il en fait des parts ; il ajoute alors qu'il est nécessaire

<sup>117</sup>Le mot *conversio*, dans ce passage précis du chapitre 4, veut traduire ἐπιστροφείσα (ligne 29) et ἐπιστροφή (ligne 2). Dans ce dernier cas, Plotin veut expliquer que notre âme a deux pouvoirs : elle a en elle-même l'inclination intellectuelle de se retourner vers le lieu d'où elle vient (c'est-à-dire l'Intellect) et, en même temps, elle exerce un pouvoir sur les êtres qui lui sont inférieurs (c'est-à-dire sa capacité de produire et de gouverner ce qui lui est inférieur). Et ἐπιστροφείσα de la ligne 28 explique de nouveau cette capacité de l'âme à se tourner vers ce qui lui est supérieur, parce qu'elle l'a en elle-même (cf. aussi ἐπιστροφής du chapitre 7, 26). Plotin utilise ici ce mot dans son interprétation du mythe de la caverne. Ce n'est pas sans raison, car « le mot *epistrophé* sert à désigner, dans le mythe de Caverne, la rotation de l'œil de l'âme de l'obscurité vers la lumière (*République VII*, 518 C7) » (cf. Pierre HADOT [1971], « *Conversio* », paru en allemand dans : *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, t. I, Bâle-Stuttgart 1971, col 1033-1036 – et reparu dans le recueil *Plotin, Porphyre: Etudes Néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris, 1999, p. 37).

<sup>118</sup> Il est intéressant de noter ce que Jean TROUILLARD [1955], a écrit, dans *Procession Plotinienne*, Paris : PUF, 1955, à la page 5 : « Il faut résister à la tentation d'adopter dans l'étude de la procession un ordre descendant. Au principe de toute génération, il y a bien un décalage et comme un écart du terme dérivé. Mais ce n'est là que condition préalable. L'essentiel de la procession est dans la conversion à multiples formes de l'être vers son origine. Là se trouve la synergie féconde de l'engendré et du générateur. *La procession plotinienne est avant tout ascendante*. C'est une accession, non un retour qui annule un aller ».

<sup>119</sup> A. H. ARMSTRONG [1984], à la page 411, note que, selon le *Timée* 41D5-8 : « there is in fact only one 'mixing-bowl' in Plato, though there are two mixtures. But Atticus before Plotinus and Théodore of Asine after

qu'elles viennent dans le devenir, puisque ce sont justement des parts qui sont de cette qualité » (lignes, 36-38). Bien que, dans le texte du *Timée*, ce deuxième cratère n'existe pas, nous pouvons supposer qu'ici Plotin veut le rapprocher de ce qui, dans l'enseignement de Platon, concerne les *deux parties de notre âme*. Nous pouvons remarquer que, dans le *Timée*, Platon parle de deux naissances pour chaque homme. La première a lieu quand *sa partie immortelle* est fabriquée par le Démiurge à partir d'un mélange qui a été utilisé - et qui d'ailleurs n'était plus aussi pur qu'auparavant - pour fabriquer l'âme du monde (*Timée*, 41D<sup>120</sup>). Ensuite, l'homme est né pour la deuxième fois quand les aides du Démiurge (les jeunes dieux) accomplissent la tâche d'« enlacer à cette partie immortelle une partie mortelle » (*Timée*, 41C-D). Ainsi, suivant le récit allégorique du *Timée*, l'homme comme tel est né en ayant en lui une partie immortelle et une *partie mortelle*<sup>121</sup>. Du coup, il est possible qu'ici Plotin veuille justifier son enseignement concernant la meilleure partie de l'âme (qui pratique le premier acte et mène la vie là-bas) et la partie inférieure de l'âme (qui s'occupe de choses qui lui sont inférieures et, à l'occasion, se trouve immergée dans la vie d'ici-bas). En tout cas, l'exégèse de Plotin cherche à comprendre l'intention (ce qui est entrevue) de l'enseignement de son maître. Pour cette raison, quand Platon dit que le Dieu « sème » des âmes (lignes 39), il ne faut pas l'entendre littéralement « car ces choses qui sont dans la nature de tout, le discours hypothétique<sup>122</sup> (ὑπόθεσις) les engendre et les produit en les introduisant

---

him read two mixing-bowls into the Platonic text, (...) ». Laurent LAVAUD [2002], dans sa note 65, à la page 67, fait le même commentaire. Il est vrai que le texte de Platon ne parle pas de deux cratères, mais de deux sortes de mélanges élaborés par le démiurge afin de produire les âmes. Selon une communication de Luc BRISSON, le mot « deuxième » utilisée par Plotin n'est en effet qu'une façon de s'exprimer (par exemple, quand nous disons : « je bois un deuxième verre », nous buvons pour la seconde fois dans le même verre).

<sup>120</sup> « Revenu au cratère dans lequel il (le Démiurge) avait auparavant composé par un mélange l'âme de l'univers, il s'employa à fondre le reste des ingrédients utilisés antérieurement, en réalisant presque le même mélange, un mélange dont les ingrédients n'étaient plus aussi purs qu'avant, mais qui était de second et de troisième ordre » (*Timée* 41 D). Tout en nuancant que le mélange qui constitue notre partie immortelle est le même mais n'était plus aussi pur, *Timée* affirme que cette partie immortelle de l'âme humaine est fabriquée directement par le Démiurge. Ensuite cette partie a été semée dans les astres par ce même dieu (*Timée*, 41D). Chez l'homme, cette partie immortelle « règne en nous sur toutes les autres parties » (*Timée*, 44D), et elle représente « ce qu'il y a de plus divin et de plus sacré en nous » (*Timée*, 44D-45A). A la fin du *Timée*, elle est aussi appelée comme « l'élément divin » ou « le démon » en nous (*Timée*, 90C, trad. Luc BRISSON).

<sup>121</sup> Le passage du *Timée* 69C explique que les jeunes dieux imitent leur Père quand ils fabriquent l'homme : « ces derniers, à son imitation, entreprirent, après qu'ils eurent reçu le principe immortel de l'âme, de façonner au tour pour lui un corps mortel et, à ce corps, ils donnèrent pour véhicule le corps tout entier cependant qu'ils établissaient dans ce dernier une autre espèce d'âme, celle qui est mortelle et qui comporte en elle-même des passions terribles et inévitables ».

<sup>122</sup> Dans ce passage, Laurent LAVAUD [2002], notes 68 et 69, p. 262, renvoie au *Timée* 41 A7-D4 pour le discours direct du démiurge aux dieux et au *Timée* 29 D2. Dans ce dernier, nous pouvons effectivement rapprocher ce « discours hypothétique (*hypóthesis*) » du mythe vraisemblable (*eikóta mûthon*) utilisé pour qualifier le discours du *Timée* sur l'origine de l'univers. A. H. ARMSTRONG nous donne une traduction plus claire : « But if he says that God 'sowed' them, this must be understood in the same way as when he makes God talk, and even deliver a kind of public speech ; for the plan of his exposition generates and makes the things which exist in the nature of the Whole, bringing out in succession for purposes of demonstration what are always coming into being and always existing there ». Concernant la manière de comprendre le mythe, Joachim

au fur et à mesure dans l'exposé, alors qu'elles adviennent et existent toujours de la même manière » (lignes, 39-42). Ce n'est pas pour décrire ce qui se passe là-bas, mais dans le but « d'enseigner » que Plotin parle ainsi de la génération des êtres éternels<sup>123</sup>.

### C. 6. Traité 6 chapitre 5 : La réponse plotinienne : la descente de l'âme relève de la nécessité de la procession.

Du chapitre 1 au chapitre 4, Plotin suit fidèlement Platon pour rechercher l'intention de son maître. En voulant comprendre ce qui se passe derrière les récits mythiques, Plotin expose tout au long du chapitre 5 sa théorie de la procession : en fait, quand l'âme *descend*, elle ne fait que continuer ce que toute la réalité doit faire (la loi de la procession). Ici, Plotin va donner une réponse à son étonnement initial concernant le pourquoi et le comment de la descente de notre âme dans ce monde ici-bas.

Quelle est la cause de la descente de notre âme ? Est-elle due à notre faute (c'est-à-dire à la volonté d'isolement qui cause notre séparation de l'Âme) ou à la nécessité arbitraire d'un Dieu (Démurge) ? A mes yeux, il ne s'agit pas ici d'une opposition entre la responsabilité et l'irresponsabilité à l'égard de notre descente. En d'autres termes, le problème de notre existence ici-bas peut nous faire croire que nous sommes devant une alternative : soit nous sommes responsables, soit nous n'y sommes pour rien. Il me semble qu'en soumettant la descente de l'âme au schéma de la procession, Plotin dépasse cette opposition

---

LACROSSE [2003], aux pages 5 et 11, fait une intéressante remarque : « Tout énoncé plotinien se rapportant d'une manière ou d'une autre à l'intellect, la pratique du *noûs* ne peut ici être définie comme *discours sur l'intellect en vue d'intelliger par l'intellect*. (...) La pratique de la *dialectique* et celle du *mythe* en constitue les exemples les plus éclairants ». Du coup, « la multiplicité de pratiques discursives : exégèse, narration de mythes, raisonnement dialectique, critique, introspection psychologique, analogie, ou encore apophase mystique » représentent ce désir de décrire ce qui, dans le *noûs*, a déjà existé depuis toujours. Quand Plotin dit que les énoncés de Platon ne sont que des démonstrations « pour le peuple », en effet il met sa propre méthode en pratique: la pratique discursive. En se servant de Platon, il veut montrer la *limite* de notre discours concernant les réalités qui sont là depuis toujours. Et, selon Joachim LACROSSE, cette pratique discursive n'amène pas à renier la parole, mais pour comprendre que « cette parole est toujours l'ébauche expressive d'une expérience noétique qui, seule parfaite, ne se laisse réduire à aucun langage, pas même celui de Plotin. *Le problème ne se situe pas au niveau du langage, de son rejet ou de son acceptation. Le problème est celui de l'intellect et de sa manifestation dans un langage* » (cf. la note 3 à la page 32). Ensuite, le même auteur donne un exemple sur la manière dont Plotin comprend le récit du *Timée* comme un récit allégorique qui ne doit pas être interprété au sens littéral (cf. pp. 39-41). L'univers n'a ni commencement ni fin ; il existe toujours ; et ce n'est que notre manière de déployer l'explication qui fait comme s'il y avait un début et une fin de la genèse de l'univers.

<sup>123</sup> Dans cette optique, nous pouvons aussi voir la difficulté que Plotin doit affronter quand il essaie de comprendre le texte du *Timée* : doit-il le prendre au pied de la lettre (littéral ou allégorique) ou plutôt intelligemment en cherchant le sens du texte (didactique) ? Cristina D'ANCONA [2003], p. 174, signale que les interprétations « letteralista e 'didattica' sono state ininterrottamente discusse a partire dall'Accademia antica e da Aristotele stesso (...). Plotino ha più volte sostenuto l'interpretazione 'didattica' (cf. III 7 [45] 6, 50-57), ma si veda anche IV 3 [27] 9, 9-23, in cui l'interpretazione allegorica del *Timeo* è direttamente chiamata in causa in relazione all'animazione del cosmo : (...) ». En tout cas, d'une manière générale, « Plotino afferma che è impossibile intendere i processi di 'generazione' nell'ambito sovransensibile come se implicassero una reale successione temporale (cf. V I [10] 6, 19-22) ».

tout en laissant entendre que chaque discours a sa place. Dans le monde intelligible, les réalités vraies se déploient dans un mouvement de différenciation, tout en gardant leur identité : au-delà du bien et du mal, par le jaillissement de la surabondance de sa Source, la multiplication des êtres est vue comme étant nécessaire. Cependant, pour essayer de comprendre ce qui se passe dans l'éternité, notre entendement est obligé de séparer et de concevoir comme s'il y avait des successions d'événements. C'est avec cet esprit qu'il faut faire attention à ne pas soumettre la procession de *ce qui est* d'un point de vue complètement humain, y compris quand nous essayons d'opposer d'une manière dichotomique la nécessité et la volonté au sujet de la descente.

### C. 6. a. La difficulté d'assumer pleinement la descente sur le plan humain.

La fin du chapitre 4 affirme que, à certains endroits, les discours de Platon sont des *discours hypothétiques*. L'exégèse<sup>124</sup> de Plotin consiste à prendre conscience que notre discours nous donne seulement des représentations concernant des choses qui sont elles-mêmes là de toute éternité. C'est en prenant cette précaution que nous allons regarder les expressions des anciens<sup>125</sup> et celles de Platon (d'un côté, le point de vue pessimiste du *Phèdre* et, de l'autre, celui optimiste du *Timée*<sup>126</sup>) reprises par Plotin tout au long du chapitre 5.

Plotin semble avoir tranché la question de l'origine de la descente. A propos de *ce qui se passe là-bas*, il distingue deux conditions : d'un côté, notre descente répond à la bonne volonté d'un Dieu pour parfaire l'univers ou bien à la volonté arbitraire d'un Dieu de nous

<sup>124</sup> Cf. J. -M. CHARRUE [1978], *Plotin lecture de Platon*, Paris : Les Belles Lettres, 1987 (1<sup>er</sup> tirage 1978), page 27 : « L'exégèse est une compréhension de la vérité par les moyens de l'intelligence. Sans doute se fait-elle par un discours, reprise du *noûs* au niveau de la *dianoia*. Et comme seule véritablement de toutes les doctrines et opinions, c'est celle de Platon, ce petit point dans l'histoire des idées, qui est vérité et intelligence, l'exégèse devient l'étude dianoétique de la vérité contenue en Platon ».

<sup>125</sup> Aux yeux de Plotin, la doctrine d'Empédocle consiste à dire qu'à cause de la Nécessité notre existence d'ici-bas peut être comparée à 'l'errance dans l'exil' (cela rejoint le point de vue négatif du *Phèdre*). Sur la Nécessité qui commande la genèse du monde et est la cause de notre exil, Jean-Paul DUMONT [1988], *Les Présocratiques*, « Empédocle » N°. CXV, pp. 421-422 (cf. aussi de même auteur *Eléments d'histoire de la philosophie antique*, Nathan-Université, 1993, pp. 92-93) fait cette citation : « Hippolyte (*Réfutation de toutes les hérésies*, VII, 29) : 'Telle est, déclare Empédocle, la loi fondamentale de l'ordonnance du monde, disant : *De la nécessité (...) serments*, où il appelle *nécessité* le passage de l'Un vers le multiple, conformément au règne de la Haine, et des multiples à l'Un, conformément à celui de l'Amitié. Il existe, disait-il, quatre *dieux* mortels : le feu, l'eau, la terre et l'air, mais deux *dieux* immortels, inengendrés et sans cesse en conflit : la Haine et l'Amitié' » (cf. aussi dans la traduction *Ennead IV* de A. H. ARMSTRONG, pp. 398-399 : « The Empedocle's quotation is from B 115 DK, lines 13-14 », et cf. la note 5 de Laurent LAVAUD [2002] à la page 253).

Tandis que, pour Héraclite, le fait que l'homme en exil ici-bas peut assumer les contraires dans le devenir, marque justement le repos (cela rejoint le point de vue positif du *Timée*). Une série de notes explicatives concernant Héraclite peut être trouvée dans les notes 3 et 4 de Laurent LAVAUD [2002], aux pages 252-253.

<sup>126</sup> Laurent LAVAUD [2002], dans la note 71 à la page 263, explique que les images optimistes décrivent la descente de l'âme comme une partie intégrante de la perfection de l'univers : « l'ensemencement des âmes » (*Timée*, 42D5), « l'achèvement de l'univers » (*Timée*, 41C1) et « la nécessité de la descente » (*Timée*, 42A4). Par contre, les images pessimistes voient cette descente comme l'effet d'un châtement consécutif à une faute commise par l'âme. Ce sont « le jugement » (*Phèdre*, 249A7-8) et « la caverne » (*République VII*, 514A5).

« semer » dans le devenir ; d'un autre, notre descente répond à un jugement de la Justice/ Nécessité pour une faute commise ou bien pour accomplir une mission noble de Dieu. Il ne voit pas de contradiction entre ces conditions (IV 8 [6] 5, 1-4). Pour Plotin, dans le monde intelligible, « le volontaire est justement compris dans la nécessité » (ligne 4), de telle manière qu'« en général le caractère volontaire<sup>127</sup> et le caractère involontaire de la descente » (ligne 8) ne sont pas en contradiction. Là-bas, le volontaire et l'involontaire coïncident parfaitement.

Pourtant, tout en maintenant la conviction philosophique que notre descente s'inscrit pleinement dans l'ordre des choses, il semble que Plotin maintienne toujours un certain décalage qui exprime *ce que l'homme ressent ici*. Par exemple, il parle négativement de notre condition ici-bas : « le fait d'être en corps comme en quelque chose de mauvais » (ligne 4). Ensuite, aux lignes 8-10, il ajoute que cette négativité est la conséquence d'une condamnation : « car certes toute chose va vers le pire involontairement, mais puisqu'elle y va cependant de son propre mouvement, *on dit* qu'en subissant l'influence de ce qui lui est inférieur, elle reçoit une condamnation conforme à ce qu'elle a fait ». Ainsi, *pour nous* qui expérimentons l'union avec le corps comme quelque chose de mauvais, la descente volontaire est une « condamnation/châtiment », même si nous savons que le mal se fait toujours involontairement. Tout en acceptant que la descente dépend du mouvement même de la procession de la réalité, nous ne savons pas que la descente comporte un amoindrissement. Dans notre représentation, nous souhaitons toujours ce qui convient à notre vouloir – le bien -, mais nous constatons que l'aboutissement de ce souhait est souvent mis en échec, non par le manque de bon vouloir mais par une sorte d'*ignorance*<sup>128</sup>. Pour ceux qui cherchent à faire le

<sup>127</sup> Laurent LAVAUD [2002], dans sa note 72 de la page 263, en citant D. O'Brien (*Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, page 14, note 24), remarque que le terme « volontaire » traduit le mot *hekoúision*, et dans ce contexte là « il est essentiel de comprendre ici que ce terme n'implique pas l'idée de choix ». A mes yeux, concernant ce qui se passe là-bas dans le monde intelligible, *nous ne pouvons pas* opposer la nécessité à la volonté : il y a une *coïncidence parfaite* entre la nécessité de la descente et la volonté de s'isoler. S'il y a une apparente dichotomie, cela relève plutôt de *notre* manière d'expliquer le fait que la réalité soit comme telle et non pas la réalité en elle-même. (Cf. la note 75, page 263, où Laurent LAVAUD commente la notion de la nécessité dans IV 8 [6] 5, 10 : « Cette nécessité est exprimée dans le texte sous deux formes : la loi de la nature et la volonté du dieu qui 'envoie' l'âme pour porter secours au corps. Dans la logique du texte, il y a ici coïncidence entre cette nécessité et le fait que l'âme descende volontairement. Comme le dit D. O'Brien, l'obéissance au dieu constitue 'un mode volontaire de la descente' ». Laurent LAVAUD renvoie à l'article de ce dernier, « Le volontaire et la nécessité : réflexion sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin » à la page 416). A mon sens, si nous savons que la loi de la nature qui règne au niveau de l'Âme *n'est qu'un ordre spontané qui émerge de l'Âme elle-même*, il n'y aurait pas de raison d'opposer cette loi à la volonté propre de l'âme de s'éloigner.

<sup>128</sup> Comme nous allons le voir plus loin, selon le point de vue philosophique (celui de la procession), ce qui est mauvais ne touche que la partie inférieure de l'âme humaine (cette partie qui se trouve en communauté avec le corps). Du coup, nous pourrions penser que, premièrement, ce mal (la descente) n'est pas volontaire, car il relève d'un mouvement nécessaire de l'âme. Et deuxièmement, sachant que le mal ne touche que la partie descendue de notre âme, nous pourrions imaginer que, pour l'homme qui 'sait' qu'il a une partie non descendue (par exemple



bien, la difficulté qu'ils rencontrent dans leur vie montre que quelque chose les empêche d'imiter les dieux. Ce quelque chose qui nous 'manque' fait que l'effort d'assimilation aux dieux peut être mis en échec par notre manque de 'concentration' ou par un empêchement extérieur venant de ce monde sensible. Tandis que pour ceux qui font consciemment le mal (ceux qui jouissent de leur statut d'indépendance comme s'ils étaient maîtres de leur destin et de celui de leur semblables), nous dirons qu'ils ne savent pas ce qu'ils font et qu'ils expriment, à juste titre, les carences inhérentes aux êtres humains. C'est seulement après avoir réfléchi à notre condition humaine que nous pouvons nous rendre compte de la diminution que nous subissons ; nous cherchons alors à nous justifier en disant que notre descente peut bien être un « châtement » (c'est la première faute et son châtement – cf. lignes 17-24). A partir de son expérience, vu son imperfection face aux dieux, l'homme ressent que sa venue à l'être ici-bas est négative.

Ensuite, dans un autre exemple, nous ressentons le même décalage quand Plotin évoque la raison de la descente : « quand il est nécessaire en vertu d'une loi éternelle de la nature qu'elle subisse et produise ces réalités inférieures, elle qui s'unit au corps en descendant de ce qui est au-dessus de l'homme et en allant entièrement au-devant du besoin d'un autre, si *l'on dit* que c'est un dieu qui l'a envoyée, on ne sera en contradiction ni avec la vérité, ni avec soi-même » (lignes 10-15). Ressentant l'union avec le corps comme une chose mauvaise et sachant qu'elle est une mission d'en haut suivant la loi au-dessus de nous, nous pourrions nous consoler en pensant que notre descente involontaire est *souhaitable*, car elle correspond à un souhait de Dieu qui ne nous veut que du bien. Cette manière de concevoir est également acceptable pour Plotin, « car chaque chose, y compris les dernières, doit être rapportée au principe dont elle est issue » (lignes 15). Du coup, dans ce contexte, la faute se manifesterait comme un refus ou un échec de suivre fidèlement le dessein de la loi éternelle : au lieu de gouverner et porter secours au corps, nous nous laisserions gouvernés par lui. Cette faute subit une autre forme de châtement (cf. lignes 17-24).

---

le sage), le mal commis dans ce monde n'est qu'une ignorance de son appartenance à ce monde là-haut (le monde de l'intelligence). Car s'il suivait fidèlement cette partie non descendue, il n'aurait jamais fait le mal. En disant cela, il ne faut pas penser que Plotin ignore les vertus pratiques. Au contraire, pour lui, la purification au niveau de l'âme-corps est nécessaire pour pouvoir s'élever à la contemplation première. « Plotinus, like most Greek philosopher, thought that a philosopher ought to be an extremely good as well as an extremely intelligent man, and did not believe that true intelligence was possible without virtue, or true virtue without intelligence » (cf. A. H. ARMSTRONG [1967a], p. 228). Peut-on ici parler d'une origine socratique de ce concept du mal compris comme une ignorance de l'intelligence ? Concernant le principe socratique, cf. l'intuition donnée par J. TROUILLARD [1953], p. 22 : « Nul n'est méchant volontairement, celui qui fait le mal est moins un pervers qu'un impuissant (II 9 [33] 9, 12), un être puénil (II 9 [33] 9, 14), un ensorcelé (IV 3 [27] 13, 11). Il est comme obnubilé, aliéné, inconscient (IV 3 [27] 13, 21), tout être qui va au pire le fait involontairement (πάν μὲν γὰρ ἴον ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀκούσιον) » (cf. notre texte IV 8 [6] 5, 8).

Dans ces deux exemples, au lieu de voir une contradiction entre libre volonté et soumission à la contrainte extérieure, Plotin cherche à expliquer qu'elles peuvent s'accorder. Nous ressentons toutefois une contradiction : *le point vue basé sur le constat que l'union avec le corps est mauvaise* souligne que, même acceptée, notre descente ici-bas n'est pas tout à fait neutre. Dans le cas où sa descente est motivée par son propre mouvement (c'est-à-dire voulue par elle-même), « elle reçoit une condamnation (δίκη) conforme à ce qu'elle a fait » (lignes 8-10). Tandis que si nous croyons que la descente est une 'mission' d'un dieu (elle n'est pas voulue), en fait, elle doit se soumettre et obéir à quelque chose qui lui est supérieur. Nous sentons que la descente due à la faute ou à l'obéissance d'une nécessité arbitraire se fait toujours sentir. Il est vrai que Plotin cherche à éviter la vision plutôt négative des gnostiques<sup>129</sup> qui veut que notre existence ici-bas relève d'un châtement pour une faute. Mais il est aussi vrai que, jusqu'à son dernier traité, Plotin continue à utiliser les mots « faute » (cf. I 1 [53] 12, 21-28<sup>130</sup>) et « condamnation/châtement » cf. II 3 [52] 8, 1-12<sup>131</sup>).

Pour conclure, à propos de la descente, il me semble que nous devons conserver simultanément ces deux points de vue. Il ne fait aucun doute que, par sa conviction philosophique, Plotin sait concilier l'aspect volontaire et l'aspect involontaire de notre descente sur la terre. Dans cette optique, Denis O'Brien parle par exemple d'une 'obéissance intériorisée' de telle sorte que l'envoi d'un Dieu réponde parfaitement à la libre volonté de

<sup>129</sup> Cristina D'ANCONA [2003], p. 175, cite Leroux [1996], pp. 296-297: « He maintains, however, that in general the descent belongs to the metaphysical order of procession (II 9 [33] 8; IV 3 [27] 13-18) and thus takes on a necessary appearance. Thus, it is not exclusively a failing, as in the Gnostic dramaturgy inherited from the Platonic myth, since the illumination it brings with it in its inclination toward inferiority is an expression of kindness (I 1 [53] 12, 21-28) and a response to the needs of other beings (V 8 [31] 5, 10-15) ».

<sup>130</sup> I 1 [53] 12, 21-28 : « Car c'est au moment de la naissance qu'à lieu cette addition : ou plutôt la naissance est tout entière naissance d'une autre espèce d'âme. Comment se fait la naissance, nous l'avons expliqué (cf. chap. 7, 1-6 ; 8, 16 ; 11, 13). L'âme descend au sens où quelque chose d'autre, qui est produit par elle, descend à l'occasion de son inclinaison. Elle laisse donc échapper son reflet (image) ? Et son inclinaison, comment n'est-ce pas une faute ? Si l'inclinaison est une illumination dirigée vers le bas, ce n'est pas une faute (ὄχλα ἀμαρτία), de même que ce n'est pas l'ombre, mais l'objet illuminé qui est coupable ; car s'il n'existait pas, l'âme n'aurait nul endroit à éclairer. Donc, si on dit qu'elle 'descend', et qu'elle 's'incline', c'est au sens où ce qui est éclairé par elle vit de sa vie. Elle laisse son reflet, s'il n'y a rien près d'elle pour le recevoir ; et elle le laisse aller non parce qu'elle l'a détaché d'elle-même, mais parce qu'elle n'est plus là : elle n'est plus là quand elle regarde tout entière vers le haut » (trad. Gwenaëlle AUBRY [2004], *Plotin : Traité 53 (I 1)*, Paris : Le Cerf, 2004).

<sup>131</sup> II 3 [52] 8, 1-12 : « Ebbene, l'anima è avviata a compiere la sua opera – è l'anima, infatti, che fa tutte le cose, dato che ha nature di principio – anche se può o tenere il retto cammino o essere sviata, e la pena (δίκη) per ciò che ha fatto viene scontata nell'universo sensibile, a meno che esso non sia dissolto : ma esso rimane per sempre, dato che il tutto è diretto dall'ordine e dalla potenza di colui che lo governa. Gli astri cooperano, perché essi sono una parte non piccola del cielo (...). Ma noi svolgiamo le opere consone alla natura dell'anima sino a che non ci disperdiamo nella molteplicità dell'universo ; e se ci disperdiamo, ecco che subiamo la pena (σφαλέντες δὲ ἔχομεν δίκη), che consiste nella dispersione stessa e nel trovarci, in seguito, nella parte peggiore » (trad. Cristina D'ANCONA [2003], p. 181).

chaque âme de venir ici-bas<sup>132</sup>. Ainsi, une nécessité intériorisée par l'âme devient la liberté même de celle-ci ; et la liberté intériorisée ne serait pas en contradiction avec la nécessité. Cette synthèse de Denis O'Brien nécessite, à mes yeux, une note parce que nous voyons que Plotin maintient un certain langage négatif quand il parle de 'chute' ou de 'faute' qui font que notre âme descend ici-bas. Le fait que l'homme (peut-être la majorité des hommes qui ne sont pas philosophes) n'arrive pas nécessairement à ce point de vue montre le souci de Plotin lui-même de conserver ce langage. Dans la plupart de cas, la condition humaine est ressentie comme quelque chose qui ne correspond pas à ce qu'elle devrait être. Même si, du point de vue philosophique, Plotin est certain que notre âme est aussi un dieu, l'homme sur terre ne l'est évidemment pas. C'est pour cela qu'à mes yeux Plotin garde encore ce langage pré-philosophique dans sa réflexion sur l'homme.

<sup>132</sup> Cf. l'analyse de Cristina D'ANCONA [2003], p. 177 et p. 180, sur la position de Denis O'Brien (« Le volontaire et la nécessité : réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 167, 1977). Dans cet article, il écrit aux pages 406-407 : « Les âmes donc (...), n'ont pas 'choisi' de descendre. C'est pourquoi leur descente n'est pas volontaire au sens strict du terme : admettons même qu'elle soit nécessaire. Mais la nécessité n'exclut pas le volontaire, en un sens plus large et plus faible de ce terme. La descente, même si elle n'est pas choisie et peut donc en ce sens être tenue pour nécessaire, peut néanmoins être volontaire et être voulue » (p. 407). Ainsi, selon cette position, Denis O'Brien soutient que la descente de l'âme est nécessaire (parce qu'elle est envoyée par le Démon) et volontaire (parce qu'elle désire le faire). Bref, la nécessité de la descente est voulue par l'âme. Cf. pour cette conclusion à la page 414 : « La conclusion s'impose : aussi étrange que cela puisse nous paraître aujourd'hui, Plotin ne voyait pas de contradiction, semble-t-il, entre le fait d'être *envoyé* par autrui - et il faut bien noter que dans ce contexte c'est le Dieu qui nous envoie - et le fait d'agir de son propre gré ou *volontairement* ».

A ce sujet, Cristina D'ANCONA [2003], p. 180, commente : « Il vantaggio di questa interpretazione sta nell'evitare l'implicazione per cui la discesa volontaria dell'anima equivale a una colpa, ciò che renderebbe la posizione di Plotino simile a quelle gnostica, da lui al contrario criticata. L'interpretazione di O'Brien tuttavia *non tiene conto* di un aspetto che ci pare importante nella ricostruzione del pensiero di Plotino su questo argomento. Se la  $\phi\omicron\rho\tilde{\alpha} \dots \omicron\iota\kappa\epsilon\acute{\iota}\alpha$  delle II. 8-9 consiste soltanto nell'aderire alla decisione divina di inviare le anime nel divenire, il seguito della frase risulta molto difficile da interpretare, perché l'anima vi è detta subire una  $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$  per ciò che ha fatto. Ciò a cui Plotino allude con l'espressione  $\phi\omicron\rho\tilde{\alpha} \dots \omicron\iota\kappa\epsilon\acute{\iota}\alpha$  è dunque un 'movimento' o un'iniziativa dell'anima, che va - o può andare - *al di là della prescrizione divina* di recarsi nel divenire. In caso contrario, Plotino starebbe dicendo che l'anima può subire una  $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$  per ciò che fa in obbedienza, sia pure volontaria, al comando divino. L'espressione plotiniana è dunque brachilogica e va completata con il confronto con altri passi che trattano dello stesso argomento ». Cristina D'ANCONA (p. 180, cf. p. 169) ne se réfère pas à IV 3 [27] 24, mais elle suggère les passages suivants : V 1 [10] 1, 1-11 ; III 9 [13] 3, 7-16 ; VI 4 [22] 16, 21-32 ; IV 3 [27] 6, 24-27 ; IV 4 [28] 3, 1-6.

De son côté, l'interprétation de Cristina D'ANCONA [2003] sur la descente de notre âme (IV 8 [6] 5, 34) se trouve à la page 177. Pour elle, dans ce passage : « Plotino intende dire che la natura stessa dell'anima comporta che essa discenda nei corpi ; questa necessità non è tuttavia una costrizione esterna, ma include l'adesione dell'anima alla propria intrinseca destinazione. L'affermazione per cui la necessità comprende la volontarietà *prescinde temporaneamente* dal giudizio di valore sulla 'bontà' o 'malvagità' della discesa, e si limita a stabilire la possibilità che un atto sia al contempo voluto e corrispondente a una intrinseca destinazione della realtà che lo compie ».

Pour mon propre compte, je tiens à séparer les deux discours de Plotin sur la descente. Selon le point de vue philosophique, Plotin nous offre une manière de voir l'unité de toute chose ; ainsi il n'y a pas de contradiction entre liberté et nécessité. Mais, du point de vue humain, Plotin continue également à soutenir l'opinion selon laquelle, d'une part, l'homme peut comprendre la concorde parfaite entre sa mission et son assentiment, mais, d'autre part, il peut aussi toujours garder une sorte de ressentiment à ce qui lui arrive en descendant ici-bas (Plotin parle de *tolma* et d'une sorte de punition pour réparer la justice). Tout en respectant ces différents discours chez Plotin, il me semble évident qu'il nous invite à adhérer à son point de vue philosophique.

Par sa conviction philosophique, Plotin est certain que notre descente ne fait que suivre la procession de toute réalité. Mais ce point de vue n'est pas à la portée de tout le monde. Pour cette raison, il me semble, que Plotin conserve aussi, jusqu'au dernier traité, l'autre point de vue pré-philosophique qui parle de l'existence de l'homme ici-bas comme quelque chose qui se s'accorde pas parfaitement avec l'ordre de la réalité. Nous sommes ici-bas, peut-être, parce que nous avons reçu une mission d'un Dieu ou, peut-être, parce que nous avons commis une faute dans notre vie précédente. Il n'est pas évident que l'homme puisse concilier ces différentes causes de sa descente.

### **C. 6. b. Conciliation : la descente vue à partir de la théorie de la procession.**

Ce qui est contradictoire d'un point de vue anthropomorphique va être réconcilié lorsque Plotin avancera sa propre théorie de la procession. A un autre niveau de discours, avec cette optique philosophique, Plotin propose son point de vue sur la manière dont nous devons percevoir toute chose. La descente de notre âme, en tant qu'elle est aussi un dieu, manifeste la participation de celle-ci au mouvement de la procession : si notre âme « se retrouve à l'intérieur du corps, c'est par une libre inclinaison, et pour exercer sa puissance et mettre en ordre ce qui vient après elle » (cf. VI 8 [6] 5, 26-27).

Ce passage nous montre que si, d'un côté, notre âme s'éloigne de son origine par libre inclinaison (une sorte de contrainte intérieure), de l'autre, la mission de l'âme pour gouverner le corps vient également d'elle-même. Au niveau des dieux (l'âme est aussi un dieu, dans la mesure où elle est 'intellect'), il n'y a pas de distinction entre la contrainte et la capacité de choix, ni entre l'acte extérieur et l'acte intériorisé car tout coïncide en même temps<sup>133</sup>. Dans le monde intelligible, ni la contingence du choix ni la nécessité prise comme un absolu n'existent. A défaut de le reconnaître, nous tomberions dans une spéculation qui opposerait la responsabilité et l'irresponsabilité de l'âme à propos de sa condition actuelle d'être dans un

<sup>133</sup> Selon Cristina D'ANCONA [2003], pp. 176-177, dans le traité VI 8 [39], Plotin adopte la définition aristotélicienne de ce qu'on entend par ἐκούσιον : « ciò che si fa non per costrizione e in modo consapevole, ὁ μὴ βίᾳ μετὰ τοῦ εἰδέναι (VI 8 [39] 1, 33-34, cf. *Eth. Nic.* III 1, 1109b35-a1 et III 3 1111a 22-24). A partire da questa nozione aristotelica (e da quella stoica, ad essa collegata, di 'ciò che è in nostro potere', τὸ ἐφ' ἡμῶν) Plotino elabora un senso più specifico e forte di 'autodeterminazione', τὸ αὐτεξούσιον, la vera e propria libertà che consiste nel seguire l'intelletto e non cedere alle passioni (VI 8 [39] 3, 19-21) ». Ainsi, « ai principi nei quali οὐσία ed ἐνέργεια coincidono si può applicare la tesi di IV 8 (6) secondo cui la necessità (della loro natura) comprende la volontarietà ». Même si Cristina D'ANCONA sait que le sujet du traité 6 n'est pas le même que celui abordé par le traité VI 8 (39) (l'un parle de la descente de l'âme, l'autre uniquement des intelligibles du premier principe), selon elle : « l'élaborazione concettuale di VI 8 [39], più tarda, illumina il senso del passo di IV (6). Plotino intende dire che la natura stessa dell'anima comporta che essa discenda nei corpi ; questa necessità non è tuttavia una costrizione esterna, ma include l'adesione dell'anima alla propria intrinseca destinazione. L'affermazione per cui la necessità comprende la volontarietà prescinde temporaneamente dal giudizio di valore sulla 'bontà' o 'malvagità' ».

corps. Or, le fait d'être dans un corps ressenti comme mauvais ne relève aucunement d'une quelconque responsabilité. Le corps est inférieur, non pas parce qu'il représenterait une sorte de châtiment, mais tout simplement parce qu'il vient *après* l'Âme. Selon la procession, ce qui vient après est toujours inférieur. En plus, Plotin affirme clairement que, tout en étant inférieur, le corps *doit être là* pour pouvoir manifester la puissance de l'Âme qui l'a précédé. Si notre âme s'avance en créant sa propre image et, ensuite, cette dernière s'implique profondément dans ce corps, c'est parce qu'elle manifeste ce qu'elle est vraiment par son deuxième mouvement. Elle ne suit que l'ordre de la réalité selon sa propre puissance (qui est inférieure à celle de l'Âme). Ainsi, il est clair que Plotin adopte un point de vue positif à l'égard de la descente de notre âme. Elle est une actualisation de la puissance de celle-ci. Dans son deuxième acte, l'âme tourne son regard vers elle-même, se connaît elle-même, et constitue à partir d'elle-même une image de son vrai soi qui s'avance ensuite pour administrer ce qui lui est inférieur.

Du coup, l'activité de gouverner un corps n'est pas une mauvaise chose en soi (c'est d'ailleurs la manière d'être de tous les intelligibles en tant qu'ils doivent gouverner ceux qui leur sont inférieurs). Mais, en raison du degré de contamination (ἀναμιμλάσῳ), l'âme humaine devrait pratiquer cette activité – qui en soi n'est pas mauvaise – avec plus de difficulté : « et certes si elle s'enfuit d'ici rapidement, elle ne subit aucun dommage, tout en ayant acquis la connaissance du mal et celle de la nature du vice et en ayant rendu visible ses puissances et fait apparaître des œuvres et des activités, qui, si elles étaient restées en repos dans l'incorporel, auraient existé en vain puisqu'elles ne seraient jamais parvenues à l'acte » (VI 8 [6] 5, 28-32). Mais comment notre âme pourrait-elle être prudente dans ce gouvernement du corps ? Le peut-elle, si la descente signifie que notre âme est plongée dans la profondeur du corps ? Du côté de son deuxième acte, nous ne savons pas comment notre âme pourrait se sortir de cette situation. Mais, en tenant compte qu'elle a également un premier acte (celui qui peut gouverner de manière royale et qui tourne son regard vers ce qui la précède en constituant son vrai soi, c'est-à-dire, comme nous le verrons, sa *partie non descendue*), il semble bien que cet aspect de la descente/procession constitue une solution pour Plotin qui dirait que notre âme peut finalement gouverner tout en restant détachée de son corps. « Par conséquent chaque homme peut admirer l'intériorité des choses grâce à la variété des aspects extérieurs, et tirer la connaissance de cette intériorité de ce qu'elle a réalisé ces œuvres si délicats » (VI 8 [6] 5, 36-38). Dans ce qui est actualisé (les aspects extérieurs, par exemple, le corps), se manifeste la puissance de son producteur (l'âme). La deuxième activité

de l'âme – la reproduction de soi (la venue en existence de la *dianoia*) et le gouvernement du corps (par la *dianoia*) – révèle *ce qu'elle est*. D'autant plus, *la condition de possibilité* par laquelle cette admiration et la connaissance de l'intériorité de toute chose seraient envisageables se trouve, justement, dans le fait que l'âme est capable de se détacher de tous ces aspects extérieurs. C'est *sa partie détachée*, la meilleure avec son acte premier, que Plotin propose comme autre visage de notre relation au monde.

Certes, la philosophie de Plotin considère les corps et les choses sensibles comme des êtres inférieurs. La réalité vraie ne se trouve qu'au niveau intelligible. Pourtant, cette attitude ne doit pas être confondue avec du mépris pur et simple. Malgré l'infériorité des choses sensibles, grâce au point de vue philosophique de la procession, le chapitre 5 montre que les aspects extérieurs des choses sensibles cachent une puissance d'intelligibilité. Le chapitre 6 qui suit va affirmer la beauté de notre monde sensible. Bien qu'il soit inférieur, « ce qui est le plus beau dans le monde sensible est donc la manifestation des meilleures choses dans l'intelligible, de leur puissance et de leur bonté, et tout est solidaire pour toujours, les réalités intelligibles et les réalités sensibles, les unes existant par elles-mêmes, les autres recevant leur existence par participation aux premières, en imitant la nature intelligible dans la mesure où elles peuvent » (IV 8 [6] 6, 24-29). Pour Plotin, le monde sensible n'est jamais mauvais de manière unilatérale. Étant le résultat du mouvement de la procession, il garde toujours en lui une certaine intelligibilité. C'est à nous de comprendre l'intériorité des choses qui échappe parfois à notre conscience. Nous sommes capables de voir l'intelligibilité des choses parce que nous participons au mouvement de la procession et parce qu'à travers le deuxième acte nous collaborons à la gouvernance de ce monde. A son tour, cette reconnaissance de l'intelligibilité dans les choses inférieures nous invite à poursuivre la contemplation qui remonte jusqu'à son ultime source.

Nous connaissons tous les éléments pour déceler la complexité du phénomène de la descente de l'âme. Dans le mouvement de séparation par rapport à celui qui la précède, l'audace (*tolma*) de notre âme relève d'une nécessité commune à toutes les hypostases, surtout dans le deuxième acte de procession. Dans cette séparation, la procession est dite nécessaire ; mais en même temps, c'est qu'elle est un mouvement volontaire de l'hypostase elle-même. Tous les deux se recouvrent dans ce que Plotin appelle *tolma*. Ensuite, cette audace marque aussi l'indépendance de l'hypostase car, dans ce deuxième acte, elle manifeste sa propre puissance. Toutefois, cette indépendance est également un « mal » car elle sépare encore davantage l'hypostase de sa source. Du coup, ce mouvement est à l'origine du mal, mais il demeure nécessaire pour que l'âme se connaisse elle-même comme autonome. En

prenant conscience de tous ces aspects, nous pouvons parler de la descente de notre âme en tenant un discours négatif (la descente pour l'autonomie est une faute et le mal vécu ici-bas représente le châtement de cette volonté libre d'être autonome) ou un discours positif (l'autonomie dans la descente est voulue par la Nécessité, de telle manière que l'existence d'ici-bas est une occasion à qui nous est envoyée pour manifester ce qui est le plus beau). Il est possible de trouver un accord entre ces deux discours contradictoires sur le motif ou l'origine de notre descente parce que tous cela relève *d'un mouvement de ce qui est*<sup>134</sup> (la procession de ce qui est). La descente est un mouvement de l'âme. Etant intelligible, comme les autres intelligibles (l'Âme et l'Intellect), notre âme exerce un double acte dans sa procession : d'un côté, elle contemple ce qui la précède en recevant son vrai-soi et, d'un autre côté, en se regardant elle-même, elle se reproduit et produit des choses qui lui sont inférieures. C'est dans ce dernier acte que l'image créée par notre âme est contaminée. Si les 'contaminations' de l'Intellect et de l'Âme qui résultent du deuxième acte ne peuvent être aperçues, en revanche, pour notre âme, la contamination est plus perceptible parce que, en tant que membre du monde intelligible et en tant que dieu, elle n'est qu'un dieu de « dernier rang ». Plotin maintient que l'homme est homme ; il n'est pas dieu. Sa condition réelle montre qu'il est affronté à la question du bien et du mal, de la faute et du châtement. Il cherche à se justifier face à son existence soumise au devenir et à la succession des événements. Cependant, suivant l'intuition philosophique plotinienne, même si la procession comporte toujours un *amoindrissement existentiel*, ce dernier doit être cependant tempéré car la procession possède deux visages : l'un se manifeste dans la descente et l'autre dans la remontée. Si l'amoindrissement touche l'image impliquée dans la gouvernance du corps, l'autre partie garde une distance<sup>135</sup> vis-à-vis de celui-ci. Ainsi, nous pouvons dire que

<sup>134</sup> Cf. Cristina D'ANCONA [2003], p. 175. Même si l'implication dans le monde amoindrit l'âme, sa présence ici-bas est nécessaire de par sa nature. Cf. III 2 [47] 7, 23-28 résumé par Cristina D'ANCONA : « era proprio delle anime, anche 'prima' dell'esistenza stessa del cosmo, l'appartenere al cosmo (τὸ κόσμου εἶναι), il prendersene cura (ἐπιμελεῖσθαι), il governarlo et il produrlo (ὑφιστάναι καὶ διοικεῖν καὶ ποιεῖν), sia che questo compito venisse svolto senza discendere nel cosmo, sia che venisse svolto discendendo in esso, e anche nell'ipotesi che alcune anime operino nel primo, altre nel secondo modo ».

De façon plus générale encore, la descente ne représente que 'ce qui doit arriver'. Cf. IV 3 [27] chapitre 13 : « La règle inéluctable et la justice sont inscrites dans la nature qui commande à chaque âme de se diriger en suivant son rang vers le corps particulier qui est l'image engendrée du modèle correspondant au choix préalable qu'elle a fait et à la disposition qui est en elle. (...) lorsque le moment est venu, elle descend et s'installe automatiquement, pour ainsi dire, là où il faut. (...) Les âmes ne viennent ni de leur plein gré ni parce qu'elles ont été envoyées ; ou du moins, dans leur cas, le plein gré ne correspond pas à un choix préalable. C'est plutôt quelque chose comme bondir naturellement (...). L'Intellect qui est antérieur au monde a lui aussi une destinée, celle de rester là où il est et d'envoyer autant de lumière que possible ; et c'est conformément à une loi que chaque rayon de lumière, subordonné à l'universel est envoyé » (trad. Luc BRISSON).

<sup>135</sup> Cf. VI 4 [22] 16, 38-48 : « For even now, soul too is said to be there in that place where our body is. But what if the body no longer exists? If the image has not been torn away from it, how can it not be there where the image is? If the image has not been torn away from it, how can it not be there where the image (cf. I 1 [53] 12

l'amointrissement se manifeste dans une des activités de l'âme, mais ne touche pas sa nature<sup>136</sup>.

### C. 7. Le traité 6 chapitre 6: La descente dans un contexte plus élargi (1), à savoir que tout provient de l'Un suivant le mode du double acte.

Après avoir mis en accord les points de vue de Platon concernant la descente de l'âme, au chapitre 6, Plotin expose plus explicitement sa théorie de la procession à partir de l'Un. Cela précise davantage la manière selon laquelle la descente de notre âme doit être comprise dans la pensée plotinienne. « Si donc il est nécessaire qu'il n'y ait pas qu'une seule chose (...) » (IV 8 [6] 6, 1), il existerait donc une *procession* moyennant laquelle toutes les choses se présentent comme telles dans notre existence. C'est ainsi que Plotin expose *la nécessité* de la procession de l'Un en toute chose. Pourquoi la procession est-elle nécessaire? Est-ce que l'Un a besoin des choses pour ne pas être seul? Non, Il n'a besoin de rien, ni n'est contraint par quoi que ce soit. Tout en sachant qu'il ne s'agit pas ici – surtout à l'égard de l'Un – d'appliquer notre point de vue anthropomorphique, la procession des choses est la conséquence de la surabondance de l'Un<sup>137</sup>. Il s'écoule et fait couler sa puissance parce qu'il est ainsi.

---

and IV 3 [27] 32-4,1) is ? But if philosophy has freed it completely, the image then too goes to the worse place alone, but the soul itself is purely in the intelligible (ἐν τῷ νοητῷ) without losing anything of itself. This is how it is with an image produced by this sort of process; but when the soul itself so to speaks shines upon itself, by its inclination to the other [higher] side it is concentrated upon the whole, and it neither exists actually nor, again, does it perish » (trad. A. H. ARMSTRONG [1988]).

<sup>136</sup> Cf. l'ironie de Plotin dans VI 7 [38] 1, 16-19 : « Si, au contraire, les âmes possédaient déjà les facultés de sentir, au moment même où elles ont été engendrées comme âmes, si donc elles ont été engendrées comme âmes seulement pour entrer dans le devenir, il en résulte que, pour elles, entrer dans le devenir sera inhérent à leur nature même. Mais alors, il sera pour elles contre nature de s'échapper du devenir et d'être dans le monde intelligible. Et ainsi elles auraient été faites pour appartenir à un autre et être dans le mal ! Et la providence aurait pour but de les conserver dans le mal ! » (Trad. Pierre HADOT [1988]).

Selon Cristina D'ANCONA [2003], p. 169, le passage de VI 4 [22] 16, 21-32 résume la doctrine selon laquelle : « se la comunione dell'anima con il corpo è male, e la liberazione dal corpo è un bene, ciò è dovuto al fatto che l'anima che si particolarizza non mantiene più la sua ἐνέργεια rivolta verso il tutto ; *anche se la sua natura in realtà non muta*, questa particolarizzazione la indebolisce, come se uno scienziato che pure possiede la totalità di una scienza non operasse più che su di un unico teorema, o come se un fuoco che di per sé potrebbe bruciare tutto fosse costretto a bruciare solo una piccola cosa ».

<sup>137</sup> « La nécessité de la procession plusieurs fois affirmée par Plotin fait donc problème. Puisqu'il s'agit d'une création qui englobe les normes et les possibles eux-mêmes, il ne peut être question de déduction logique, d'émanation de nature, de genèse réglée par une loi définie. Pour la même raison, il n'y a pas de contingence proprement dite quand le possible est institué en même temps que le réel. En outre, une expansion peut être condition d'auto-réalisation ou pure effusion de surabondance. Dans le premier cas, je ne puis me poser moi-même sans constituer un monde de structures objectives qui, par choc en retour, me met en possession de ma subjectivité. Il y a bien là une sorte de nécessité, encore que ce soit celle de la liberté assumant une résistance pour se gagner par elle. Dans le second cas, en revanche, il n'existe plus que la nécessité pour une pure initiative de demeurer telle. Nécessité pour une plénitude à la fois de surabonder et de ne rien tirer pour elle-même de son épanchement ; nécessité qui est la simple affirmation de l'absolue liberté, et la cohérence interne de la parfaite générosité. Le deux cas de nécessité se rencontrant dans la procession, il est indispensable de critiquer et



Plotin explique ici comment toute la réalité – y compris la réalité sensible – découle d'une unique source, l'Un. Il parle ici surtout de la *modalité de la procession*, et non pas de l'Un en lui-même. Devant le monde qui est éternel et marqué par la pluralité, la conviction de Plotin est que tout provient de l'Un. Face à ce constat que « la pluralité doit exister, car sinon l'Un resterait en lui-même », nous pouvons nous demander si cela veut dire que l'existence du monde est nécessaire à l'Un au sens qu'il aurait besoin du monde. Cette question semble contredire d'autres affirmations de Plotin suivant lesquelles l'Un n'a besoin de rien.

Quand il dit que l'Un n'a besoin de rien, il ne veut pas dire que l'Un a toute chose en lui. D'une certaine façon, l'Un est toute chose, mais il est vrai que c'est plutôt l'Intellect qui recouvre toute chose en lui-même. Au sujet de l'Un, Plotin écrit qu'Il donne toute chose en n'ayant rien : « Lui-même n'est pas toute chose – car alors il aurait besoin d'elles – mais, se tenant au-dessus de toutes choses, il a pu et les faire et les laisser être pour elles-mêmes, lui-même étant au-dessus d'elles » (V 5 [32] 12, 47-49). Dès lors, il n'y a pas lieu de conjuguer « la nécessité que l'Un ne soit pas seul » avec un quelconque besoin de l'Un à avoir quelque chose. Cela relève plutôt de notre propre mode de penser<sup>138</sup> qui lie toujours ce qui est

---

d'assouplir le concept de nécessité » (cf. Jean TROUILLARD [1955], pp. 3-4). De son côté, parlant de la *nécessité* selon laquelle tout vient de l'Un, A. H. ARMSTRONG [1967a], p. 241, explique : « But though this production or giving-out is necessary in the sense that it cannot be conceived as not happening, or as happening otherwise, it is also entirely spontaneous : there is no room for any binding or constraint, internal or external, in the thought of Plotinus about the One. The One is not bound by necessity ; it establishes it. Its production is simply the overflow of its superabundant life, the consequence of its unbounded perfection. A perfection which is not creative, which does not produce or give out, is for Plotinus a contradictory and obviously untenable conception (cf. V 1 [10] 6 ; V 2 [11] 1 ; V 4 [7] 1) ».

<sup>138</sup> D. J. O'MEARA [1992], au chapitre 5, propose une solution intéressante pour « parler de l'Un ». Il écrit : « Quand nous parlons 'de' l'Un, disant qu'il est la cause, nous parlons en fait de nous-même, disant que nous sommes causalement dépendants, et exprimant ce que nous ressentons dans cette condition de dépendance. Nous parlons de nous-mêmes quand nous parlons de l'Un. Ainsi l'Un reste ineffable en lui-même, même si nous parlons de lui » (p. 75). Il donne l'exemple où Plotin affirme cette projection anthropomorphique dans le VI 9 [9] 5 et 6 et, aussi dans V 3 [49] 14, 5-14.

Selon cet auteur, Plotin ne se met pas en contradiction quand il soutient que l'Un est ineffable tout en affirmant diverses choses sur Lui : « Il est tout à fait conscient que, lorsque nous parlons de l'Un, nous devrions le faire d'une manière qui préserve son ineffabilité. Il en explique la possibilité en suggérant que parler de l'Un revient à parler 'à propos de' lui, c'est-à-dire à parler de nous-mêmes et d'autres aspects du monde (qui *peuvent* être dits) en tant que manifestant une dépendance, une déficience ou un besoin par rapport à quelque chose d'antérieur ou de supérieur à eux » (p. 76). Le problème est : « comment puis-je distinguer entre le fait de parler de moi-même et celui de parler de moi comme façon de parler de l'Un ? » Si nous voulons être cohérents à propos de l'ineffabilité de l'Un, devons nous pour autant renoncer à tout discours, quel qu'il soit, à propos de l'Un ?

La solution apporté par D. J. O'MEARA consiste à distinguer entre « a) le fait de parler des choses, et b) le fait de parler des choses comme façon de parler de l'Un ». Du coup, selon lui, « nous pourrions soutenir que parler des choses comme façon de parler de l'Un est spécifique à l'Un dans la mesure où ce discours fait ressortir spécialement la dépendance, la déficience ou le besoin dans les choses. En parlant ainsi nous disons que ni les choses qui nous entourent ni nous ne sommes absolus et indépendants » (p. 77). A la base de son argumentation, l'auteur croit que, pour Plotin, le mot n'est pas simplement un jeu gratuit de l'esprit (p. 78). Il sert à inciter le lecteur à mieux comprendre le monde, la nature humaine et leur origine commune. Ceci est important pour faire comprendre que ni lui, ni le monde n'ont un statut absolu. Le mot est important pour le fonctionnement des

nécessaire avec le fait d'avoir besoin. L'existence du monde ne répond pas au besoin de l'Un, car l'Un n'a rien. Si l'Un n'a rien, nous ne pouvons pas imaginer comment il aurait besoin de quelque chose. Et tout en n'ayant rien, l'Un est la source d'où vient toute la réalité *réelle*<sup>139</sup>.

A propos de l'Un, nous sommes face à un dilemme. D'un côté, Il est ineffable par excellence mais, d'un autre, il y a bien divers propos à son sujet. « Comment parlons-nous donc de lui ? Nous disons quelque chose de lui, mais nous ne le disons pas, nous n'avons ni connaissance ni pensée de lui » (V 3 [49] 14, 1-6). Même si, en un sens, nous ne pouvons rien en dire, Plotin estime qu'il est possible de parler 'à propos' de Lui : « puisque dire qu'il (l'Un) est la cause revient à prédiquer un attribut non à lui, mais à nous, dans le sens où nous avons quelque chose de lui, (lui) qui existe en lui-même. Mais celui qui parle avec exactitude ne dirait pas 'il' ou 'existe', mais nous tournons autour de lui à l'extérieur, pour ainsi dire, souhaitant communiquer nos impressions, parfois nous approchant, parfois nous éloignant à cause des dilemmes qui l'entourent » (VI 9 [9] 3, 49-55).

Il semble clair que, dans notre texte, Plotin n'avance pas directement sa doctrine sur l'Un<sup>140</sup>. Force est de constater qu'ici Plotin parle surtout de l'âme. Le mouvement de la

âmes qui n'ont pas encore atteint la connaissance qui les conduira à l'union avec l'Un car, à l'étape supérieure, ce mot va laisser sa place au silence qui est la préparation à l'union avec l'Un.

<sup>139</sup> Cf. J. -L. CHRÉTIEN [1980], dans son article « Le Bien donne ce qu'il n'a pas », *Archives de Philosophie* 43, 1980, p. 266 : « Si l'Un ne peut donner que ce qu'il n'a pas, c'est que ce qui vient après lui, grâce à lui, se suffit à soi-même, lui-même étant au-delà de l'autosuffisance (note 9, cf. V 3 [49] 17, 10-14 : *epékeina autarkeias*). Ce qui semblait une aporie est devenue un principe positif par lequel le mode de la production du tout par l'Un est saisi. L'hénologie négative (nous ne pouvons parler de l'Un qu'à partir de ce qui n'est pas lui et vient après lui) s'est renversée en thèse positive (ce que l'Un n'a pas et n'est pas, c'est ce qu'il *donne* et qui *se suffit à soi* : la dépendance des choses envers l'Un n'exprime pas leur indigence, mais leur plénitude) (...) La station du principe au-dessus de ce qu'il fait n'exprime pas le surplomb écrasant d'un despotisme, mais la libre altitude d'un laisser être. Seul un principe absolument indépendant du principiat peut produire des êtres indépendants : serait-il en peine de ses produits, et comme nécessaire, qu'il ne pourrait produire que de l'imparfait et de l'incomplet. Cette corrélation nous est difficilement accessible, dans la mesure où la liberté du principe envers ce qu'il produit a été trop souvent identifiée à la liberté d'un acte créateur qui peut avoir ou n'avoir pas lieu. Dans la pensée de Plotin, la liberté du principe ne renvoie pas à la contingence des choses, mais à leur suffisance. Elles se suffisent tout en n'étant que par lui ». Pour Werner BEIERWALTES [2002], « Le vrai soi », *La connaissance de soi : études sur le traité 49 de Plotin*, sous la direction de Monique Dixsaut, J. Vrin, 2002, pp. 27-28 : « Le 'rien' de l'Un n'est donc nullement privatif mais plutôt un '*nihil per excellentiam sive infinitatem*', l'absolue Indifférence de tout ce qui est hors de lui et qui diffère en soi-même et par rapport à lui ; il est un *tout* à la manière de ce qui est au-delà de l'être, ou encore : comme lui-même – à savoir l'Un même – qui est paradoxalement la complétude et le rien à la fois ! »

<sup>140</sup> Cf. La traduction de A. H. ARMSTRONG [1984a], dans *Plotinus Ennead V*, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1984 : « But if all things are in that which is generated (From the One), which of the things in it are you going to say that the One is ? Since it is none of them, it can only be said to be beyond them. But these things are beings, and being: so it is 'beyond being'. This phrase 'beyond being' (*ἐπέκεινα ὄντος*) does not mean that it is a particular thing – for it makes no positive statement about it – and it does not say its name, but all it implies is that it is 'not this' (*τόδε*). But if this is what the phrase does, it in no way comprehends the One: it would be absurd to seek to comprehend that boundless nature; for anyone who wants to do this has put himself out of the way of following at all, even the least distance, in its traces » (V 5 [32] 6, 9-17).

De son côté, J. -L. CHRÉTIEN [1980], à la page 270, a remarqué que la désignation de l'absence de la jalousie - cf. notre texte ligne 13 - (*l'aphthonia*, le fait de ne pas garder pour soi le bien, mais au contraire de le

procession chez l'Un est décrit de ce point de vue. Sinon, nous tomberions dans un discours positif sur l'Un car celui-ci est au-delà de l'être au sens propre du terme.

« Puisqu'il n'est aucune d'elles, on pourra seulement dire qu'il est au de-là de ces choses. Or, ces choses sont les réalités qui sont et elles sont l'être. L'Un est donc 'au-delà de l'être'. Car l'expression 'au-delà de l'être' (ἐπέκειντα ὄντος) ne désigne pas quelque chose de particulier – puisqu'elle n'affirme rien – et elle ne sert pas de nom pour l'Un : elle implique seulement que l'Un est un 'non-cesti' (τόδε). Si telle est la fonction de cette expression, elle n'arrive jamais à circonscrire l'Un. Car il est ridicule de chercher à circonscrire cette nature sans bornes (ἄπλετος). (...) Mais nous, en raison des douleurs que nous ressentons en enfantant, nous sommes dans l'embarras sur ce qu'il faut dire : nous parlons de ce qui est ineffable et nous donnons un nom parce que nous désirons nous le montrer à nous-mêmes autant que cela est possible. (...) ; s'il est vrai que quelqu'un peut connaître l'Un, c'est celui qui le voit. Mais si, en regardant l'Un, il cherche à voir sa forme, il ne le verra pas » (V 5 [32] 6, 9-37, trad. Richard Dufour).

Notre discours se trouve au niveau de l'âme, et dans le meilleur des cas, l'homme peut atteindre l'Intellect. C'est seulement en appliquant cette limite à notre point de vue que nous pouvons éclairer la description positive appliquée à l'Un dans notre passage. Sinon, nous nous contredirions en disant que l'Un a un 'double acte' car, en lui-même, il n'est rien en acte.

Le constat sur l'Un a lieu quand Plotin explique le mode de la procession ; du coup il nous laisse entendre que l'âme doit aussi nécessairement suivre le mode de la procession de toute chose à partir de l'Un (cf. le traité 6, chapitre 6, la ligne 9 où Plotin parle de la capacité de production des âmes quand il explique « la nécessité » de la procession : « de la même manière, il ne faut pas qu'existent seulement des âmes, sans que les objets qu'elles font naître ne deviennent visibles, s'il est vrai qu'en chacune existe par nature la capacité de produire ce qui est après elle et de se développer en allant, comme une semence, d'un principe indivisible vers un état final, qui est l'objet sensible »).

Nous trouvons, de nouveau ici, que le principe du double acte est déployé par Plotin quand il parle de la procession. Tout de suite après avoir constaté la nécessité de celle-ci, il ajoute : « s'il est vrai qu'en chacune existe par nature la capacité de produire ce qui est après elle et de se développer en allant, comme une semence<sup>141</sup>, d'un principe indivisible vers un

---

diffuser et de le répandre) : « présuppose que le bien qu'on diffuse généreusement est un bien qu'on possède soi-même. L'Un, qui n'a rien, ne peut pas avoir à retenir ou à diffuser. (...) A tout le moins, si l'on parle de l'*aphthonia* de l'Un, ce terme en deviendra ambigu. Il est obscur de dire que l'Un n'a pas voulu jalousement garder le bien pour lui, puisqu'il n'a rien et que le bien qu'il donne n'est pas celui qu'il est. Il est obscur de dire que l'Un n'a pas voulu rester seul, puisqu'il ne fait pas nombre avec les êtres et que la production de tout ce qui est le laisse dans son ermitage et ne diminue en rien de sa solitude. L'idée d'*aphthonia* convient beaucoup mieux à la production des choses par l'Esprit et par l'âme que celle du tout par l'Un ». Nous pouvons être d'accord avec cet avis, sans pouvoir ne rien dire sur l'Un.

<sup>141</sup> Cf. Cristina D'ANCONA [2003], p. 192 : « non è infatti inutile distinguere, nel seme da cui si sviluppa ogni natura, un principio indivisibile, che è il vero e proprio punto di partenza dello sviluppo, dans seme in quanto

état final, qui est l'objet sensible » ( IV 8 [6] 6, 7-9) ; dans les lignes qui suivent (lignes 10-15), Plotin déploie une explication qui pourrait être interprétée comme *les deux moments du principe du double acte* : « d'un côté, ce qui vient en premier demeure (ΜΕΝΟΥΝΤΟΣ) toujours à la place qui lui est propre (ma note : c'est *le premier acte*), de l'autre, ce qui vient après lui est d'une certaine façon engendré par une puissance indicible qui est dans le principe supérieur et qui ne doit pas s'immobiliser, comme bornée par la jalousie, mais qui doit avancer toujours, jusqu'à ce que toutes choses atteignent l'ultime limite possible fixée par cette puissance immense qui envoie ce qui vient d'elle vers toutes choses et qui ne peut rien laisser qui ne participe à elle-même (ma note : c'est *le deuxième acte*) ».

Le mode de la procession se fait selon un double acte. D'un côté, la procession se manifeste dans un demeurer<sup>142</sup> impassible, c'est-à-dire également regarder ce qui le précède,

---

tale. Così fa Plotin *ad es.* In V 1 [10] 5, 11-12, quando dice che anche nel seme il principio attivo non è la parte liquida, ma l'elemento invisibile e immateriale in essa contenuto (...) ». Plotin utilise cette image de la semence à plusieurs endroits (V 9 [5] 6, 9-15 ; IV 9 [8] 3, 17-18 et 5, 9-13 ; III 7 [45] 11, 23-30).

<sup>142</sup> Jean-François PRADEAU [2006], dans sa note 13, p. 53, indique que le verbe *ménein* peut être traduit par « demeurer immuable » ou « demeurer » pour signifier ce que Plotin entend par l'immobilité et l'immuabilité : « puisque ce qui 'demeure' ne se déplace pas et ne change pas'. Il renvoie aux notes de M. GUYOT [2003] (sa traduction du traité 15, dans *Plotin : Traités 7-21*, note 3 p. 351) et de J. LAURENT [2004], note 36 p. 218. Si nous voulons regarder ces notes, ainsi, selon M. GUYOT : « si l'Un, en effet, est au-delà de tout mouvement (voir 10 (V 1) 6), l'Intellect, lui, tout en demeurant en lui-même est animé d'un mouvement (*kinésis*) dans la mesure où il pense les formes qui sont en lui (voir 10 (V 1) 4, 36 qui rejoint *Sophiste* 254D et 13 (III 9) 7 et 9) ». Tandis que, selon J. LAURENT : « le verbe *ménein*, rester, demeurer, a un sens technique chez Plotin (il renvoie à la note précédente de M. GUYOT) et plus généralement dans le néoplatonisme (voir J. Trouillard, *l'Un et l'Âme selon Proclus*, chapitre III, La *Moné* (manence), où on verra la postérité de la thèse selon laquelle l'acte d'un incorporel et son mouvement propre sont impassible ».

Il me semble qu'au sujet du verbe *ménein*, certaines précisions sont nécessaires. Comment entendre ce 'demeurer (immuable)' appliqué par Plotin aux trois réalités (il en parle également au sujet de la Nature) ? Y a-t-il un mouvement dans l'Intellect ? Il semble être clair qu'au sujet de l'Âme, le mouvement soit effectivement présent. Même si, dans son première acte, elle reste en elle-même (en imitant ceux qui la précède), l'Âme est soumise au mouvement (temporelle) quand elle engendre : cf. le traité III 4 [15] 1, 1-2 (à propos duquel M. GUYOT parle dans sa note 3 ci-dessus) : « Certains réalités naissent alors que les choses de là-bas restent immobiles, tandis que l'âme, elle, c'est en se mouvant (ή δὲ ψυχή κινουμένη), comme on l'a dit, qu'elle engendre aussi bien la sensation qui a le statut d'une réalité que la nature, y compris celle des plantes ». Cf. aussi le traité 11 (V 2) 1, 17-19 qui explique comment l'Âme est devenu l'un *et* multiple quand elle procède : « Elle (l'Âme), en revanche, ne produit pas en restant en elle-même, mais, une fois qu'elle est mise en mouvement, elle engendre une image ».

Mais qu'en est-il de l'Intellect ? Selon notre traité IV 8 [6] 3, 7, il se trouve « ἐν τῷ τῆς νοήσεως τόπῳ », là où l'image de *la République* VI, 508 (ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ) rejoint l'image spatiale du *Phèdre* 247C3-248C2 (le lieu supracéleste, la plaine de la vérité). Cette métaphore du « lieu » renvoie à une image où se trouvent les intelligibles et où l'Intellect déploie une sorte de 'mouvement' (τὸ κινεῖσθαι) de telle manière qu'il ait plusieurs connaissances à partir de ces divers intelligibles. Cf. le traité VI 7 [38] 13, 34-43 : « C'est pourquoi il a une errance qui demeure en elle-même et, pour l'Intellect, cette errance a lieu dans la plaine de Vérité (*Phèdre* 248B6) dont il ne sort jamais. Il contient en lui-même, en l'embrassant, cette plaine toute entière en se créant à lui-même une sorte de lieu afin de s'y mouvoir (τὸ κινεῖσθαι) et ce lieu est identique à Celui dont il est le lieu. Et cette plaine est variée, afin que l'Intellect puisse la parcourir. (...) Donc l'Intellect est activité de pensée. Et cette activité de pensée est la totalité du mouvement qui réalise la totalité de l'essence (ή δὲ κίνησις πᾶσα πληροῦσα οὐσιαν πᾶσαν), et la totalité de l'essence est la totalité de la pensée embrassant la totalité de la vie : (...) » (cf. aussi Cristina D'ANCONA [2003], pp. 161-162).

en gouvernant ce qui lui est inférieur de manière royale (c'est-à-dire sans intervenir et sans être influencé). D'un autre côté, la procession se manifeste dans une actualisation de sa propre puissance. C'est en se regardant soi-même que chaque réalité produit ceux qui lui sont inférieures. De plus, ce chapitre donne *une précision* : bien que la réalité produise des choses de sa propre puissance, cette puissance créatrice vient de ce qui la précède. Ainsi, la puissance de production de l'âme lui est propre mais, en même temps, cette puissance est dérivée de l'Intellect, et l'Intellect de l'Un en tant que source de toute puissance. Tout en traitant spécifiquement la procession de toute chose à partir de l'Un, ce chapitre 6 n'est pas hors contexte. Au contraire, il donne un cadre plus large à la réflexion sur la descente de notre âme. Cette dernière s'inscrit pleinement dans la doctrine plotinienne pour laquelle la procession se manifeste dans un double acte.

### **C. 8. Le traité 6 chapitre 7 : La descente dans un contexte plus élargi (2), la procession de l'Intellect en double acte.**

Le constat que la procession se fasse en deux moments d'activité est de nouveau repris par Plotin au chapitre 7 au sujet de l'Intellect. Etant la deuxième réalité, l'Intellect est suspendu à ce qui le précède (l'Un). Nous pouvons penser qu'à cette condition il exerce son activité première en tournant son regard vers l'Un. Ensuite, le texte IV 8 [6] 7, 18-22 nous explique que, par *la nécessité de la loi de la nature*, l'Intellect exerce une deuxième action : la sortie de soi. « De même que le mouvement de sortie de l'Intellect est une *descente* vers le plus bas degré de ce qui lui est inférieur – car il ne peut pas remonter jusqu'à ce qui est au-delà, mais

---

Il semble bien que l'Intellect ait un mouvement. Mais, Plotin ne dit pas toujours la même chose. Au sein du même chapitre du traité 10, il dit, d'abord que l'Intellect est *immobile* : V 1 [10] 4, 22- 25 : « L'intellect est toutes choses. Il a donc en lui toutes les choses qui restent immobiles dans le même lieu, il 'est seulement', et l'expression 'il est' vaut pour toujours, car à nul moment il n'est à venir, puisque même alors 'il est' ; jamais non plus il n'est dans le passé, car rien là-bas n'est passé, mais les choses sont toujours présentes, car elles restent les mêmes, comme si leur état les comblait ». Mais après, il affirme que « les réalités premières sont donc l'Intellect, l'être, la différence, l'identité » ; il faut ensuite y ajouter '*le mouvement* et le repos. Il faut le mouvement, s'il doit penser (καὶ κίνησιν μὲν, εἰ νοεῖ), et le repos, s'il doit rester le même » (lignes 35-38).

Il est difficile de concevoir comment, dans l'éternité immobile, l'identité parfaite entre l'Intellect et les intelligibles accepte le mouvement. L'Intellect n'est pas soumis au temps ; il est au-dessus du temps ; donc, s'il faut imaginer un 'mouvement' dans l'éternité, il faut peut-être accepter que Plotin parle ici d'une sorte de 'mouvement'. A. H. ARMSTRONG [1984a], dans sa note 1, pp. 24-25, montre qu'ici Plotin veut être fidèle au Platon du *Timée* (37E5-38B3) : « that all things, in Intellect are stationary », mais quand il doit appliquer les catégories du *Sophiste* 254D à l'Intellect, « he has to introduce κίνησις, the motion of thought, into it ; and he sometimes goes much further than here in introducing the movement which seems inseparable from our concepts of life and thought into the intelligible world : cf. V 8 [31] 3-4 and VI 7 [38] 13 ».

Du coup, pour simplifier ce que Plotin entend par « demeurer », nous pouvons penser qu'au niveau de l'Un il y a une immobilité 'au-dessus de tout', tandis qu'au niveau de l'Intellect se trouve une immobilité 'hors du temps' (si Plotin parle d'un mouvement, nous parlons à ce niveau d'une sorte de 'mouvement'), et enfin, l'Âme a une immobilité conçue dans son rapport au temps.

puisque'il agit hors de lui-même et qu'il est incapable de rester en lui-même<sup>143</sup>, il doit par une loi nécessaire de la nature parvenir jusqu'à l'âme ; c'est là en effet son point final ».

C'est par la loi dite *nécessaire* que l'Intellect manifeste son deuxième acte. Il s'avance en produisant ce qui lui est inférieur (cf. le décret d'Adrastée dans le *Phèdre*). De plus, il le fait jusqu'à notre âme « qui occupe le dernier rang des intelligibles » (ligne 7). Il est important de noter ici que Plotin caractérise ce mouvement nécessaire du deuxième acte de l'Intellect comme une *descente* (*katabasis*). Cette descente n'implique pas tout l'Intellect car, étant la deuxième hypostase, il demeure en lui-même suspendu à l'Un et reste dans son premier acte : la contemplation de celui qui le précède.

Les lignes qui suivent directement la description de ce deuxième acte de l'Intellect affirment que notre âme procède de la même manière que lui : « il en va de même aussi pour l'activité de l'âme (οὕτως καὶ ψυχῆς ἐνέργεια) : d'une part, il y a après elle ce qui est ici, et d'autre part, il y a le spectacle des réalités qui sont avant elle<sup>144</sup> » (lignes, 23-24). Donc, l'âme suit également le mode de la procession de l'Intellect ; elle procède comme lui qui, en allant vers le plus bas, conserve son premier acte suspendu là-haut.

Pourtant, si le deuxième acte de l'Intellect le laisse intact (car, selon Plotin, quand il remonte en laissant l'Âme à sa place, il n'est pas contaminé par cette dernière), le cas de notre âme est différent. La 'production' (au sens de gouverner un corps) par notre âme – faite par la puissance propre de l'âme venant de l'Intellect – se retourne contre elle et la contamine. Etant au plus bas degré parmi les intelligibles, l'activité de production de notre âme comporte un risque « puisqu'elle est située à la frontière de la nature sensible, elle donne à ce monde quelque chose qui vient d'elle-même, mais qu'en retour elle reçoit aussi de lui » (lignes, 7-8). Nous sommes inférieurs non seulement à l'Intellect mais également à l'Âme de l'univers. Cette dernière « peut observer par la contemplation les choses qui sont sous elle, et rester toujours suspendue à ce qui la précède » (lignes, 28-30<sup>145</sup>). Bien que tous (notre âme, les âmes

<sup>143</sup> Laurent LAVAUD [2002], dans sa note 103 à la page 267, remarque justement que : « dans ces lignes du traité 6, c'est le 'mouvement de sortie de l'Intellect' (*hē noerā diéxodos*) qui est dit 'agir hors de lui-même' et 'incapable de rester en lui-même', et non en toute rigueur l'Intellect lui-même. Il est donc possible de faire une distinction entre l'Intellect qui demeure en lui-même et le mouvement de la procession qui sort de lui pour aller jusqu'à l'âme ». Il me semble que Plotin parle plutôt des deux actes de l'Intellect et que, dans le même chapitre, cette distinction doit être appliquée au sujet de notre âme quand elle « met en ordre (ce qui lui est inférieur) sans préserver sa propre sécurité et où elle se précipite à l'intérieur de lui avec une trop grande ardeur sans rester tout entière avec l'âme entière (c'est-à-dire l'Âme totale) » (IV 8 [6] 7, 9-10). Ici, ce n'est pas notre âme tout entière qui « plonge » à l'intérieur du monde sensible. Le qualificatif « une trop grande ardeur » ne s'applique qu'au deuxième acte de notre âme, celui du gouvernement du corps.

<sup>144</sup> La traduction de A. H. ARMSTRONG « so is the activity of soul ; what comes after it is this world and what is before it is the contemplation of real being ».

<sup>145</sup> La traduction de É. BRÉHIER est plus explicite sur ce point : « mais celle qu'on appelle l'âme de l'univers ne se trouve jamais en train de mal agir ; elle ne subit aucun mal ; elle saisit par la contemplation intellectuelle ce

des astres, l'Âme et l'Intellect) aient le même mode de procession selon le double acte (d'un côté, le fait de demeurer soi-même en regardant celui qui le précède et, d'un autre, l'acte de se regarder soi-même en produisant ce qui lui est inférieur), toutefois, dans notre cas, la contamination, inhérente au deuxième acte, est plus perceptible.

Comment faut-il comprendre ce mot *contamination* ? Nous pouvons y réfléchir de deux manières. Premièrement, le monde sensible est l'image de l'âme en tant qu'il est une de ses parties qui se reflète en lui (quand l'âme exerce son deuxième acte en se regardant elle-même, elle s'avance en produisant le monde sensible). Il y a alors connivence entre l'âme et le monde sensible ; c'est la raison pour laquelle nous pouvons reconnaître la meilleure partie du monde – son intelligibilité. Du coup, le monde sensible peut nous aider à entrer dans la chaîne de la contemplation vers ce qui est le meilleur car là notre âme peut retrouver son image oubliée pour retourner vers l'intelligible. La contamination de notre âme par le sensible est comprise comme positive. Mais, deuxièmement, cette contamination peut être aussi comprise de manière négative. Si le monde sensible peut nous aider à retrouver le chemin vers le bien, il peut également nous en détourner. Au lieu de retrouver ce qui lui est intérieur – son intelligibilité -, l'âme s'égaré de plus en plus en se fixant sur les aspects extérieurs du monde.

Nous pouvons maintenant comprendre l'insistance de Plotin, tout au début de ce chapitre (lignes, 1-4), quand il dit qu'il est nécessaire que notre âme assume sa deuxième nature – d'être sensible. Au chapitre précédent, Plotin a affirmé que l'âme est *amphibie* (ἀμφίβιοι, IV 8 [6] 4, 31-35). Ce caractère ne relève ni d'une condamnation, ni d'une quelconque mission bienveillante. Si notre âme, tout en restant intelligible, peut assumer sa deuxième nature, celle du sensible, c'est parce qu'il est « assurément nécessaire qu'elle puisse participer aussi au sensible, puisque c'est là sa nature, et elle ne doit pas s'irriter contre elle-même » (IV 8 [6] 7, 3-4). C'est par la loi de la procession qui est nécessaire que l'âme s'avance vers ce qui lui est inférieur et est contaminée par lui. Le corps est assumé par l'âme comme une chance : il peut lui donner une occasion de remontée comme il peut aussi l'en détourner<sup>146</sup>.

---

qui est au-dessous d'elle, et elle se rattache toujours aux êtres supérieurs, autant que les deux choses sont possibles simultanément ».

<sup>146</sup> Monique DIXSAUT [1991], dans sa traduction du *Phédon*, GF-Flammarion, 1991, dans sa note 57 à la page 328, explique que la notion de *phroua*, (*Phédon* 62B2-5) peut avoir deux significations. Elle peut indiquer un « lieu de détention » aussi bien qu'un « poste de garde ». Puis, Monique DIXSAUT écrit : « Il est fort possible que Platon, comme il le fait souvent laisse jouer les deux images, et Olympiodore, à la suite de Plotin, ne comprend pas si mal quand il ne voit entre ces deux sens qu'une différence d'attitude de l'âme, qui tantôt cherche à penser – le corps fait alors obstacle, il est prison -, et tantôt s'efforce d'organiser ce qu'on l'a chargé de 'garder' ». Après avoir examiné comment Plotin représente les deux points de vue de Platon (ceux du *Phédon* et du *Timée*) et comment il trouve un profond accord entre eux dans sa propre théorie de la procession, il semble

Le début du chapitre 7 montre que notre âme est de « nature double, intelligible et sensible » (Διτῆς δὲ φύσεως ταύτης οὐσης, νοητῆς, τῆς δὲ αἰσθητῆς, IV 8 [6] 7, 1-2). Cela définit la place propre de l'âme : parmi les êtres intelligibles, elle se situe au dernier rang mais, parmi les sensibles, elle occupe la première place. Ainsi, dans la suite du texte, Plotin dit que cette âme (y compris la nôtre) occupe « un rang moyen au sein des êtres » : même si elle a une « partie divine », « elle occupe le dernier rang des intelligibles (ἐν ἐσχάτῳ δὲ τοῦ νοητοῦ οὐσαν), de sorte qu'(...) elle est située à la frontière<sup>147</sup> de la nature sensible » (IV 8 [6] 7, 6-8). Le fait de se trouver à la frontière explique aussi la double appartenance des âmes. Au chapitre 4 précédent, en parlant des âmes particulières qui sont impliquées dans les corps, Plotin dit qu'elles sont amphibies<sup>148</sup> : « les âmes sont donc pour ainsi dire amphibies, puisqu'il faut qu'elles mènent une partie de leur vie ici et l'autre partie là-bas ; certaines, qui sont plus capables de s'unir à l'Intellect, prennent plus part à la vie de là-bas, tandis que d'autres, qui par nature ou par hasard ont des dispositions contraires, sont plus immergés dans la vie ici » (IV 8 [6] 4, 31-35). Par sa partie supérieure, notre âme mène une vie « là-bas » mais, par sa partie inférieure (c'est-à-dire l'image créée par son deuxième acte), elle est plongée dans le monde sensible. Ainsi, nous constatons avec Plotin qu'il y a effectivement des hommes qui vivent en suivant l'exigence de cette partie immergée dans le

---

juste d'affirmer que la primauté de l'âme à l'égard du corps affirme le caractère non absolu du corps. Celui-ci peut être mauvais ou bon, tout cela dépend de la manière dont l'âme le traite.

<sup>147</sup> Cf. Cristina D'ANCONA [2003], pp. 200-201. Ici se trouve, pour la première fois dans l'œuvre de Plotin, la caractérisation de l'âme comme celle qui se trouve à la limite du monde intelligible : « questa tema è frutto della fusione tra la dottrina specificamente plotiniana dell'anima come mediatrice et l'immagine del νοητὸς τόπος di *Resp.* VI 508C1 e VII 517B5 (...). Il tema ricorre anche altrove, ed è all'origine di una tradizione sia occidentale che orientale (...) ». Ainsi, dans VI 4 [22] 16, 18-19, Plotin affirme que l'âme « se trouve pour ainsi dire au niveau le plus bas du lieu intelligible (οἶον ἐν ἐσχάτῳ τῷ νοητῷ τόπῳ) » (trad. Richard DUFOUR). Cf. également IV 4 [28] 3, 10 -12 : « Car, comme l'âme possède toutes choses sur un mode secondaire et non de façon parfaite, elle devient toutes choses, et puisqu'elle se trouve à la frontière de l'intelligible et du sensible, et qu'elle se situe dans cet entre-deux, elle se porte dans les deux directions » (trad. Luc BRISSON). Ainsi, en tant qu'âme, elle ne possède que des *logoi*, non pas des *formes intelligibles* (qui se trouvent dans l'Intellect). Ou bien, selon le traité 41, l'âme est le dernier *lógos* au sein des intelligibles (λόγος ἔσχατος μὲν τῶν νοητῶν καὶ τῶν ἐν τῷ νοητῷ ἢ ψυχῆς φύσις) (cf. IV 6 [41] 3, 5-7 : « For it is the rational principle of all things, and the nature of soul is the last and lowest principal of the intelligibles and the beings in the intelligible world, but first of those in the whole world perceived by the senses »).

<sup>148</sup> Cf. Cristina D'ANCONA [2003], p. 172: « L'immagine della vita 'anfibia' dell'anima è stata probabilmente suggerita a Plotino da *Phaed.* 109 A8 -110 B4, in cui è narrato il μῦθος .. καλός che equipara la vita degli uomini sulla terra a quella di esseri che vivono sul fondo di uno stagno, e solo di rado riescono ad affiorare dalle profondità alla superficie dell'acqua e ad avere la visione diretta del mondo d'aria e di luce. L'eco di questo passo platonico si percepisce anche in VI 9 [9] 8, 16-19, in cui la presenza dell'anima nel corpo è paragonata alla parziale immersione di un uomo nell'acqua ».

Cf. VI 9 [9] 8, 14-22 : « Car l'âme n'est pas un cercle à la façon d'une figure géométrique, mais parce que l'antique nature est en elle et autour d'elle et que c'est de là que l'âme provient, et plus encore, parce que toutes les âmes sont séparées des corps. Mais en fait, puisqu'une partie de nous est retenue par le corps, comme si l'on avait les pieds dans l'eau et le reste du corps au-dessus, en nous élevant au-dessus du corps par la partie qui n'est pas submergée en lui, nous pouvons de la sorte faire que notre centre rejoigne ce qui est comme le centre de toutes choses (...) est alors nous pouvons trouver le repos » (trad. Francesco FRONTEROTTA).



monde sensible ; mais il y en a aussi d'autres qui se consacrent davantage aux choses intelligibles. Plotin écrit : « on s'étonne qu'il y ait de l'injustice parmi les hommes, parce qu'on juge que l'homme est ce qu'il y a de plus précieux dans l'univers et qu'il n'y a aucun être qui soit plus sage que lui. Mais il tient le milieu (*en mésoi*) entre les dieux et les bêtes » (traité 47 (III 2) 8, 7 - 9<sup>149</sup>). Ceux qui ont choisi de vivre pleinement dans le sensible, en confondant le sensible avec son orientation ultime, risquent d'oublier que leur âme a également une autre vocation. Tout en admettant que l'âme humaine peut choisir de vivre comme les bêtes (occupée uniquement par des choses sensibles), cependant, du point de vue philosophique, Plotin affirme que l'autre partie de cette âme « mène une vie là-bas<sup>150</sup> ». C'est pour cette raison que Plotin dit, d'une manière plutôt positive, que le mal d'ici-bas est aussi une occasion pour l'âme d'apprendre quelque chose.

Si nous revenons à l'Intellect, au mouvement de la descente correspond celui de la remontée. Dans notre chapitre 6 (du traité 6), Plotin mentionne le mouvement de remontée de l'Intellect à deux occasions : premièrement, dans IV 8 [6] 7, 19, « il ne peut pas remonter jusqu'à ce qui est au-delà » et, deuxièmement, à la ligne 23, « et quand il remonte, il abandonne à l'âme la réalité qui lui succède ». Vu que l'Intellect est suspendu à l'Un, cette supériorité explique que la contamination induit dans son deuxième acte ne le dérange pas. Le fait d'être suspendu explique la facilité avec laquelle l'Intellect exerce sa descente et sa remontée. C'est aussi le cas pour l'Âme de l'univers. Etant « restée toujours suspendue (ἐξηρητησθαι) à ce qui la précède » (ligne 29), elle n'a subi aucune influence de son corps.

Par contre, le cas de notre âme est particulier. Le corps dans lequel se plonge l'image de l'âme (celle-ci est produite lorsque notre âme accomplit son deuxième acte) contamine, à son tour, notre âme. Ayant subi l'influence de la contamination, celle-ci peut-elle remonter ?

<sup>149</sup> Cf. Citation plus complète 47 (III 2) 8, 1- 12 : « So it remains to enquire in what way these are excellently arranged, and how they have a share in order, and in what way not. Certainly they are not arranged badly. The upper parts of every living thing, the face and head, are more beautiful, and the middle and lower parts are not equal to them ; but men are in the middle and below, and above are heaven and the gods in it ; and the greatest part of the universe is gods and all the heaven round about it ; but the earth is like a central point even in comparison with only one of the stars (note 1 pp. 68-69 : Plotinus is here insisting on the smallness and unimportance of the earth in language customary among astronomers from Aristarchus of Samos onward (...)) Geocentric cosmology ... lead them rather to stress his smallness, insignificance and lowly position in the cosmic order, as Plotinus does here). Unrighteousness in men causes surprise because people expect man to be the really valuable part in the All, because there is nothing wiser. But the fact is that man has the middle place between gods and beasts, and inclines now one way, no the other, and some men become like gods and others like beasts, and some, the majority, are in between.(...) » (trad. A. H. ARMSTRONG). Pourtant, même si l'homme actuel peut choisir le mal, Plotin est sûr que la Providence ne joue pas contre lui. Il y a une manière pour comprendre que toutes choses (y compris les maux) servent toujours à quelque chose de bien.

<sup>150</sup> En commentant ce passage de IV 8 [6] 4, 31-33, Alexandrine SCHNIEWIND [2003], *L'éthique du sage chez Plotin : le paradigme du spoudaios*, Paris : Vrin, 2003, écrit que : « cette partie de l'âme qui reste dans l'intelligible est désigné comme étant 'l'autre âme' (ἀλλή ψυχή) (cf. IV 4 [28] 18, 10-19 et II 1 [40] 5, 20-21) ».

Certaines âmes « se précipitent à l'intérieur du corps » dans leur deuxième acte avec « une trop grande ardeur », de telle manière qu'elles oublient de « préserver leur propre sécurité » - c'est-à-dire de « rester tout entière avec l'âme entière » (lignes, 9-10). Ainsi, en se trouvant dans cette une mauvaise situation, a-t-elle une chance de pouvoir remonter ? Plotin répond clairement : « il lui est possible de remonter à la surface après avoir fait l'expérience de ce qu'elle a vu et éprouvé ici » (ligne, 11). Mais comment est-ce possible ? Pour répondre, il faut revenir à ce que nous avons lu au chapitre précédent où Plotin dit que la descente de l'âme dans le corps peut servir à acquérir la connaissance du mal (IV 8 [6] 5, 28-32). Dans notre chapitre il réaffirme cette conviction que : « l'expérience du mal offre une connaissance plus manifeste du bien » (IV 8 [6] 7, 15). Pourtant, il ne faut pas faire dire à Plotin que l'expérience du mal (être dans un corps) est *nécessaire* pour acquérir la connaissance du bien. Car, pour lui, ce genre d'expérience n'est utile que pour « ceux dont la puissance est trop faible<sup>151</sup> pour connaître le mal par une science qui précède l'expérience » (lignes, 17-18). Il faut tout d'abord penser que le mal (cette condition d'être dans un corps) n'est jamais en soi absolu, car le monde sensible rassemble en lui aussi bien des choses mauvaises (qui contaminent notre âme) que des images intelligibles (à l'aide desquelles l'âme peut retrouver

---

<sup>151</sup> Cf. V 9 [5] 1, 8-19 où Plotin classe les êtres humains en trois groupes : « comme des lourds oiseaux qui après avoir recueilli beaucoup de choses à terre, sont incapables de s'envoler très haut à cause de leur poids alors même que la nature les a pourvus d'ailes. Mais d'autres hommes s'élèvent quelque peu des choses d'ici-bas parce que la meilleure partie de l'âme les attire de ce qui est agréable vers ce qui a une beauté plus grande. Mais ils sont incapables de voir ce qui se trouve là-bas et ils n'ont pas d'autre lieu où se poser (...). Il y a encore un troisième genre d'hommes, divins par la supériorité de leur puissance et par la pénétration de leur vue, qui voient par leur vue perçante la splendeur de là-bas et s'y élèvent, comme au-dessus des nuages et de l'obscurité d'ici-bas ; ils y restent, en regardant de là-bas toutes les choses d'ici-bas (...) ».

Cf. aussi T. H. G. SINNIGE [1984], « Gnostic Influences in the early works of Plotinus and in Augustine », *Plotinus Symposium: Plotinus amid Gnostics and Christian*, on 25 January 1984, Amsterdam, edited by David T. Runia. A la page 82, l'auteur rapporte que ce chapitre prouve l'influence des gnostiques dans la pensée de Plotin. Sans partager cette idée, il me semble que, dans ce chapitre, Plotin montre que tout homme doit employer la perception dès sa naissance, avant de pouvoir utiliser l'intellect. Ensuite, au cours de leur vie, il y a ceux qui s'arrêtent aux objets sensibles, en appliquant le critère du « plaisir ou de la peine » pour discerner ce qui est bon ou mauvais. Ils considèrent ce principe comme leur « philosophie ». Puis, il y a ceux qui utilisent leur « meilleure partie », même s'ils ne sont pas assez forts pour voler haut. Finalement, restent des hommes 'divins' qui peuvent parvenir jusqu'à ce « lieu de vérité ».

Cf. aussi la parabole très intéressante de Plotin à propos de ces trois types d'homme : « l'homme qui asservit la populace (se soumet à la foule des plaisirs et des désirs) », puis, à l'autre extrême, « l'homme qui vit conformément à cet homme-là, qui donne à son corps comme quelque chose qui lui étranger » et, enfin, « l'homme qui vit tantôt de cette manière, tantôt de l'autre, qui résulte d'une mélange de lui-même qui est bon et d'un autre qui est mauvais » (cf. VI 4 [22] 15, 20-40, trad. par Richard DUFOUR). Dans sa note, Richard DUFOUR [2004] (note 138, pp. 86-87) écrit : « Sur l'homme le plus vil, qui se complaît dans ses bas instincts, voir I 6 [1] 5, 26-32. Sur l'homme ordinaire, qui présente un mélange de bien et de mal, voir I 4 [46] 16, 1-10. Sur l'homme supérieur dont la raison domine les facultés sensibles, voir I 2 [19] 5, 21-31 ».

Alexandrine SCHNIEWIND [2003], pp. 106-113, fait le rapprochement entre cette image du rassemblement du peuple du traité 22 et celle du traité 28 (IV 4) 17, 23-27. En fin de compte, les trois types d'homme sont : a) le *spudaios* qui correspond à l'âme humaine qui s'aligne le plus possible sur l'âme qui ordonne, b) l'homme convenable et c) l'homme vil qui correspond à celui qui est complètement dépendant de ce qui est commun.

son identité vraie). Même si, finalement, une âme est plongée dans le mal, celui-ci n'a pas de pouvoir absolu sur elle. Le fait que, pour Plotin, il ne soit pas nécessaire d'*expérimenter* le mal pour connaître le bien nous montre que le mal n'a pas un poids absolu par rapport au bien. Plotin relativise également le mal quand il affirme que nous pouvons connaître le bien par la science (la contemplation). Suivant sa logique, l'expérience d'ici-bas est inférieure à la science (ou la contemplation première est toujours supérieure à une quelconque activité productive, conséquence d'une contemplation)<sup>152</sup>. Pour les âmes qui n'ont pas assez de puissance pour connaître le bien, « une telle expérience a lieu petit à petit et dans le temps et la conversion vers le meilleur se fait dans ce qui est pire » (ligne, 25). Nous sommes donc amenés à supposer que les autres âmes, celles qui ont assez de force, peuvent remonter plus facilement sans être contraintes à faire l'expérience du mal.

De manière générale, notre âme peut remonter à la surface parce qu'elle est d'une nature double, amphibie (cf. chapitre 4, 30-31) : appartenant aux mondes intelligible et sensible. Comme les autres réalités (l'Âme et l'Intellect), elle participe également au mouvement de la procession dans son double acte. Pourtant, vue la facilité avec laquelle l'Âme et l'Intellect remontent (car ils ont leurs parties suspendues), notre âme peut-elle vraiment remonter si elle est réellement dans un corps ? L'expérience de *reditus* et d'*exitus* de Plotin décrit la condition réelle de l'être humain. Il est un fait que nous sommes ici-bas, que notre âme est dans un corps et qu'elle est accolée et contaminée par son corps. L'Âme et l'Intellect peuvent facilement remonter parce qu'ils sont des réalités intelligibles qui nous sont supérieures. Mais notre situation est bien différente. Quelle est la condition pour que l'âme remonte comme Plotin est convaincu que nous sommes capables ? Il me semble que l'hypothèse selon laquelle une partie de notre âme reste suspendue là-haut (notre meilleure partie qui a son premier acte) remplirait cette fonction de garantie pour que notre âme puisse remonter, bien qu'elle soit réellement plongée dans un corps.

---

<sup>152</sup> Laurent LAVAUD [2002], dans sa note 82 de la page 264, en citant Denis O'Brien, « Plotinus on evil, a study of matter and the soul in Plotinus' conception of human evil », à la page 131, affirme que : « la connaissance du mal ne doit pas être interprétée comme une menace éventuelle pour l'âme (...); mais au contraire cette connaissance a une valeur positive, au même titre que l'exercice de la puissance productrice de l'âme à laquelle elle est ici associée ». Je suis de l'avis selon lequel la connaissance acquise à travers l'expérience du mal doit être placée au niveau de la production. Chez Plotin, la connaissance acquise par la contemplation est toujours supérieure à cette dernière. Cf. le traité III 8 [30] chapitre 4, 30-43 sur l'infériorité de l'action par rapport à la contemplation (d'un côté, l'action affaiblit la contemplation et, d'un autre, l'action n'est qu'une conséquence de la contemplation). Même s'il ne faut pas oublier non plus que Plotin ne méprise pas purement et simplement l'action car, par elle (par le mouvement de l'extériorisation), l'homme peut atteindre l'intériorité des choses qu'il a produites ou comprendre l'intériorité de ses propres actes. Pourtant, il faut toujours garder à l'esprit que ce chemin d'action n'est, aux yeux de Plotin, qu'une deuxième voie (cf. III 8 [30] 6, 1-3).

### C. 9. Traité 6 chapitre 8 : La doctrine de la partie non descendue de l'âme n'est qu'une conséquence de la logique du double acte de la procession plotinienne.

Après avoir expliqué la double nature de l'âme humaine et, surtout, en poursuivant son projet initial d'expliquer comment il est possible que son âme sorte puis redescende dans son corps, au chapitre 8, Plotin résume son opinion : « Et s'il faut oser dire contre l'opinion des autres plus clairement ce que l'on pense, notre âme (ἡμετέρα ψυχή) n'a pas plongé tout entière ici-bas, mais quelque chose d'elle reste toujours dans l'intelligible (ἐν τῷ νοητῷ) » (IV 8 [6] 8, 1-4). Qui sont ces « autres<sup>153</sup> » visés par Plotin ? Sont-ils des gnostiques, d'autres platoniciens ou simplement de ses contemporains ? Cristina d'Ancona<sup>154</sup> pense qu'il s'agit des philosophes platoniciens, parmi lesquels Plotin se situe lui-même. Ainsi l'usage du verbe *τολμάω* explique l'audace avec laquelle Plotin se positionne à l'encontre de l'opinion commune de ceux-ci pour lesquels l'âme est complètement descendue dans le corps. Plotin se place lui-même sous l'autorité de Platon. Ainsi, l'originalité dont il parle ici n'indique surtout pas une nouveauté, mais plutôt que Plotin a trouvé le sens profond des différentes doctrines de son maître, Platon.

En ce qui concerne le contexte de sa réflexion, après avoir expliqué le mouvement de la procession dans son double acte chez l'Intellect (au chapitre 7), Plotin applique ce même principe du double acte à l'Âme. Ici, au chapitre 8, il affirme de nouveau ce principe pour toute âme : « Car toute âme possède une partie inférieure orientée vers le corps et une partie supérieure orientée vers l'Intellect » (IV 8 [6] 8, 13). Plus précisément, Plotin dit que l'Âme Totale gouverne le corps non pas par sa partie qui contemple mais par sa partie orientée vers le corps (la partie inférieure, cf. ligne, 14, c'est-à-dire, la Nature). Etant supérieure à notre âme, l'Âme Totale gouverne le corps de l'univers sans être contaminé par lui ; son deuxième acte s'exerce sans peine car « elle ne procède pas en raisonnant, comme nous, mais en usant de l'Intellect, comme 'la technique qui ne délibère pas' » (lignes, 15-16). Plotin affirme que

<sup>153</sup> John M. DILLON [2005], « Iamblichus' Criticism of Plotinus Doctrine of the Undescended Soul », *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di Riccardo Chiaradonna, Bibliopolis, 2005, pp. 339-340, sans donner trop d'explication, pense qu'il s'agit ici des medio-platoniciens: « who these 'others' might be is less clear, but they can reasonably be identified as, among others, his Middle Platonic predecessors such as Numenius, Severus, or Atticus, whose works we know him, on the testimony of Porphyry (*Vita Plot.* 14), to have had constantly in mind ».

<sup>154</sup> Cf. Cristina D'ANCONA [2003], p. 206 : « L'uso del verbo *τολμάω* ci sembra suggerire che Plotino abbia in mente l'opinione dominante fra i filosofi della sua stessa affiliazione, i platonici, i quali hanno sostenuto all'unanimità che l'anima discende nel corpo: ci sembra difficile che egli avverta come una *τόλμα* il contraddire l'opinione comune o le tesi degli gnostici, che egli critica già implicitamente e ai quali più tardi non risparmierà giudizi duri e sarcastici. Szlezák (1979), 182, ha anche osservato, a nostro avviso giustamente, che Plotino non intende presentare la propria visione come una novità filosofica, ma come la corretta interpretazione del senso profondo della posizione di Platone, mal compresa dagli altri platonici (...) ».

les autres âmes ont aussi une partie inférieure et une partie qui reste là-haut (cf. lignes, 15-20). Donc, s'il arrive à la conclusion que notre âme a également une partie supérieure qui reste là haut, il ne propose qu'une pensée *cohérente* concernant la réalité intelligible.

Plus loin, le traité 30 nous montre comment ont lieu ces deux actes de l'Âme. Selon Plotin, la Nature qui est la partie inférieure de l'Âme (plus spécifiquement celle de l'âme du monde) 'contemple' aussi dans son activité de production. Elle peut contempler parce qu'elle vient d'une contemplation de la partie supérieure de cette Âme (où s'unit également la partie supérieure de l'âme du monde). Ainsi, l'Âme contemple l'Intellect (par sa partie supérieure) dans son premier acte ; et elle se regarde elle-même (dans sa deuxième contemplation qui est aussi une production, une sorte de dédoublement de soi en donnant, comme résultat, des images d'elle-même parmi lesquelles la partie inférieure de l'âme du monde est devenue la nature). Suivant un tel enchaînement, cette *phúsis* plotinienne suit également le mode de production (ou de contemplation seconde) de l'Âme, c'est-à-dire comme « *natura naturans*, un processus qui ne cesse de se réaliser en engendrant dans les corps une image, une trace ou un reflet de son activité<sup>155</sup> ».

« Mais maintenant que nous avons dit, traitant de la nature (περι φύσεως), de quelle manière la génération est une contemplation, venons-en à l'âme qui est antérieure à la nature et disons comment sa contemplation, son amour de savoir, sa capacité de recherche, ses douleurs lorsqu'elle accouche de son savoir et sa plénitude font que, lorsqu'elle est devenue tout entière objet de contemplation, elle produit un autre objet de contemplation. C'est comme cela que la technique produit : chaque technique, lorsqu'elle a atteint sa plénitude, produit comme une autre technique en miniature chez l'enfant qui possède alors une image de toutes choses. (...) Ainsi, la première partie de l'âme, qui se trouve en haut et qui toujours est remplie et illuminée par ce qui est en haut, demeure là-bas. Mais il y a une autre partie qui participe au participant grâce à la première participation, car une vie issue d'une autre vie s'avance toujours, et c'est en acte qu'elle se porte partout, sans qu'elle soit absente d'aucun endroit. En s'avançant, pourtant, elle permet à la partie d'elle-même qui est avant, de rester là où elle l'a laissée ; car si elle abandonne la partie qui est avant, alors elle ne sera plus partout, mais simplement dans l'endroit qu'elle a atteint. Mais la partie qui s'avance n'est pas égale à celle qui reste » (III 8 [30] 5, 1 –18, trad. Jean-François Pradeau).

L'Âme, en elle-même est toujours une contemplation (une vision). D'un côté, elle tourne son regard vers ce qui lui est supérieur (la contemplation première) et, d'un autre, elle se regarde aussi elle-même (en produisant des choses inférieures). En fait, cette production n'est qu'une conséquence de la contemplation première de sa partie supérieure (suspendue à l'Intellect). Une contemplation produit ainsi une autre contemplation dans le sens où l'acte premier de l'Âme à regarder l'Intellect entraîne nécessairement une activité productrice. Ce

<sup>155</sup> Cf. Luc BRISSON [2005], dans sa « Notice », p. 31.

mode de production est ensuite comparé par Plotin avec la production de la *tekhné* (ὄλον ἢ τέχνη ποιεῖ). Ainsi, il y a bien un *poiein*, mais un *poiein* qui est *plus haut* que le nôtre (notre *poiein* est en effet caractérisé par la délibération discursive, tandis que celui de l'Âme ne délibère pas). La fin du chapitre 5 du traité 30 donne une image encore plus parlante : « c'est pour cette raison que le cocher transmet aux chevaux quelque chose de ce qu'il voit, et eux, le recevant, ont à l'évidence de l'appétit pour ce qu'ils ont vu, car ils ne l'ont pas reçu tout entier. Et si, éprouvant cet appétit, ils agissent ; et cela, c'est l'objet de la contemplation et la contemplation » (III 8 [30] 5, 34-38, cf. aussi V 3 [49] 4, 14). L'Âme contemple dans son premier acte et, en regardant l'Intellect, elle se regarde aussi elle-même (comme 'objet' de sa contemplation). Ainsi, cette dernière contemplation (le deuxième acte) entraîne une production d'images des âmes divines comme de l'âme du monde, des âmes des dieux et des âmes humaines. A leur tour, ces âmes divines imitent aussi ce mode de contemplation

Dans notre lecture du traité 6 que nous cherchons à lire dans son ensemble, nous pouvons ainsi voir que la doctrine plotinienne concernant la partie non descendue de l'âme humaine se présente, en fin de compte, comme un aboutissement logique de la manière dont Plotin conçoit la réalité. Si la procession de toute chose se fait en deux moments (à savoir le double acte), en comportant nécessairement l'infériorité pour ceux qui viennent après, alors, la venue à l'être de notre âme (sa descente) se manifeste également dans ces deux actes. Dans les autres réalités intelligibles, ces deux actes restent en quelque sorte « unis » ; notre âme leur étant inférieure, ses deux actes sont séparés : une partie reste là-haut pratiquant la contemplation première et l'autre descend dans le monde pour gouverner le corps en l'assumant dans son existence d'ici-bas.

L'opinion selon laquelle toute la réalité plotinienne procède en deux moments – l'hypothèse d'un double acte – se construit peu à peu en parcourant les chapitres du traité 6. Plotin affirme ce double acte comme principe de toute chose au chapitre 2, 27-31 : « il y a en effet deux façons de prendre soin de toute chose : la première, générale, qui consiste à mettre en ordre en commandant avec une autorité royale sans intervenir, et la seconde, particulière, qui consiste à produire immédiatement soi-même et qui provoque, par le contact de l'agent avec ce sur quoi il agit, la contamination (ἀναμιμλᾶσα) du premier par le second ».

Ensuite, au chapitre 3, 19-22, il explique que l'Intellect contient tout *en puissance* de ce qui est en acte dans les intellects particuliers. Ainsi, d'un côté, l'Intellect est « en puissance » au sens d'*habitus* car, en lui-même, étant une réalité indépendante, il est déjà *en acte* ; et, d'un autre côté, cet Intellect ne demeure pas inactif dans son immobilité royale car il

est aussi un *acte* au sens d'*activité*. Nous prenons ici la notion aristotélicienne pour faire comprendre que ce qui est en puissance dans l'intelligible, selon Plotin, est en fait toujours déjà en acte. De lui-même, l'Intellect produit les intellects ; du coup, ces intellects particuliers – étant des images de leur producteur – sont des manifestations déployées de leur modèle. Mais, pour Plotin, ce qui se trouve dans les images comporte toujours un affaiblissement bien que leur contenu soit identique à celui de leur modèle. Dans son exercice spontané et naturel, l'activité de production de l'Intellect comporte en lui-même une sorte de contamination. La production (l'acte second), comme *conséquence de la contemplation*, est toujours inférieure à la contemplation dans son premier sens (celle qui se manifeste dans l'immobilité, demeure en soi-même et porte son regard vers ce qui la précède). Bien que les conséquences (les images, les effets) portent toujours en elles la trace de leur cause, il semble que Plotin veuille maintenir ce décalage insurmontable entre les effets et leur cause. Plus loin, il écrit : « *ce qui est cause n'est pas identique à ce qui est causé* » (VI 9 [9] 6, 54-55). Le principe ou une cause, selon Plotin, demeure en soi-même comme principe avec ses propres caractéristiques (dans son être en acte). Simultanément, en tant que principe, il effectue une activité d'engendrement naturelle et spontanée. Du coup, d'un côté un effet *peut* dire quelque chose de son principe – en tant qu'il est causé par lui. Mais, d'un autre côté, il est tout à fait évident qu'il n'y a pas identification réciproque des effets à l'égard de leur principe, car ce dernier reste supérieur dans son mode propre d'être principe. Bien qu'il ait produit ses effets, le principe demeure intact, loin et séparé d'eux<sup>156</sup>.

Au chapitre 4, nous avons découvert aussi que le mode d'existence des âmes particulières, qui ressemblent et, en même temps, se différencient d'avec l'Âme, suit celui du double acte. Tout d'abord, ce chapitre décrit les âmes qui s'éloignent pour être indépendantes (4, 10-15). C'est un mouvement nécessaire comme toute autre réalité qui se constitue en s'éloignant de son principe. A mes yeux, ce *tolma* de l'âme ne signifie pas autre chose que le deuxième acte, car l'Intellect, lui aussi, pour se constituer comme être indépendant, s'éloigne de l'Un (cf. VI 9 [9] 5, 29 et III 8 [30] 8, 32-36). Pourtant, ce même chapitre 4 indique que les âmes particulières ont également un acte premier : elles veulent se tourner vers le lieu dont

<sup>156</sup> Plotin dit qu'un principe a d'autant plus de fécondité qu'il engendre en demeurant ce qu'il est, sans s'incliner, toujours intact, inaltéré, indemne dans l'acte même de laisser être autre chose après lui. Cf. Jean-Louis CHRÉTIEN [2001], « Plotin en mouvement », dans *Archives de Philosophie*, Avril-Juin 2001, Tome 64, p. 244 : « Il faut, pour que quelque chose d'autre vienne à l'existence, que ce principe soit en tout point tranquille en lui-même ». Cf. V 3 [49] 12, 20-25 : « For if these activities come into existence because the principle started to be active from some point, then there will be multiplicity in the principle ; but if they themselves are the first activities, then, making the second reality, and allowing that which is before these activities and exists by itself to remain [inactive], they would cede the activities to the second reality which has come together out of the activities: for *it itself is one thing, and the activities proceeding from it another, since they do not proceed from its activity* » (trad. A. H. ARMSTRONG).

elles sont issues (4, 2) pour contempler ce qui est là-bas (4, 29-31). Et si elles sont capables de le faire c'est parce qu'elles ont toujours en elles quelque chose de supérieure (5, 31-32).

Le chapitre 6 est décisif pour l'hypothèse selon laquelle la procession se fait en deux moments (en double acte). Plotin écrit au chapitre 6, 10-15 :

« D'un côté, ce qui vient en premier demeure toujours à la place qui lui est propre, de l'autre, ce qui vient après lui est d'une certaine façon engendré par une puissance indicible qui est dans le principe supérieur et qui ne doit pas s'immobiliser, comme bornée par la jalousie, mais qui doit avancer toujours, jusqu'à ce que toutes choses atteignent l'ultime limite possible fixée par cette puissance immense qui envoie ce qui vient d'elle vers toutes choses et qui ne peut rien laisser qui ne participe à elle-même » (trad. Laurent Lavaud).

A mes yeux, Plotin reprend son principe énoncé au chapitre 2, 27-31. Ce passage évoque les deux manières de prendre soin de toutes choses : d'un côté, une manière de gouverner royalement tout en restant à sa propre place (l'acte premier qui décrit l'être en acte) et, d'un autre côté, un exercice de production de soi-même de manière immédiate et naturelle car c'est ainsi que les réalités doivent avancer sans jamais garder pour elle quoi que ce soit par jalousie (l'activité naturelle comme deuxième acte). Si le chapitre 2 a précisé que la production comporte toujours une contamination, le chapitre 6 est plus explicite : d'un côté, la production est une manifestation naturelle de la puissance-*habitus* propre à chaque réalité et, d'un autre, cette puissance-*habitus* lui vient d'un autre être précédent (sauf dans le cas de l'Un, ce dernier n'a rien au-dessus de lui).

Les chapitres 7 et 8 appliquent ce principe au cas de l'Intellect et de l'Âme (7, 18-24 et 8, 14). Dans ces deux derniers chapitres de notre traité, nous voyons comment la stratégie plotinienne de description des réalités intelligibles dans leur double acte prend un langage plus 'physique'. Plotin décrit le premier et le deuxième acte de chaque réalité comme des parties. Du coup, nous avons ici la mention d'une *partie* de l'Intellect qui demeure *suspendue* et, par conséquent, une autre partie de celui-ci qui descend (7, 18-22). Le suivant, l'Âme, elle aussi, a sa *partie suspendue* à l'Intellect (7, 28-30). Si tel est le cas de la réalité supérieure, notre âme n'échappe pas à ce schème. Il est cohérent, donc, que Plotin affirme que nous avons aussi notre partie non descendue (ou suspendue) dans son étonnante déclaration du chapitre 8, 1-4 : « et s'il faut oser dire contre l'opinion des autres plus clairement ce que l'on pense, notre âme n'a pas plongé tout entière ici-bas, mais quelque chose d'elle reste toujours dans l'intelligible ».



#### **D. Conclusion sur le traité 6 et question sur les chapitres suivants.**

Dans le traité 6, son expérience de sortie de soi et de retour à soi sert à Plotin de tremplin pour avancer sa réflexion philosophique concernant la descente de notre âme. Etant un exégète qui se veut être fidèle à son maître, Plotin cherche à comprendre les deux affirmations de Platon apparemment contradictoires. Aux yeux de Plotin, les discours pessimiste et optimiste concernant la descente de l'âme peuvent être conciliés si nous les mettons en perspective avec la procession de toutes choses. De ce point de vue, le phénomène de la descente de l'âme n'est qu'une nécessité comprise dans le mouvement même de la procession. Quand la réalité – qui a existé depuis toujours et pour toujours – se manifeste à la manière de la procession, nous partageons le même mouvement. L'Intellect procède de l'Un qui est au-delà et l'engendre en lui donnant sa puissance. A son tour, cette puissance, faite sienne par l'Intellect, engendre l'Âme. Puis, cette dernière doit s'avancer en mettant en œuvre la puissance donnée par l'Intellect pour produire et gouverner l'univers. A chaque étape, il y a continuité et discontinuité. L'engendrement est un processus continu car il s'agit d'une expansion de puissance de l'Un jusqu'à la matière. Mais la continuité ne veut pas dire que tout est en tout car, dans cette expansion continue, à chaque étape, l'hypostase s'est constituée en devenant une réalité indépendante et différente – dans le sens d'un amoindrissement. Ainsi, notre âme est différente de l'Âme ; cette dernière l'est de l'Intellect et l'Intellect de l'Un. Par notre langage anthropomorphique, nous cherchons à comprendre ce processus de la procession en le découpant en des étapes successives, comme s'il y avait un ordre conforme à notre raison discursive. Mais cela n'est pas inutile car, en déterminant le mode de la procession en double acte, nous pouvons au moins comprendre que ce processus de la procession comporte en même temps un mouvement de retour. Si la procession, l'engendrement des réalités, explique l'expansion de la réalité de l'Un vers le multiple (sous le mode de deuxième acte), la conversion est le retour du multiple à sa source (grâce au premier acte). Ce sont des concepts qui représentent le mouvement de *ce qui existe depuis toujours*.

Pourquoi notre âme se trouve-t-elle ici-bas ? Du *point de vue humain*, elle est descendue parce qu'elle obéit à la loi de la nécessité. Ainsi, en faisant confiance à la bonté de la divinité, nous pouvons dire que notre âme est ici-bas pour parfaire l'univers (comme le dit le *Timée*). Mais, du même point de vue humain, en constatant que notre condition est mauvaise (notre âme ne maîtrise pas bien son corps ou se trouve même emprisonnée par ce corps, comme le dit le *Phèdre*), nous pouvons aussi penser que notre âme est plongée et ensevelie dans ce monde à cause d'une faute que nous avons précédemment commise. Plotin essaye de dépasser ces deux affirmations en proposant *son point de vue philosophique*. Son

exégèse consiste à *rechercher un profond accord*<sup>157</sup> entre ces deux points de vue apparemment contradictoires. Plutôt que de proposer une sorte de synthèse de ces deux opinions - que notre descente relève de la mission d'un dieu (la contrainte extérieure nous fait descendre ici-bas) *et* qu'elle est causée par notre propre faute (par notre propre liberté) - Plotin avance le point de vue de la procession de *ce qui est*. Il n'y a pas de contradiction car, à propos de la procession des êtres intelligibles, la liberté coïncide parfaitement avec la nécessité. Vue sous cet angle, notre descente, comme toutes les autres, ne manifeste qu'un aspect de la procession, à savoir le deuxième acte.

Si la descente n'est que la deuxième face de la procession (à savoir le mouvement de génération des êtres inférieurs), il n'y a pas de raison de juger notre existence d'ici-bas tragique. Plotin prend ainsi position contre les gnostiques. La descente de notre âme n'a rien de spécial car celle-ci obéit à la même loi que toutes les autres réalités – y compris l'Un. La descente est *nécessaire*, car elle manifeste la continuation de la propagation de la puissance de l'Un même si elle comporte un amoindrissement (dans notre cas, en nous trouvant comme au 'dernier rang des dieux', nous sommes loin de la source de la puissance, par conséquent nous avons des difficultés à maîtriser notre corps). Toutefois, pleinement intégrée dans ce système de la procession, chaque descente conserve la possibilité d'un retour à la source.

L'autre face de la procession d'engendrement est la contemplation de la source. Du coup, la descente n'est jamais un acte de descendre purement et simplement car elle comporte en même temps la remontée. D'où l'opinion originale avancée par Plotin : tout en descendant ici-bas dans le monde une partie de notre âme reste là-haut. A travers sa théorie de la procession, il montre ainsi son optimisme philosophique à propos de l'existence humaine. Ainsi, celui-ci ne relève que d'une cohérence logique de son système de la procession. Cependant, nous ne pouvons pas nous empêcher de traiter l'homme Plotin de penseur optimiste. Son affirmation que nous appartenons, depuis toujours et pour toujours, au monde intelligible – le monde du réel – sert comme garantie qu'en quelque sorte 'le salut' de l'homme est acquis dès le départ<sup>158</sup>. La possibilité d'une remontée s'inscrit dans la 'descente'.

<sup>157</sup> Cf. l'opinion de A. H. ARMSTRONG [1967a], p. 255: « Plotinus firmly resolves the contradiction which appears in Plato's thought between the ideas of embodiment as a fall of the soul and as a good and necessary fulfilment of its function to care for body, by maintaining that it is both., (...) They descend necessarily and in accordance with universal law because they are the sort of beings which want to descend (cf. *tolma*), and this wanting is already a falling away from the highest. But the descent, as we have seen, is never complete. The higher self always remains above (...) ».

<sup>158</sup> A. H. ARMSTRONG [1967a], pp. 259-260, décrit la spécificité de la philosophie de Plotin : « The philosophy of Plotinus is also a religion ». Cette philosophie exige des efforts 'moraux' inséparables de la pratique de la philosophie: « There is no break in his system between the higher world of spiritual liberty and the lower world of moral law. The perfectly good and wise man, the sage, only passes beyond virtue to reach the source of virtue, the Good who makes good actions good. And, just because he has reached the Good, his actions

Ainsi, si nous pouvons remonter vers notre identité la plus haute, ce n'est pas à cause de l'intervention d'un Dieu ou de n'importe quel agent extérieur, mais parce que nous faisons partie du mouvement de la grande réalité. Nous sommes toujours 'déjà sauvés'. Ce que nous devons faire dans notre existence descendue est de *comprendre* tout cela (à travers la philosophie) et de nous efforcer à acquérir cette compréhension en nous dépouillant de tout ce qui nous en empêche.

Toutefois, nous pensons que Plotin maintient toujours cette tension : d'un côté, son point de vue philosophique maintient que le salut de l'âme n'a besoin ni d'un rite ni d'un médiateur, que l'homme est toujours déjà sauvé dès ici et maintenant et, d'un autre, cet optimisme philosophique n'écarte en rien la prise de conscience par Plotin que la plupart des hommes ne sont pas capables d'avoir conscience de cette destinée positive de leur âme. Nous estimons ainsi que ces deux points de vue coexistent toujours chez Plotin : une considération optimiste de sa philosophie comme tendance générale et une considération réaliste qui prend la mesure des difficultés de l'homme dans ce monde ici-bas. De telle sorte, le point de vue philosophique ne tombera pas dans le risque d'être interprété comme une formule magique. Au contraire, tout en sachant que la philosophie reste la visée et l'horizon où tout homme doit parvenir, Plotin prend au sérieux la purification éthique comme étape pour aider ceux qui ne sont pas de la « nature » des philosophes.

Il nous faut cependant regarder de manière plus détaillée l'acquis que nous avons repéré dans ce chapitre concernant le double acte. Par cette lecture du traité 6 (IV 8), nous pensons que le double acte, comme modalité de la procession, s'applique à toutes les réalités du cosmos plotinien. Ce concept du double acte est une utilisation propre à Plotin des notions venant d'Aristote. Il y a sans doute une influence des stoïciens qui fait que l'*hexis* de Plotin

---

on the lower level where virtue and vice are possible, on which his soul must continue to operate as long as it is in this world, must be morally better, not worse, than before ». Pourtant, la philosophie/religion de Plotin ne prescrit pas de pratiques religieuses (de rites, des sacrements, etc.). Pourquoi ? Selon cet auteur: « There can be no place, or at least no important place, for rites or sacraments in the religion of Plotinus, first because of his beliefs about the nature of man. Man is for him, as we have seen, not an integrated unity of body and soul as in the Judaeo-Christian tradition, but a being whose true self exists on a purely intellectual or spiritual level; only a *lógos* of it descends into this lower world of body, and body and lower self can contribute nothing to the spiritual life of the higher self. (...). Another reason is that there is no room in the system of Plotinus for any special saving action of God which might require a special rite or the symbolic communication of a special revelation to bring it to bear on our souls. In giving us being the Good gives us all we need for our salvation in his eternal, inevitable outpouring, because he gives us a dynamic being directed back to him ». De son côté, Jean TROUILLARD [1953], p. 19, suggère, à ce propos, une idée intéressante. Si, avec Plotin nous pouvons penser que « la faute est donc non pas totale dépravation, mais division et désintégration du moi. Elle est une méconnaissance du meilleur de nous-mêmes par nous-mêmes, semblable à celle que décrit M. Joseph Moreau à propos de la perte de l'âme chez Spinoza : 'Notre salut, en un sens, est assuré, puisqu'il consiste dans notre éternité même ; mais, faute de faire ici-bas, l'apprentissage de notre éternité par le progrès de la connaissance, faute de prendre pleinement conscience de nous-mêmes, notre propre salut nous demeure étranger ; il est ce qu'il y a de plus profond en nous, mais nous ne l'aurons pas fait notre (la citation de l'article « Spinoza et la philosophie de l'existence » dans *Rivista Filosofica*, Coïombra, 4, 1952, p. 28) ».

(le premier acte) se trouve comme étant plus parfait, de telle sorte qu'il produise spontanément quelque chose d'autre. Pourtant sans pouvoir approfondir cette dernière influence, nous prenons la piste d'Aristote. Le chapitre II se propose de regarder de près, à travers une lecture diachronique des textes des *Ennéades* et une lecture approfondie du traité 25 (II 5), les concepts de 'puissance' et d'acte' afin d'établir comment Plotin articule sa théorie de la causalité en faisant siennes les notions de « puissance » et d'« acte » d'origine aristotélicienne.

## Chapitre II

### La théorie du double acte de Plotin et son dépendance aristotélicienne

#### A. Introduction.

A partir du traité 6 (IV 8) 2, 27-31 (et les autres formulations du traité 6), quand Plotin explique la manière de gouverner et de produire de l'Âme, nous avons entrevu qu'il s'agit de la doctrine du double acte. Tout en restant en elle-même, l'Âme procède pour engendrer l'univers :

« Il y a en effet deux façons de prendre soin de toute chose : la première, générale, qui consiste à mettre en ordre en commandant avec une autorité royale sans intervenir, et la seconde, particulière, qui consiste à produire immédiatement soi-même et qui provoque, par le contact de l'agent avec ce sur quoi il agit, la contamination (ἀναμιμπλᾶσα) du premier par le second » (IV 8 [6] 2, 27-31 ).

Même si ce texte n'est pas très clair, nous pouvons, en le rapprochant d'autres textes, ainsi résumer d'une manière générale le mode de procession en double acte : d'un côté, la première activité se manifeste dans un acte qui coïncide avec la réalité elle-même, c'est-à-dire quand elle porte son regard vers sa cause pour se constituer comme telle (le fait de « demeurer dans le meilleur » tout en commandant ce qui est inférieur sans intervenir) ; et, d'un autre côté, quand la réalité tourne son regard vers elle-même, dans la deuxième activité, elle se reproduit en donnant naissance à une autre réalité qui lui est inférieure. Ainsi, nous pouvons penser que, dans sa partie supérieure, l'Âme Hypostase reste en elle-même contemplant sa source, l'Intellect. En même temps, quand elle regarde l'Intellect, elle se regarde aussi elle-même. C'est la naissance de sa partie inférieure : la multiplication des âmes particulières. Par leur partie supérieure, ces dernières s'unissent à l'Âme Hypostase<sup>159</sup> (en tant qu'hypostase de

---

<sup>159</sup> Sur l'existence de l'Âme Hypostase, cf. IV 3 [27] 4, 15-19 : « Une solution ne peut être trouvée à moins de poser que cette seule et même chose reste en elle-même sans tomber dans un corps, puisque *de cette chose unique* viennent toutes les âmes, celle du monde et les autres qui, jusqu'à un certain point entretiennent pour ainsi dire des relations les unes avec les autres, et qui constituent *une âme unique* parce qu'elles n'appartiennent à aucune chose en particulier » (trad. Luc BRISSON [2005] qui, dans sa note 88, p. 219, indique qu'il s'agit ici d'une allusion à l'Âme Hypostase).

C'est dans cette Âme Hypostase que se trouve les parties supérieures des âmes, cf. IV 3 [27] 4, 19-21 : « Suspendues par leur extrémités à ce qui se trouve en haut, elles (les âmes : l'âme du monde et les âmes individuelles) se projettent ici ou là, comme la lumière qui, même si elle est déjà partagée entre des masses différentes au niveau de la terre, n'est pourtant pas divisée, mais reste rien moins qu'une seule et même chose ». Ensuite, aux lignes 25-32, Plotin décrit la partie inférieure de l'âme du monde comparée à « l'âme qui se trouve dans un arbre gigantesque et qui assure l'organisation de cet arbre sans effort et sans bruit », tandis que la partie inférieure de l'âme humaine est comparée « à des vers qui naissent dans une partie pourrie de cet arbre ». Puis Plotin décrit que leurs parties supérieures sont unies ; nous pensons qu'elles le sont dans l'Âme Hypostase qui est leur cause proche : « le reste de notre âme, qui est de la même espèce que la partie supérieure de l'âme totale (monde), peut être comparée à un agriculteur (...) ». Nous verrons ce problème de l'Âme Hypostase plus en détail au chapitre III de notre travail.

l'Âme, ces parties supérieures contemplent l'Intellect). En contemplant leur source, les parties supérieures des âmes particulières exercent leur premier acte. Comme Plotin l'explique dans notre texte, ensuite, elles exercent le gouvernement de leur corps par leur partie inférieure. Premièrement, en se regardant elle-même, l'âme du monde va produire son image (la Nature) et, par cette dernière, le corps du monde. Par sa partie inférieure (la Nature), l'âme du monde s'implique davantage dans ce qui est corporel. Ensuite, en se regardant elle-même, l'âme de l'individu va descendre son image dans un corps déjà préparé par la Nature. C'est au sujet de cette dernière descente que Plotin parle de *contamination* (ἀναπιμπλάσῃ).

En général, le commandement des âmes se fait de manière 'royale'. Leurs parties supérieure et inférieure ne descendent pas. C'est une manière de dire que leur production ne les contamine pas. Par contre, la 'descente' de l'âme humaine comporte une contamination. Par sa partie supérieure (non descendue), elle participe au mode de gouvernement de toutes les âmes mais, par sa partie inférieure (la *dianoia*), elle va être captée par le corps dans lequel elle est descendue. Par rapport à l'âme du monde, notre double acte est déjà inférieur. La partie supérieure de l'âme du monde (qui regarde l'Intellect), et sa partie inférieure (qui en se regardant anime le monde) ne descendent pas (cf. IV 3 [27] 4, 22-23<sup>160</sup>). Mais, chez l'âme humaine, son deuxième acte provoque la 'descente' de sa partie inférieure. Du coup, à plus forte raison, par rapport à l'Intellect (dont le double acte coïncide parfaitement), le double acte de notre âme se caractérise non seulement par l'existence de deux parties (supérieure et inférieure) mais également par la séparation quasi physique entre le premier acte représenté par la partie qui reste à l'intérieur de l'Intellect et son deuxième acte qui manifeste dans son extériorité la partie inférieure. 'Tournée vers l'Intellect', la partie non descendue de notre âme est notre partie 'intérieure', tandis que la partie descendue est désormais soumise à l'extériorité. Ainsi, au traité 49, Plotin décrit le double acte de notre âme : par sa partie non descendue, nous restons à l'intérieur de l'Intellect mais, par notre partie descendue, nous nous trouvons désormais à l'extérieur de celui-ci :

« Et, une fois encore, c'est ainsi que l'Intellect est un acte demeurant en lui-même tandis que, pour l'âme, tout ce qui en elle est tourné vers l'Intellect est pour ainsi dire intérieur et ce qui est extérieur à l'Intellect est tourné vers l'extérieur. Car, d'un côté, elle est semblable à ce d'où elle vient, de l'autre, quoique devenue dissemblable, elle lui est cependant là encore semblable, qu'elle agisse ou qu'elle produise. De fait, même quand elle agit, elle contemple

---

<sup>160</sup> Cf. IV 3 [27] 4, 22-23 : « De surcroît, l'âme du monde doit toujours rester en haut, car il ne lui appartient ni de descendre en bas (*même pas avec sa partie inférieure* (la Nature)), ni de se tourner vers les choses d'ici-bas, tandis que nos âmes, elles, descendent parce qu'elles ont dans ce monde une partie qui leur est réservée et que la réalité qui a besoin qu'on s'occupe d'elle se tourne vers elle » (trad. Luc Brisson [2005]).

pourtant encore, et quand elle produit, elle produit des formes, (...) » (V 3 [49] 7, 26-31, trad. Bertrand Ham).

Pour préciser davantage cette idée du double acte, en survolant les traités de Plotin nous allons montrer que cette doctrine est vraiment le cœur même de sa théorie de la procession. De l'Un jusqu'à la Nature, toute la réalité peut-être expliquée par ce procédé du double acte. Ensuite, sachant que ce terme « acte » renvoie nécessairement à Aristote, par la lecture du traité 25 (II), nous regarderons comment Plotin fait usage des notions venant d'Aristote. A sa manière, Plotin continue à utiliser la compréhension 'logique' de la théorie d'Aristote concernant le changement (surtout en ce qui concerne le *changement sans altération*). Il transpose ensuite ces notions au monde intelligible pour pouvoir enfin mettre en œuvre sa théorie du passage nécessaire de la puissance (*hexis*) à l'*energeia* qui est une autre manière de parler du double acte. Enfin, en revenant à cette dernière théorie, nous allons préciser que, derrière elle, Plotin propose son propre système de la causalité : la cause demeure immobile tout en produisant son effet. C'est par sa présence (séparée) qu'une cause produit en quelque sorte autre chose qu'elle-même. Ainsi, cette doctrine de la cause qui ne possède rien de son effet n'est autre que le centre de la théorie du double acte.

## **B. Les textes sur le double acte dans le corpus plotinien.**

### **B. 1. Le double acte en l'Un.**

Y a-t-il un double acte en l'Un ? Pour commencer, regardons d'abord le traité 10 où, pour illustrer le double acte de l'âme et de l'Intellect, Plotin utilise l'image du feu :

« Car, même si l'âme est telle que l'a décrite notre discours, elle n'est qu'une image de l'Intellect. Tout comme le discours prononcé est une image de la raison qui se trouve dans l'âme, de même, l'âme est la raison (λόγος) de l'Intellect, elle est toute l'activité, la vie qu'il projette pour donner une existence (ὑπόστασις)<sup>161</sup> au reste. Par exemple, dans le feu, il y a la chaleur qui demeure avec lui et celle qu'il fournit. Il faut donc comprendre qu'il y a là-bas une activité qui ne s'écoule pas, mais qui reste en lui, et une autre qui acquiert une existence indépendante » (V 1 [10] 3, 7-12, trad. Francesco Fronterotta).

Ainsi, dans la construction de Plotin, la réalité se multiplie à *partir de l'Un* suivant ce mode du double acte : tout en restant en elle-même, chaque cause continue la production d'êtres ultérieurs :

<sup>161</sup> « Porphyre, qui a donné leurs titres aux traités plotiniens, emploie le terme *hupostasis* ('hypostase') afin de désigner les trois réalités véritables. Le terme est en revanche employé par Plotin en un sens moins strict : il nomme l'existence ou la subsistance d'une réalité indépendante » (cf. la note 1 de Francesco FRONTEROTTA [2003], p. 172).

« (...) lui (l'Un), il n'est pas ce qui est, mais ce qui engendre ce qui est (...); car, étant parfait dans la mesure où il ne cherche rien, il n'a rien et il n'a besoin de rien, il était comme surabondant, et *sa surabondance a produit une autre chose*; l'engendré se tourna vers lui et il en fut rempli, et, en fixant son regard sur lui, il devint l'Intellect dont nous parlons. (...) Car, puisqu'il est fixé à lui, afin de le voir, il devient à la fois Intellect et être. Etant donc semblable à lui, il produit de la même manière que lui, en épanchant une puissance multiple – il est en effet une image de lui – tout comme ce qui le précède avait déjà épanché une telle puissance; et cet acte, qui vient de la réalité existante, est propre à l'Âme, elle qui est engendrée lorsqu'il reste en lui-même; car l'Intellect aussi est engendrée lorsque ce qui le précède reste en lui-même. Elle, en revanche, ne produit pas en restant en elle-même, mais, une fois qu'elle est mise en mouvement, elle engendre une image. En regardant là-bas, d'où elle provient, elle est remplie, et, en avançant dans une direction opposée, elle engendre une image d'elle-même qui coïncide avec la sensation et avec la nature qui est dans les plantes » (V 2 [11] 1, 6 – 22, trad. Francesco Fronterotta).

Il faut noter qu'ici Plotin parle de l'Un et de l'Intellect qui, tout en engendrant leur image, restent en eux-mêmes. Dans l'éternité, il n'y a pas de sens à parler d'un quelconque changement. Etant cause suprême, l'Un reste en lui-même en produisant l'Intellect par sa surabondance. Ce dernier reste également en lui-même, mais Plotin précise qu'il tourne son regard vers l'Un pour se constituer comme Intellect. Il est vrai que c'est l'engendré (l'indéterminé sortant de l'Un) qui tourne son regard pour se constituer, ensuite, comme Intellect. Mais, il est aussi attesté par ce texte que l'Intellect « fixe » toujours son regard vers l'Un, pour se constituer comme tel. Et, en imitant enfin l'Intellect, l'Âme engendre les choses inférieures en fixant son regard vers sa source. Plotin précise qu'étant *dans le temps*, l'Âme n'engendre pas tout en restant en elle-même.

Voyons d'abord comment l'Un produit l'Intellect. Plotin pose cette question : « comment se fait-il que l'Un au contraire ne soit pas resté en lui-même et qu'une si grande multiplicité soit surgie de lui, cette multiplicité que l'on voit dans les choses qui sont et que nous avons raison, pensons-nous, de ramener à lui ? » (V 1 [10] 6, 7-9). Puis il donne cette réponse :

« Tout ce qui se meut doit avoir un but vers quoi il se meut. Puisqu'il n'a aucun but, nous ne pouvons pas supposer qu'il se meuve. Mais si quelque chose vient à l'existence après lui, force d'admettre qu'elle est venue à l'existence alors *qu'elle était toujours tournée vers lui* (ἐπιστραφέντος αἰεὶ ἐκείνου πρὸς αὐτό) Quand nous parlons de réalités éternelles, il nous est interdit de parler d'une venue à l'existence dans le temps; mais quand dans le discours nous attribuons une venue à l'existence à ces réalités, nous leur assignons une place dans une relation de causalité. Il faut donc dire que ce qui naît de là-bas est né sans que l'Un soit mêlé; car, si quelque chose devait naître de son mouvement, ce qui est né serait le troisième terme à partir de l'Un, venant après le mouvement, et non pas le deuxième. Puis donc que *l'Un reste immobile*, il faut que, s'il y a quelque chose



qui vienne en second après lui, que ce quelque chose soit venu à l'existence, sans qu'il se soit incliné ni qu'il le veuille ni qu'il ne soit mû d'aucune manière » (V 1 [10] 6, 16 – 27, trad. Francesco Fronterotta).

Il ne fait aucun doute que l'Un produit l'Intellect. Le problème est de savoir *comment il le fait*. Les êtres éternels n'ont pas de mouvement, ainsi, l'Un produit l'Intellect de manière immobile. Mais cela n'est pas le privilège de l'Un car l'Intellect produit également l'Âme en restant immobile (c'est uniquement au niveau de l'Âme que la production est soumise à la contrainte du changement). Pourtant, tout en admettant que l'Intellect produit en restant immobile, Plotin parle des deux *epistrophai* de l'Intellect<sup>162</sup> : le fait de tourner son regard vers l'Un pour se constituer comme Intellect et le fait de le tourner vers soi-même pour produire son image (l'Âme). Ainsi l'Intellect, tout en restant en lui-même, tourne son regard vers l'Un (première conversion) puis vers lui-même pour produire l'Âme (deuxième conversion).

Y a-t-il une *epistrophé* chez l'Un ? Il est difficile de trancher, en particulier en ce qui concerne ces deux références : V 1 [10] 6, 18 et 7, 5. Pierre Hadot<sup>163</sup> et A. C. Lloyd<sup>164</sup> pensent

---

<sup>162</sup> Le terme *epistrophé* est utilisé par Plotin quand il explique la constitution du vrai-soi de l'Intellect – la constitution de cette deuxième réalité comme réalité indépendante (hypostase). Pierre HADOT résume le processus de la génération de l'Intellect de l'Un en trois phases : « Tout d'abord un rayonnement indistinct se produit à la suite de l'Un. Il s'agit d'une altérité, d'une Vie indéfinie, d'un état de puissance qui n'est pas encore l'Intellect (VI 7 [38] 16, 14 et V 3 [49] 11, 15). Ensuite, cette indétermination, sous l'effet de l'attraction de l'Un, se retourne vers celui-ci (*epéstrapto pròs auto*) et se délimite. C'est le début de la genèse des Formes. En une troisième phase, le mouvement s'achève par la réalisation de la totalité des Formes et par la constitution de l'Esprit (l'Intellect) qui prend conscience du fait qu'il est identique à la totalité des Formes (VI 7 [38] 16, 19-20) » (cf. Pierre HADOT [1971a], « La conception plotinienne de l'identité entre l'Intellect et son objet: Plotin et le *De Anima* d'Aristote » dans *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, t. I, Bâle-Stuttgart 1971, col 1033-1036 – et reparu dans le recueil *Plotin, Porphyre: Etudes Néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris, 1999, p. 275).

La conversion s'opère quand le regard *se porte vers son origine* (le centre d'où vient la réalité). C'est là une opération fondamentale car, tout en ce faisant, chaque réalité trouve son vrai-soi, c'est-à-dire se constitue vraiment. C'est le cas pour la constitution de l'Intellect. A ce sujet, Thomas Alexander SZLEZÁK [1997], p. 106, cite un autre texte II 4 [12] 5, 34: ὁρίζεται δέ, ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῆ· πρὶν δὲ ἀόριστον (« si determinano quando si rivolgono verso quello, prima erano indeterminati »). La citation complète selon la traduction de Richard DUFOUR [2003 est : « Or, le mouvement et l'altérité qui vient du premier sont quelque chose indéfini, et ils ont besoin de celui-là (le Premier) pour être définis : ils sont définis lorsqu'ils se retournent vers lui ». Dans sa traduction, Émile BRÉHIER utilise le mot *conversion* pour désigner le mouvement de se tourner vers sa source.

Par contre, quand le regard de l'Intellect *se porte sur lui-même*, il crée son image. Ainsi, par cette conversion, il produit l'Âme. Cf. l'explication de Paul AUBIN [1963], *Le problème de la conversion*, Paris : Beauchesne, 1963, pp. 161-163, repris dans la suite de notre texte.

<sup>163</sup> Selon Pierre HADOT [1971], pp. 37-38), « le terme *conversio* (en grec *strophé* et ses composés, notamment *epistrophé*; *metanoia*) désigne le mouvement parfait, c'est-à-dire le mouvement circulaire, Platon emploie des mots de la famille de *strophéin* pour indiquer que le mouvement parfait est propre aux dieux (*Phèdre*, 247 A4), au ciel (*Politique*, 269 E5), et au monde (*Timée*, 34A5 ; 40A5). Ce mouvement est parfait, parce qu'il est le mouvement propre à l'intellect et à la réflexion (*Timée*, 34A2 ; *Lois X*, 898A5 ss. Cf. Aristote *De caelo*, I 2, 269 A2 ; I 5, 272 A5 et 19). Chez Platon, le terme *epistrophé* a, à la fois, un sens cosmologique et un sens noologique, en sorte que, dès l'origine, le cercle est le symbole du retour à soi propre à l'intelligence. Tandis que, chez les Stoïciens, le mouvement circulaire devient constitutif de toute réalité substantielle. Les mots de la famille de *strophéin* servent à désigner le mouvement de retour au centre ou vers l'intérieur, qui, selon la doctrine du mouvement 'tonique', donne à la substance sa cohésion (le mouvement tonique est en effet un mouvement qui, en allant du centre à la périphérie, engendre les dimensions et les qualités de la substance, et

que l'Un fait l'*epistrophé*, en précisant que le fait de se tourner vers soi-même pour l'Un signifie qu'il demeure en lui-même. A ce sujet, A. C. Lloyd renvoie à V 4 [7] 2, 19 où le repos éternel de l'Un est décrit comme une sorte de « pensée de l'Un » tout à fait différente de la pensée de l'Intellect. Pour appuyer son argumentation, il ajoute ce passage de VI 8 [39] 16, 11-29 qui décrit « l'existence » de l'Un. Sachant que l'Un est au-delà, Plotin utilise souvent le mot « comme si » (*hoïon*). Prenons par exemple les lignes 19-24 : « En outre, comment existe-t-il ? C'est comme s'il s'appuyait sur lui-même et s'il jetait un regard sur lui-même. Ce qui correspond à l'existence en lui, c'est ce regard. Tout se passe donc comme s'il se produisait lui-même. Donc, il n'est pas par accident ; il est comme il veut être ; et sa volonté n'est ni arbitraire, ni accidentelle : une volonté qui tend au parfait n'est point arbitraire » (traduction de Émile Bréhier). Tous les deux affirment donc qu'en restant en lui-même, l'Un se convertit comme s'il jetait un regard sur lui-même (se convertir au sens de se regarder, non pas au sens de regarder ce qui lui précède car, avant lui, il n'y a rien).

Par contre, Paul Aubin<sup>165</sup> formule une autre opinion : « il n'y a pas de conversion de l'Un ». La nouvelle traduction de V 1 [10] de Francesco Fronterotta<sup>166</sup> adopte cette position qu'il n'y a pas d'*epistrophé* chez l'Un. En V 1 [10] 6, 18, Plotin écrit *epistraphéntos aiei ekeinou pròs hautó*. Selon Francesco Fronterotta il y a deux interprétations possibles : « (...) soit (1) on admet que le démonstratif *ekéinou* renvoie à l'Un, il faut alors considérer le *hautó* comme un pronom réfléchi (avec l'esprit rude) (...) soit (2) on suppose qu'*ekéinou* se réfère à

---

qui, en revenant de la périphérie vers le centre, donne à la substance son être et son unité). La cohésion, être et unité résultent donc de l'*epistrophé* vers l'intérieur. Le cosmos et le sage maintiennent la cohésion intérieure par l'*epistrophé* (du coup, cette notion prend aussi une signification éthique) (à propos du sage stoïcien, le Père Paul AUBIN dans sa généreuse communication personnelle m'a fait remarquer que sur 8 références de 'conversion vers soi-même' de Plotin on peut découvrir dans 6 d'entre elles une correspondance avec Épictète). Et finalement, Plotin (et le néoplatonisme) va achever la systématisation des Stoïciens : l'*epistrophé* devient chez eux la loi fondamentale aussi bien de la réalité que de la vie morale. *Pour Plotin, l'Un lui-même est tourné vers soi, ce qui signifie qu'il demeure en lui-même* (V 1 [10] 6, 18). Et la génération de l'Intelligence, et ensuite celle de l'Âme s'effectuent par la *conversion* de l'hypostase inférieure vers l'hypostase supérieure qui l'illumine et la limite (V 2 [11] 1, 10-19) ».

<sup>164</sup> Cf. A. C. LLOYD [1987], « Plotinus on the genesis of thought and existence », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. V. (ed. Julia Annas) – Clarendon Press – Oxford. 1987, pp. 159-160: « Some scholars find it hard to swallow Plotinus' saying that the One is eternally – better perhaps, uninterruptedly (*aei*) – turned toward itself. The passage which should have been quoted but has been surprisingly passed over in this controversy is VI 8 [39] 16, 11-29 ». Cf. aussi Andreas GRAESER [1972], *Plotinus and the Stoics: A Preliminary Study*, E. J. Brill, Leiden, 1972, p. 132, qui défend également la position selon laquelle il y a un *sunásthesis* chez l'Un. Il mentionne deux textes. Dans le traité V 1 [10] 7, à la ligne 8, le sujet n'est pas *Noûs*, mais l'Un (cf. *Plotini Opera* Vol. II, p. 277). Puis, dans le deuxième texte il affirme que: « Such an *epistrophé* or *neûsis* (VI 8 [39] 16, 25) presupposes, strictly speaking, some kind of reflexive-state on the part of the One ».

Ensuite, Thomas Alexander SZLEZÁK [1997], dans son livre traduit en italien par Alessandro Trotta, aux pages 208-209, note 498, montre qu'il y a chez l'Un « per così dire un'autocoscienza » (cf. V 4 [7] 2, 18 : *óλονει συναίσθησει*; et V 1 [10] 7, 12 : *όλον συναίσθησιν* ; le « *hypernoesis* » de l'Un en VI 8 [39] 16, 32 ; V 4 [7] 2, 18 : « il pensiero diverso da quello del *nous* » en 9 (VI 9) 6 52-53).

<sup>165</sup> Cf. Paul AUBIN [1963], pp. 161-163.

<sup>166</sup> Cf. la note 101 de Francesco FRONTEROTTA [2003], p. 190.

l'Intellect (*tò metà tò hén*, 'ce qui vient à l'existence après l'Un', lignes 17-18), il faut alors considérer le *autó* comme un pronom démonstratif (avec esprit doux) qui renvoie à l'Un (...) Même s'il est vrai que le démonstratif *ekeînos*, dans ce passage, renvoie en général plutôt à l'Un qu'à l'Intellect ». Francesco Fronterotta adopte cette seconde position parce que « l'*epistrophé* est toujours considérée dans les traités comme un 'retour' d'une réalité inférieure à une réalité supérieure (...) et c'est la raison pour laquelle le traité 49 (V 3) 1, 1-5, exclut explicitement une *epistrophé* de l'Un, qui est ce qui est absolument simple et premier, *pròs heautó* ('vers soi-même') ». Ce dernier texte ajoute que : « l'être absolument simple *ne pourrait se retourner vers lui-même* et avoir la connaissance de soi ».

Il semble d'abord que l'expression « ce qui est simple », dans ce passage du traité 49, ne s'applique pas à l'Un. Il ne renvoie qu'à l'interrogation<sup>167</sup> de Plotin pour savoir si la connaissance de soi peut être faite par un « être multiple » ou par un « être absolument simple ». Il me semble hors de question que Plotin traite l'Un comme un « être », ni de se demander s'il a ou non une connaissance de soi. Ensuite, pour répondre à la question de savoir s'il y a une conversion chez l'Un, devons-nous assumer le flottement du sens même du mot *epistrophé* dans les traités de Plotin ? P. Aubin<sup>168</sup> signale que « au niveau de l'Intelligence, l'*epistrophé* prend deux aspects : vers soi-même et vers l'Un » ; ainsi « comme celui de l'Intelligence, l'*epistrophé* de l'Âme est double : vers soi-même et vers l'hypostase qui vient avant elle ». Mais au niveau de l'Un, pouvons-nous encore parler d'*epistrophé* ? Nous pouvons dire que l'Un ne fait pas l'*epistrophé*, au sens de « regarder vers le haut pour trouver son vrai-soi, de se constituer », car l'Un « n'est » pas. Il est au-delà par excellence. Pourtant, en conservant toutes les tentatives de Plotin pour parler de ce qui « n'est » pas (c'est-à-dire l'Un) avec des métaphores et des analogies et en sachant que l'*epistrophé* peut aussi signifier regarder vers soi-même dans le sens de *produire*, nous pouvons également envisager que l'Un fait aussi l'*epistrophé*. De cette manière Plotin explique la naissance de l'indétermination avant d'être déterminée ou informée pour se

<sup>167</sup> Cf. Bertrand HAM [2000], *Plotin, Traité 49 (V 3)*, Paris : Le Cerf, 2000, pp. 99-100 « Les premiers mots de ce traité nous introduisent directement dans le thème de la connaissance de soi. On voit que ce thème, où se lient gnoséologie et ontologie, est d'emblée mis en connexion avec les notions de multiplicité ('différencié', 1, 1 ; repris par 'composé', 1, 5 ; 6) et de simplicité ('ce qui est absolument simple', 1, 3) sous la forme de deux interrogations qui posent une alternative : ce qui se pense doit-il être multiple (en sorte que, par une partie, il pense les autres) ou bien y a-t-il possibilité d'une connaissance de soi pour un être simple (1, 1-5) ? Plotin ouvre son traité en utilisant une problématique déjà connue (...) une réflexion de Sextus Empiricus ». S'il y a un texte du traité 49 qui suggère le refus d'*epistrophé* chez l'Un, cela se trouve plutôt au chapitre 12, 48-51 : « non, il (l'Intellect) voit, il se connaît lui-même et il est le premier connaissant. Mais lui (l'Un), de même qu'il est au-delà de l'Intellect, est aussi au-delà de la connaissance et, de même qu'il n'a nul besoin de rien, n'a nul besoin non plus de connaître. Oui, la connaissance a lieu dans une nature de second rang » (trad. Bertrand HAM).

<sup>168</sup> Paul AUBIN [1963], pp. 162-167. Cf. aussi le double sens d'*epistrophé* de l'âme en V 8 [31] 11, 1 – 13.

constituer comme l'Intellect. Cela est possible parce que c'est l'Un qui l'a *produite*<sup>169</sup>. On pourrait penser que, dans *son deuxième acte*, l'Un « agit » sur un substrat, l'indétermination, pour faire naître sa première image, l'Intellect.

## B. 2. Le mode de production de l'Un et l'imitation des autres êtres.

La considération du traité 7 (V 4) chapitre 1 nous fait comprendre que notre expérience de la multiplicité nous amène à conclure que celle-ci vient nécessairement d'une source unique : « il faut en effet qu'il y ait quelque chose de simple avant toutes choses » (ligne 5). Avec une surprenante limitation de langage, pour Plotin, cette source n'est même pas une : « il est même faux de dire d'elle qu'elle est une ; il n'y a d'elle 'ni discours ni science', et de surcroît, on dit d'elle qu'elle est 'au-delà de la réalité' (lignes 9-10). Mais, dans la suite du paragraphe, Plotin désigne cette source comme le Premier. Celui-ci est *le vrai producteur* de toute chose, non pas parce qu'il a un quelconque besoin mais, en utilisant l'analogie, parce que 'sa perfection' l'amène nécessairement à se multiplier. Aux lignes 26-27, à partir des choses (provenant de l'Un) observées, Plotin renvoie cette image au premier Principe. « Or, dès que n'importe laquelle des autres choses atteint sa perfection, nous constatons qu'elle engendre<sup>170</sup>, c'est-à-dire qu'elle *ne supporte plus* de demeurer en elle-même, mais qu'elle produit une chose différente » (lignes 26-27). Ainsi, nous pouvons dire que, tantôt par 'la perfection', tantôt par la nécessité, ce Premier produit toute l'existence dans le monde : « il faut absolument aussi que quelque chose naisse de lui<sup>171</sup> s'il doit exister quelque chose, puisque c'est précisément de lui que les autres choses tiennent leur existence ; c'est une nécessité, en effet, dès lors qu'elles viennent de lui » (V 4 [7] 1, 37-39, trad. par Jean-François Pradeau).

Ainsi, nous voyons qu'en limitant tout langage humain à propos de l'Un, Plotin évite de dire que l'Un engendre ou produit quelque chose. La multiplicité vient de l'Un, mais le

<sup>169</sup> Cf. Francesco FRONTEROTTA [2003], p. 190, à la fin de note 101 concernant la production de l'Intellect : « (...) l'acte de naissance' de l'Intellect a lieu quand, en fixant son regard sur l'Un, l'Intellect s'en trouve ainsi déterminé et 'informé' (cf. VI [10] 5, 15-19 et chapitre 7, 5-6) ce qui ne peut avoir lieu que lorsqu'il se tourne vers lui. Avant de se tourner vers l'Un, l'Intellect n'est pas Intellect, mais il est la réalité indéterminée, le produit 'informé' de la 'surabondance' et du 'rayonnement' du premier principe (comme l'explique notamment le traité 11 (V 2)) ».

<sup>170</sup> Jean-François PRADEAU [2003], dans sa note 17 à la page 28, note qu'ici Plotin avance un axiome « dont l'importance est considérable dans les traités, puisqu'elle permet d'expliquer que la production (*poiesis*), loin d'être le signe d'un défaut ou d'une nécessité contrainte, est synonyme de perfection. (...) Plotin tient que la production est identique à la contemplation (*theoria*) : c'est parce qu'une réalité contemple le principe dont elle est issue qu'elle produit à son tour une image et qu'elle engendre ». Il renvoie aux traités 10 (V 1) 6, 6-53 et 30 (III 8) 3-4.

<sup>171</sup> Dans sa note 24 de la page 28, Jean-François PRADEAU [2003] souligne la précaution de Plotin pour ne pas dire que le Premier engendre quelque chose : « cette nuance, préparé par ce qui précède, dit bien que la constitution de ce qui est engendré est l'œuvre, pour surprenant que cela puisse paraître, du rejeton lui-même, qui existe à la mesure de l'imitation qu'il parvient à réaliser de son principe ».

contraire est affirmé avec beaucoup de précautions pour ne pas dire que l'Un 'produit' quelque chose. Il faut cependant avouer que *cela n'est pas toujours le cas* dans les discours plotiniens au sujet de l'Un. Au chapitre 2, Plotin utilise certaines désignations qui peuvent prêter à confusion : l'Un comme 'intelligible', l'Un qui a un 'total discernement', l'Un qui est 'lui-même la compréhension de lui-même par une sorte de perception de lui-même, καὶ ἡ κατανόησις αὐτοῦ αὐτὸ οἶονεὶ συναισθήσει οὔσα' (lignes 15-19). Jean-François Pradeau<sup>172</sup> a bien averti qu'il ne s'agit pas ici d'une énumération des caractères intelligibles de l'Un mais plutôt d'une approximation « au moyen des comparaisons ou des superlatifs qui servent à nommer l'activité de l'Un ». Toute précaution prise, Plotin parle du 'mode de production' à partir de l'Un : « si quelque chose naît de lui, *alors qu'il demeure* auprès de lui-même, cette chose naît alors qu'il est au plus haut point ce qu'il est » (lignes 20-21).

Dans le traité 11 (V 2) 1, 7-10, Plotin rapproche davantage l'Un de la 'production' : « car, étant parfait dans la mesure où il ne cherche rien, il n'a rien et il n'a besoin de rien, il était comme surabondant, et sa surabondance a produit une autre chose (οἶον ὑπερερρήνη καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο) ; l'engendré se tourna vers lui et il en fut rempli, et, en fixant son regard sur lui, il devint l'Intellect (...) ». Même si Plotin dit que c'est « la surabondance qui a produit », il est vrai que la production à partir de l'Un est décrite ici comme une sorte de 'débordement'. Plus tard, dans le traité 38 (VI 7) 23, 22-24, il parlera de la production de l'Intellect et de la Vie à partir du Bien : « Si le Bien est tel, que fait-il donc ? Ne faut-il pas dire qu'il a produit l'Intellect, qu'il a produit la Vie, qu'il a produit les âmes, à partir de l'Intellect, et toutes les autres choses qui participent à la Raison, à l'Intellect ou à la

<sup>172</sup> Cf. les notes 32 et 36 de Jean-François PRADEAU [2003], pp. 30-33. « Afin de démontrer la puissance du Premier, mais aussi bien de le distinguer de ce qui vient après lui, Plotin lui concède par analogie ce qu'il ne peut pourtant posséder par définition ; une perception de type intellectif, une forme de connaissance. ». Il est clair que l'emploi de *katanoesis* (IV 7 [2] 10, 45 et V 3 [49] 1, 13) renvoie à l'Intellect et non pas à l'Un. Ensuite, « dans le traité VI 8 [39] 16, Plotin parlera de la 'veille' de l'Un qui est 'au-delà de la pensée' (son acte est une *hupermoesis*), qualifiant alors de nouveau de façon noétique, mais sur le mode de l'excès, la forme particulière de présence immédiate et absolue à soi qui est celle de l'Intellect. De sorte que, de la *katanoesis* qu'on trouve ici, dans le traité 7, à l'*hupermoesis* du traité 39, c'est une même analogie qui est conduite par Plotin entre l'activité de perception de soi qui définit l'Intellect (...) et une *activité ineffable* qui est désignée approximativement au moyen des comparaisons ou des superlatifs qui servent à nommer l'*activité de l'Un* ».

En commentant ce texte, A. H. ARMSTRONG [1984a] est plus audacieux. Cf. sa note à la page 146 pour le traité 7 (V 4) 2, 19 : καὶ πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ ἡ κατανόησις αὐτοῦ αὐτὸ οἶονεὶ συναισθήσει οὔσα ἐν στάσει αἰδίῳ καὶ νοήσει ἐτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νοήσιν, « all things in itself, and its thinking of itself is itself, and exists by a kind of immediate self-consciousness, in everlasting rest and in a manner of thinking different from the thinking of Intellect ». A. H. ARMSTRONG pense que « this passage stands alone in the *Enneads* in the clarity with which it attributes a kind of thinking to the One ». Ailleurs, dans son introduction et note pour le chapitre 13 du traité 49 (V 3) (à la page 119), il remarque que « the view which Plotinus adopts here is close to that of Numenius, whose First God is an Intellect (frs. 16 and 17 des Places, 25 and 26, Leemans), but an Intellect, it would seem, whose thinking is ineffably superior to that of the Second God or Demiurge who contemplates the Forms and makes the world ».

Vie ? (...) Mais que fait-il maintenant ? Ne faut-il pas dire que, maintenant, il conserve ces êtres et qu'il fait penser les êtres qui pensent, vivre les êtres qui vivent, en leur insufflant l'Intellect, en leur insufflant la Vie, et s'ils ne peuvent vivre, il les fait être ? » (trad. Pierre Hadot légèrement modifiée).

Toutes les choses sont produites par l'Un. Non seulement l'Un les produit mais, comme Plotin l'affirme, il assure leur sauvegarde<sup>173</sup> (σώζει) et leur donne l'Intellect et la Vie, de telle sorte que τὰ νοοῦντα pensent et τὰ ζῶντα vivent. Et, il les fait être (εἶ δέ τι μὴ δύνανται ζῆν, εἶναι) ceux qui ne vivent pas. La puissance productrice de l'Un englobe ainsi toute chose. Celui-ci n'est pas le producteur direct de ces choses mais, enfin de compte, c'est de lui que toutes choses pensent, vivent ou 'sont' : il les 'conserve' en lui. Ce thème de la conservation de toute chose en l'Un se trouve également au traité 49 (V 3) 15, 27-29 : « Mais en quel sens celui-là (l'Un) est-il principe de toutes choses ? Est-ce parce qu'il les maintient (σώζει) en faisant être un chacune d'elles (αὐτῶν ποιήσασα εἶναι) ? Ou bien aussi parce qu'il les a fait exister (ὑπέστησεν αὐτά) ? » Pour trouver la réponse à ces questions, il faut revenir aux lignes précédentes du chapitre 15. Plotin a déjà précédemment expliqué que « tout ce qui n'est pas un est maintenu par l'Un et est ce qu'il est grâce à lui (πάν γὰρ τὸ μὴ ἓν τῷ ἓν σώζεται καὶ ἔστιν, lignes 12-13) ». Ainsi, de façon plus large que l'Intellect et la Vie, dans toute chose qui 'est' se trouve la cause ultime de l'être qui est l'Un lui-même. Comme Plotin l'a expliqué par ailleurs, l'unité de quelque chose précède la définition ou l'être de quelque chose : « c'est en vertu de l'unité<sup>174</sup> que tous les êtres sont des êtres (πάντα τὰ ὄντα τῷ ἓν ἔστιν ὄντα » (VI 9 [9] 1, 1).

<sup>173</sup> Cf. l'explication de Cristina D'ANCONA [2003], p. 198. « In VI 7 [38] 23, 22-24 Plotino pone la questione : il Bene, che ha prodotto l'intelletto, la vita, l'anima e i loro partecipanti, che cos produce adesso ? La risposta è che anche ora esso 'conserva' queste cose (σώζει), e fa sí che τὰ νοοῦντα pensino et τὰ ζῶντα vivano, 'spirandol'intelletto e spirando la vita, e se qualcosa non può vivere spirando l'essere, ἐμπνέον νοῦν, ἐμπνέον ζωῆν, εἶ δέ τι μὴ δύνανται ζῆν, εἶναι'. Il tema del conservare le cose nel loro essere, e anzi instaurare il loro essere, ricompare anche in V 3 [49] 15, 27-29 : 'Ma in che modo quello è principio di tutte le cose ? E forse perché le conserva, facendo sí che ciascuna di esse sia 'uno' ? Certo è così, ma anche perché le ha poste in essere, ἢ καὶ ὅτι ὑπέστησεν αὐτά'. (...) In V 3 [49] 15, 1-15 la causalità dell'Uno è spiegata come segue : 'Tutto ciò che è non-uno è conservato (σώζεται) grazie all'Uno ed è ciò che è (καὶ ἔστιν, ὅπερ ἔστί) grazie a questo principio ; se infatti non divenisse 'uno', pur essendo composto da molti, non sarebbe ancora ciò che esso può venir detto essere (ὁ ἄν εἴποι τις αὐτό, cfr. H-S<sup>3</sup> *ad loc.*). Se si può dire che cos'è ciascuna cosa, lo si dice perché ciascuna di esse è 'uno', e per questo stesso motivo essa è'. Come Plotino aveva già spiegato in VI 9 [9] 1, 1-17, l'unità di ciascuna cosa è preliminare alla sua definizione, ossia al suo essere ciò che essa è ; essendone la condizione, è anteriore ad esse ed è pertanto effetto di una causa piú elevata, l'Uno. La causalità delle forme intelleggibili, che determinano la natura delle cose, presuppone quella dell'Uno, e per questa ragione l'Uno è causa dell'essere (πάντα τὰ ὄντα τῷ ἓν ἔστιν ὄντα, VI 9 [9] 1, 1) ».

<sup>174</sup> Cf. la note 1, pp. 97-98 de Francesco FRONTEROTTA [2003] : « On doit tenir compte, dans ce chapitre comme dans tout le traité, du double sens de à τὸ ἓν : il s'agit de l'Un, le premier principe de toutes choses,

L'activité de 'production' de l'Un lui permet de demeurer identique à lui-même quand d'autres choses naissent de lui (V 5 [32] 5, 1-2). Avant que les êtres ne surgissent, il y a d'abord l'unité primordiale, de telle sorte que « l'être est une trace de l'Un<sup>175</sup> (ὥστ' εἶναι τὸ εἶναι ἵχνος <τοῦ> ἐνός) » (V 5 [32] 5, 13). Même si nous ne pouvons pas dire que l'Un 'produit', il semble cependant clair que toute chose vient de lui. Ainsi, même maintenant, dans « l'être » de chaque chose se trouve un indice (une trace<sup>176</sup>, ἵχνος) que tout ce qui 'est' vient de l'Un. De cet indice, nous pouvons déduire qu'il est partout présent. Il est la cause ultime de tout ce qui 'est' et également de tout ce qui 'vit' (cf. VI 7 [38] 17, 13 : « et la Vie est une certaine trace<sup>177</sup> du Bien (καὶ ἦν ζωὴ ἵχνος τι ἐκείνου), mais elle n'est pas la Vie du Bien ») car toute chose vient de lui

---

mais aussi de l'unité comme attribut d'une chose', c'est-à-dire le fait pour elle d'être 'une'. Plotin joue constamment sur ce double sens, car pour exister, toute chose doit être 'une' chose, et c'est là la première étape de la démonstration qui se propose d'établir que toute chose existe en vertu du premier principe qu'est l'Un. De même, on ne peut distinguer ici le sens copulatif, le sens identitaire et le sens existentiel du verbe être, car ces trois sens s'impliquent réciproquement : (...) La 'stratégie' philosophique de Plotin est la suivante : après avoir examiné, dans les chapitres 1-2, les thèses de ceux qui font coïncider le principe de l'unité avec l'Âme (chapitre 1), puis avec l'Intellect (chapitre 2), il parvient finalement à poser (chapitre 3), comme principe de l'unité, l'Un au sens propre., le premier principe. C'est pourquoi nous avons préféré traduire *tò hén*, dans les chapitres 1-2, par 'l'unité', car ce n'est qu'à partir du chapitre 3 qu'apparaît effectivement 'l'Un', le premier principe de toutes choses ».

<sup>175</sup> Dans sa note 68, p. 179, Richard DUFOUR [2006] donne cette note : « le verbe *eînai* (être) dériverait de *hén* (un). Les philosophes grecs appuient souvent leurs dires sur des étymologies plus ou moins fantaisistes. Ce jeu remonte particulièrement au *Cratyle* de Platon ». Dans la suite de texte du V 5 [32] 5, 14- *ad fin*, Plotin écrit : « Et si quelqu'un disait que ce mot 'être' – qui est le terme désignant la réalité – provient du mot 'un', il ne serait sans doute pas loin du vrai. Car ce qu'on appelle l' 'être', c'est la première chose qui s'est un peu éloignée, pour ainsi dire, de l'Un : elle ne souhaitait pas s'avancer plus loin, elle s'est retournée vers l'intérieur, elle s'est immobilisée et elle est devenue réalité et foyer de toutes choses. C'est comme ce qui se passe pour le son : lorsque ce qui prononce le mot 'être' [*eînai*] le fait en appuyant sur sa prononciation [*eîn-ai*], il fait entendre le son 'un' [*hén*], qui désigne l'origine qu'il tient de l'Un, et le son 'qui est' [*ón*], qui signifie, autant que possible, ce qui a produit le son. Ainsi, ce qui est engendré (la réalité et l'être) possède une imitation de l'Un, parce qu'il s'écoule de la puissance de l'Un, et la réalité, lorsqu'elle regarde vers l'Un, qu'elle est poussée par la contemplation et qu'elle tente d'imiter ce qu'elle voit, prononce ces mots : 'ce qui est', 'être', 'réalité' et 'foyer'. Car ces sons veulent signifier l'existence de ce qui produit le son et qui est engendré dans la douleur : ils imitent, dans la mesure du possible, la naissance de l'être ».

<sup>176</sup> Cf. Cristina D'ANCONA [2003], p. 197 : « E invece abbastanza frequente l'idea che il primo principio sia causa dell'essere dei suoi derivati. In V 5 [32] 5, 2-14 Plotino compara la produzione della serie numerica à partire dall'uno matematico e la produzione degli esseri a partire dall'Uno : la serie numerica si genera secondo l'unità perché è proprio in quanto l'uno matematico rimane se stesso che, aggiungendosi a ciascun numero, genera un numero di volta in volta diverso ; nell'ambito dell'essere (ἐν τῷ ὄντι), a piú forte ragione, l'Uno rimane πρὸ τῶν ὄντων, la proprio in quanto rimane ciò che è, ossia trascendente rispetto agli esseri, gli esseri sono generati secondo l'Uno. Esso da solo basta a produrre gli esseri, ἄρκει αὐτὸ γεννηῆσαι τὰ ὄντα ; come nella serie numerica la forma del primo, cioè della monade, è presente in tutti i numeri a gradi diversi, così nell'ambito dell'essere ogni cosa che è ha in sé una sorta di 'forma' dell'Uno, οἷον εἶδος ἐν αὐτῷ. Mentre però nei numeri la partecipazione all'unità determina la quantità data, qui è posta in essere l'οὐσία, così che l'essere (τὸ εἶναι) è 'traccia', ἵχνος, dell'Uno.

<sup>177</sup> Cf. J. M. RIST [1967], *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, pp. 27-28 : « There is good reason for emphasizing the fact that for Plotinus everything is in some sense a product of the One, for we can learn from it that the One and others are radically opposed, as far apart as creator and creatures must be. Hence although the One is always present to those who look for it (VI 9 [9] 7 and 8), its complete

Même s'il faut faire attention de ne pas donner un 'nom' à ce Principe ultime, nous pouvons comprendre qu'une certaine activité de production se dégage quand l'Intellect sort de Lui. Comment se fait cette 'production' ? L'Un *demeure*<sup>178</sup> en lui-même tout en devenant la source de la multiplicité.

« Ainsi, si quelque chose naît de lui (de l'Un) *alors qu'il demeure auprès de lui-même*, cette chose naît alors qu'il est au plus haut point ce qu'il est. C'est quand il *demeure* 'dans son état habituel' que naît de lui ce qui naît, et cela alors qu'il *demeure* auprès de lui-même » (V 4 [7] 2, 19-22, trad. Jean-François Pradeau).

Ensuite, aux lignes 26-34, Plotin prend ce « demeurer en soi-même » de l'Un comme paradigme pour tous les autres êtres :

« Mais comment naît-il alors que celui-ci (l'Un) *demeure* inchangé ? En chaque chose, il y a un acte<sup>179</sup> (ἐνέργεια) qui appartient à la réalité et un acte qui

transcendence and its independence of its products must be continually re-emphasized. This is how we may explain a favourite metaphor of Plotinus', the metaphor by which he calls Being, that is, finite Being, a trace of the One. *Ennead* VI 7 [38] 17 presents this idea in association with other themes we have already noticed. In line 10 we learn that the One is beyond act, the act of the Forms, that is, and therefore beyond life, *life is a trace of the One* (line 13) ; and in line 40 *the Intelligible World itself, Mind and its powers, is a trace of the One*. And Mind is Form. The trace, we may say, is specific. Hence the One cannot be a Form, a finite Being. Rather it is shapeless and formless. It is the *maker* of Form (εἰδοποιεῖ). Just as a man walking on the beach will leave his footprint behind him, so the presence of the One will leave a finite trace\_which is the Intelligible World.

This idea of a trace occurs again in *Ennead* V 5 [32] 5 – that famous chapter where the words for Being and Existence (ὄν, εἶναι, οὐσιον) are said to be derived etymologically from the word for One (ἓν). In the world of Forms, says Plotinus, the trace of the One has established (finite) Being, so that existence is a trace of the One. This trace is represented by the fact that the words for Being and Existence look etymologically similar to, and thus can be thought of as bearing the mark of, the One. For it is because the One imposes a unity, a finite and defined nature, that the Forms can be said to exist at all (VI 9 [9] 1, 1) ».

<sup>178</sup> Cf. Cristina D'ANCONA [2003], p. 193. Le verbe « demeurer » (μένειν) devient désormais un verbe technique pour décrire la causalité des être intelligibles : « a differenza delle cause efficienti, le cause sovrasensibili determinano l'essere dei loro effetti in modo immobile, ossia semplicemente essendo se stesse. Questo tipo di causalità è attribuito da Plotino sia al primo principio che all'intelletto e all'anima. Cfr. V 4 [7] 2, 19-22 ; VI 9 [9] 9, 4-7 ; V 1 [10] 6, 22-37 e 11, 7-13 ; V 2 [11] 1, 16-18 e 2, 1-2 ; (...) ; IV 3 [27] 6, 24-25 ; III 8 [30] 2, 6-22 e 3, 1-6 e 10, 5-19 ; II 9 [33] 9, 37-39 ; VI 8 [39] 18, 22-30 ; III 2 [47] 1, 38-45 ; V 3 [49] 12, 33-36 ; I 1 [53] 8, 15-18. Ripreso da Proclio (...) (*Sent.* 24, 14,5-6, Lamberz), il principio diverrà canonico nel neoplatonismo piú tardo ; Proclo ne farà il lemma della prop. 26 degli *Elementi di Teologia* (...) (30, 10-11, Dodds) ». Cf. aussi le traité 32 (V 5) 5, 1-7 : « Mais il nous faut revenir à ce que nous disions : le Premier demeure identique, même si d'autres choses naissent de lui. Ainsi, dans les nombres, si l'un demeure en lui-même et que c'est une autre unité qui produit le nombre, le nombre naît de cette autre unité. En fait, c'est bien plutôt dans ce qui se trouve avant les êtres que l'un demeure en lui-même, et même s'il demeure en lui-même ce n'est pas autre chose qui produit, si les êtres viennent de lui, mais il suffit lui-même à les engendrer » (trad. Richard DUFOUR).

<sup>179</sup> Pour le texte de V 4 [7] 2, 27-33, Gwenaëlle AUBRY [2004], à la page 126, suivant la traduction de Philippe Hoffmann (présentée lors du colloque consacré au *Traité 7* tenu à Paris les 14 et 15 juin 2002), donne cette version : « Pour chaque chose, il y a d'une part l'acte de l'essence, d'autre part l'acte qui procède de l'essence. Et l'acte de l'essence est l'acte qui, pour chaque chose, est la chose même, tandis que l'acte qui procède de l'essence est l'acte qui doit nécessairement en toute chose suivre de cette chose, tout en étant autre qu'elle. Ainsi dans le cas du feu, il y a d'une part une sorte de chaleur qui entre dans la constitution de l'essence, et d'autre part une chaleur qui, déjà, dérive de cette essence, tandis que le feu exerce l'acte connaturel à son essence, en cela même qu'il demeure du feu ».

Selon Dominic O'MEARA [1992], à la page 83, ce passage parle plutôt d'un processus de dérivation que d'émanation. La dérivation se déploie selon le principe des deux actes. Dans ce traité V 4 [7] 2, 27-33, les cas du feu producteur de chaleur, du soleil émetteur de lumière et de la neige génératrice de froid (cf. V 1 [10] 6, 28-



provient de la réalité ; l'acte qui appartient à la réalité est la chose elle-même, et l'acte qui provient de la réalité doit à tous égards en être la conséquence nécessaire, tout en étant différent de la chose elle-même. Ainsi en va-t-il du feu, pour lequel il y a la chaleur qui constitue sa réalité, et une autre chaleur qui naît de la premier puisque le feu exerce l'acte qui est naturellement inhérent à sa réalité tout en restant du feu<sup>180</sup> ».

« En fait, elles sont éternelles, parce que *leur principe* (l'Un) *reste dans le même état* sans se diviser entre les choses qu'il engendre, mais en conservant son intégralité. Voilà pourquoi ces choses restent dans le même état » (VI 9 [9] 9, 4-7, trad. Francesco Fronterotta<sup>181</sup>).

« Il faut donc dire que ce qui naît de là-bas est né sans que l'Un soit mû ; car, si quelque chose devait naître de son mouvement, ce qui est né serait le troisième terme à partir de l'Un, venant après le mouvement, et non pas le deuxième. Puis donc que l'Un *reste immobile*, il faut que, s'il y a quelque chose qui vienne en second après lui, que ce quelque chose soit venu à l'existence, sans qu'il se soit incliné ni qu'il le veuille ni qu'il ne soit mû d'aucune manière » (V 1 [10] 6, 22-27, trad. Francesco Fronterotta).

---

35) sont proposés comme des exemples d'un phénomène plus large : chaque substance (par exemple le feu) a une activité primaire (ou intérieure) propre à elle-même et donne naissance à une activité secondaire (par exemple la chaleur) extérieure à (ou différente de) l'activité primaire. Ainsi, Dominic O'MEARA montre aussi qu'il est possible de voir le double acte de l'Un dans le processus de dérivation.

Cf. aussi l'explication sur la double *energeia* donnée par Thomas Alexander SZLEZÁK [1997], à la page 76. « Lo strumento concettuale decisivo attraverso cui Plotino vuole rendere comprensibile il dispiegamento, in fondo, non spiegabile, dall'Uno al molteplice è la teoria della doppia *ἐνέργεια*. Ogni realtà dispone di una prima *ἐνέργεια* diversa dalla prima ma da essa derivante ; così, nel fuoco si possono distinguere il calore essenziale et il calore derivato dal primo e trasmesso ad altri oggetti (V 4 [7] 2, 27-33) ». Puis à la note 198 de la même page, il cite d'autres textes : « II 9 8 22 : *ἐνέργειαν διττήν, τὴν μὲν ἐν ἑαυτῷ, τὴν δὲ εἰς ἄλλο* « l'atto è duplice : il primo è in sé, il secondo va verso l'altro ». Con l'esempio del fuoco viene menzionata la doppia *ἐνέργεια* anche in V 9 [5] 8, 13 ; V 1 [10] 3, 10 ; V 1 [10] 6, 34 ; II 6 [17] 3, 14-29 ; V 3 [49] 7, 23. Cf. Anche VI 2 [43] 22, 29 *ἐνέργειαι διτταί* ».

Selon Thomas Alexander SZLEZÁK [1997], p. 76, nous trouvons également cette doctrine du double acte au niveau de l'Un : « Allo stesso modo si comporta l'Uno. Esso è in sé *ἐνέργεια* e rimane come tale in se stesso ma produce, comunque, una *ἐνέργεια* secondaria (V 4 [7] 2, 33-36). Questa prima realtà generata è *noesis* (7 (V 4) 2, 22 s.), come già anche l'Uno è specie di *noesis*, distinta però da quelle del *Nûs* (V 4 [7] 2, 18). Ensuite dans sa note 502, p. 209, sur l'Un comme *energeia*, Thomas Alexander SZLEZÁK cite aussi le traité 39 (VI 8) 7, 47 : *οἷον ἐνέργεια* (cf. aussi le chapitre 16, 35, surtout le chapitre 20, 9 « non dobbiamo temere di porre l'atto primo senza sostanza » et 20, 15 : *πρώτη ὄν ἐνέργεια εἶη*). Enfin, nous pouvons aussi regarder le traité 24 (V 6) 6, 3 sur l'Un : « *καὶ τί δεῖ ἐνεργεῖν τὴν ἐνέργειαν* ; che cosa deve attuare l'atto ? »

<sup>180</sup> Cf. Jean-François PRADEAU [2003], la note 42, p. 32 : « l'exemple du feu es empruntée à Aristote, qui l'emploie en *Métaphysique* α, 1, 993b25-26, afin de montrer qu'on ne peut connaître quoi que ce soit en vérité sans en connaître la cause (aussi le feu est-il la chaleur véritable, note Aristote, 'car il est la cause de la chaleur dans les autres choses') ». Sur la doctrine de deux actes, nous pouvons nous référer aux traités 10 (V 1) 3, 10-12 ; 6, 30-39 et 49 (V 3) 7, 21-25.

<sup>181</sup> Dans sa note 148, p. 123, Francesco FRONTEROTTA [2003] explique : « ... l'Un est le producteur de toutes choses, mais son activité de production n'implique aucune diminution ni aucun affaiblissement pour lui, et cela parce qu'il n'est pas une 'masse', c'est-à-dire une quantité déterminée qui peut être diminuée ou augmentée. Car, si l'Un était une 'masse', toute production serait pour lui une diminution de sa 'masse' (parce qu'il devrait 'se diviser' entre ses produits), qui pourrait s'arrêter à un moment donné. Mais l'activité de production de l'Un ne s'arrête jamais, comme on peut le déduire du fait que ses 'produits' (l'univers et toutes les choses qu'il comprend) sont éternels, au sens qu'ils ne cessent jamais d'exister ».

« Etant donc semblable à lui, il produit de la même manière que lui, en épanchant une puissance multiple – il est en effet une image de lui – tout comme ce qui le précède avait déjà épanché une telle puissance ; et cet acte, qui vient de la réalité existante, est propre à l'Âme, elle qui est engendrée lorsqu'il reste en lui-même ; car l'Intellect aussi est engendré *lorsque ce qui le précède reste en lui-même* » (V 2 [11] 1, 14-18, trad. Francesco Fronterotta).

Ainsi, en 'épanchant' sa puissance, l'Intellect imite l'Un dans son mode de production par 'surabondance'. Et Plotin élargit de nouveau ce principe selon lequel, tout en étant engendré, ce dernier peut toujours revenir au géniteur tant qu'il est en contact avec lui<sup>182</sup>: cf. chapitre 2, 1-4 :

« Il y a donc une procession du premier au dernier, et chaque chose reste toujours dans sa position naturelle, tandis que ce qui est engendré occupe une position différente et inférieure ; tout ce qui est engendré devient cependant identique à ce dont il dérive, tant qu'il est en contact avec lui » (V 2 [11] 2, 1-4, trad. Francesco Fronterotta).

« Car la tâche de ceux qui connaissent la puissance de dieu n'est pas de réduire la divinité à une seule divinité, mais de la montrer aussi multiple que le dieu l'a montrée lorsque, tout en *demeurant* ce qu'il est, il (l'Un) a produit plusieurs dieux qui sont tous suspendus à lui et qui existent à travers lui et par lui » (II 9 [33] 9, 35-39, trad. Richard Dufour).

« Sinon, l'Intellect ne serait pas le premier acte. Car il n'est pas vrai que le principe ait en quelque sorte désiré que l'Intellect naisse et qu'ensuite l'Intellect soit né, le désir ayant pris place entre lui et l'Intellect engendré. Non, il n'a eu absolument aucun désir, car alors il serait imparfait et son désir n'avait rien à désirer ; et on ne peut dire non plus qu'il possédait une part de la réalité et ne possédait pas l'autre. Car il n'y avait même pas quelque chose vers quoi se tendre. Non, *il est évident que si quelque chose est venu à l'existence après lui, c'est tandis qu'il demeurait dans le même état* que cela est venu à l'existence. Il faut donc, pour que quelque chose d'autre vienne à l'existence, que ce principe soit en tout point tranquille en lui-même » (V 3 [49] 12, 27-37, trad. Bertrand Ham).

De surcroît, nous pouvons invoquer d'autres textes qui expliquent comment tous les autres êtres imitent le mode de la production du premier principe. Pour l'Intellect, nous pouvons encore citer ce passage pour éclairer son mode de production :

---

<sup>182</sup> Cf. dans ce même traité 11, chapitre 1, 22-28 : « Mais rien n'est séparé ni coupé de ce qui le précède (...) Car même l'âme qui, antérieure à celle-ci, demeure attachée à l'Intellect, n'empêche pas l'Intellect de rester en lui-même ». Cf. aussi, V 1 [10] chapitre 11 où Plotin montre la continuité des réalités. De ce qui est en nous (notre raisonnement), Plotin montre que notre raison vient de l'Intellect, et ce dernier de l'Un. Ainsi il décrit comment toute chose reste suspendue en lui : « Il en va comme le centre qui est en lui-même, mais chacun des éléments du cercle a aussi un point en lui, et c'est vers lui qu'ils dirigent leurs rayons en conservant leur spécificité. Car c'est par un tel élément de nous-mêmes que nous sommes nous aussi en contact avec le dieu, que nous sommes associés à lui et que nous dépendons de lui ; et nous nous établissons là-bas, si nous convergions vers lui » (lignes 11-15) (trad. Francesco FRONTEROTTA).

« Oui, mais pour l'Intellect le 'repos' n'est pas une sortie de l'Intellect : le 'repos' de l'Intellect est un acte en vacance de tous les autres actes. (...) Son être est donc acte et il n'y a rien vers quoi se dirige son acte ; alors, il est à lui-même et c'est vers lui-même qu'il tient tourné son acte. Car, si quelque chose sort de lui, c'est parce qu'il est toujours vers lui-même en lui-même. Il fallait en effet qu'il soit d'abord en lui-même et qu'ensuite seulement il soit tourné aussi vers autre chose ou plutôt qu'autre chose s'assimilant à lui vienne à partir de lui, de même que le feu doit d'abord en lui-même être feu et exercer l'acte du feu avant d'avoir justement ainsi la puissance de produire aussi une trace de lui-même en autre chose. Et, une fois encore c'est ainsi que l'Intellect est un acte *demeurant en lui-même* tandis que, pour l'âme, tout ce qui en elle est tourné vers l'Intellect est pour ainsi dire intérieur et ce qui est extérieur à l'Intellect est tourné vers l'extérieur » (V 3 [49] 7, 15-27, trad. Bertrand Ham).

Si la « production » de ce qui demeure en soi-même laisse une trace, nous pouvons aussi lire que, selon le traité 32, l'être est la trace de l'Un (V 5 [32] 5, 14 : « de sorte que l'être est la trace de l'Un » ; cf. aussi le chapitre 6, 17). D'une manière générale, Plotin parle de la trace comme effet qui surgit de sa cause, sans que cet effet soit coupé de sa cause, cf. VI 8 [39] 18, 22-30<sup>183</sup> (un texte qui parle aussi sur le mode de la production de l'Intellect).

A propos du mode de production chez l'Âme (aussi à propos de l'âme du monde et de notre âme humaine), Plotin affirme la même chose : c'est en demeurant en elle-même qu'elle continue la procession<sup>184</sup>.

« La puissance qui vient d'en haut reste ce qu'elle est. C'est donc *en restant auprès d'elle-même* que cette âme produit, alors que les choses qu'elle a produites s'en approchent ; c'est l'inverse pour les autres âmes qui, pour leur part, s'avancent vers ce qu'elles produisent. Ou plutôt, c'est ce qu'il y a de multiple en elles qui est entraîné vers le bas et qui par la même occasion emporte ces âmes avec leurs pensées » (IV 3 [27] 6, 23-27, trad. Luc Brisson).

« Nous sommes au troisième rang à partir de lui, nous qui sommes produits, dit (Platon), à partir de l'essence indivisible venue d'en haut et de l'essence qu'il faut concevoir comme divisée dans les corps (*Timée* 35A). (...) et parce qu'elle

<sup>183</sup> Cf. VI 8 [39] 18, 22-30 : « (...) is like this that we must apprehend that Intellect-Being, coming to be from that Good and as if poured out and spread out and hanging out from it (ἐξερτημένον), is, by its own intelligent nature, evidence of something like Intellect in the One which is not Intellect; for it is one. Just as in our example also the radii and the circle were not the centre, but it is the father of circle and radii giving traces (ἵχνη) of itself and with an abiding (μενούσῃ) power generating radii and circle, not at all cut off from it (οὐ πάντῃ ἀπηρτημένον), by a kind of strength ; so also is that too, as the intellectual power runs round it, a kind of archetype of the image of itself. Intellect in one, an image, as it were, overcome by many and into many and so becoming Intellect, while that remains before Intellect (πρὸ νοῦ μείναντος) and generates intellects from its power (...) » (trad. A. H. ARMSTRONG).

<sup>184</sup> Cf. aussi III 2 [47] 1, 38-45 : « Being able to make something by itself is the characteristic of something which is not altogether in a good state but makes and moves in the direction in which it is inferior. For altogether blessed beings it is alone enough to stay still in themselves and be what they are; restless activity is unsafe for those who in it violently move themselves out of themselves. But that true All is blessed in such a way that in not making it accomplishes great works and in remaining in itself (ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν) makes no small things » (trad. A. H. ARMSTRONG).

(l'âme du monde) produit les animaux, non pas à partir d'elle-même et du corps, mais *en restant immobile* et en ne donnant que des reflets d'elle-même, tel un visage réfléchi en plusieurs miroirs » (I 1 [53] 8, 15-18, trad. Gwenaëlle Aubry).

« Dans *notre âme*, il y a ce qui est toujours tourné vers les réalités de là-bas, ce qui est tourné vers les choses 'ici-bas et ce qui se tient entre les deux. Puisqu'elle est en effet une nature unique dans des puissances multiples, tantôt la totalité de notre âme se joint à ce qu'il y a de meilleur en elle et en l'être, tantôt ce qui est inférieure en elle, tiré vers le bas, entraîne avec lui ce qui est au milieu. Car il n'est pas permis, on le sait, que ce qui est inférieur tire la totalité de l'âme vers le bas. Ce qu'elle subit alors advient à l'âme parce qu'elle n'est pas restée dans le lieu le plus beau, là où reste l'âme qui n'est pas une partie (il s'agit *de l'âme du monde*) – et dont nous ne sommes pas davantage une partie -, et qui permet au corps tout entier de se saisir de ce qu'il peut prendre d'elle. Elle reste sans s'affairer, puisqu'il ne gouverne pas au moyen de la réflexion ni ne rectifie quoi que ce soit ; au contraire, elle impose l'ordre avec une merveilleuse puissance grâce à la contemplation de ce qui vient avant elle (c'est-à-dire l'Intellect et l'Un). Car plus elle se consacre à la contemplation, plus elle est belle et puissante. Ainsi, c'est parce qu'elle reçoit de là-bas qu'elle donne à ce qui vient après elle ; et elle illumine dans la mesure où elle est toujours illuminée » (II 9 [33], 2, 4-16, trad. Richard Dufour).

Nous avons vu que, dans le traité 6 (IV 8 chapitre 2, 28 et 53), l'âme du monde gouverne royalement l'univers sensible sans intervenir et sans s'affairer avec les corps. Elle n'utilise pas non plus la réflexion<sup>185</sup>. Si l'âme du monde (sa partie supérieure et sa partie inférieure) produit et gouverne le corps d'une manière séparée, notre âme, en se divisant de manière plus tranchée et tout en ayant le même mode de production risque d'être contaminée de ce qui lui est inférieur. Enfin, la Nature (qui est la partie inférieure de l'âme du monde) produit aussi selon ce mode de procession :

« Même chez ceux qui s'adonnent à des semblables techniques (à celle d'un modeleurs de cire), il doit exister en eux quelque chose qui *demeure immuable* (*menein*) et grâce à quoi, parce que cela demeure immuable, ils peuvent produire avec leur mains les ouvrages qu'ils réalisent » (III 8 [30] 2, 11-13, trad. Jean-François Pradeau).

« Si elle produit en demeurant immuable, c'est-à-dire en *demeurant immuable* en elle-même, et si elle est une raison, c'est qu'elle doit être elle-même une

<sup>185</sup> Cf. Richard DUFOUR [2006], *Plotin : Traités 30-37*, (sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau), Paris : G. F. Flammarion, 2006, la note 40, p. 245 : « Plotin insiste fréquemment sur l'absence de réflexion et de calcul dans la production et le gouvernement de l'âme du monde (le traité 6 (IV 8) 8, 11-16 ; 27 (IV 3) 10, 14-17 ; 28 (IV 4) 10 ; 31 (V 8) 8, 1-16 ; 12, 15-27 ; 38 (VI 7) 1 et 47 (III 2) 2, 12-15 ; 3, 3-6). Il désavoue ainsi le *Timée*, qui décrit le démiurge comme un dieu qui raisonne, calcule, réfléchit, prend en considération et prévoit (30B-C, 33B, 34A, 39E, 55C, 73A). Mais l'attaque vise aussi les gnostiques, car en 47 (III 2) 3, 1-5, Plotin soutient que non seulement il ne faut pas parler en mal de l'univers sensible ni le déclarer laid, mais qu'il ne faut pas blâmer ce qui l'a produit, puisqu'il n'a pas été fabriqué suite à un raisonnement. (...) En outre les gnostiques soutiennent parfois que le démiurge et les archontes planifient ce qu'ils vont produire (...) ». Dans ce traité 33, « sur l'absence de réflexion en l'âme du monde et chez le démiurge, voir chap. 4, 15 ; 8, 20 et 11, 23 ».

contemplation. Certes, l'action peut avoir lieu conformément à la raison, puisqu'elle est manifestement distincte de la raison. Et pourtant, la raison elle-même, celle qui accompagne l'action et qui la dirige, ne peut être une action. De sorte que, si elle n'est pas une action mais une raison, c'est qu'elle est une contemplation » (III 8 [30] 3, 1-6, trad. Jean-François Pradeau).

Reprenons notre parcours. Selon la conception de la réalité de Plotin, tout vient de l'Un, et tous les êtres intelligibles imitent la manière dont l'Un a initié la production de *tout ce qui est*. A propos de la 'production' de l'Un, nous pensons que, dans la mesure où *se convertir* signifie tourner son regard vers ce qui le précède, il faut dire que l'Un ne se convertit pas car il est lui-même la cause par excellence. Mais, dans la mesure où l'Un *produit* l'Intellect, nous pourrions envisager que, tout en restant immobile, l'Un *se convertisse au deuxième sens* (en se regardant lui-même, l'Un produit l'indéterminé qui deviendra l'Intellect). Nous pensons cela parce que, dans le schème plotinien de la procession, le mot « conversion », peut aussi signifier un mouvement d'éloignement (ce qui relève du deuxième acte).

« Et si l'un d'entre nous, nous qui sommes incapables de nous voir nous-mêmes, parvient, alors qu'il est possédé par le dieu, à porter sa contemplation au point où il peut avoir cette vision, il s'y porte par là même et voit une image de lui magnifiée par la beauté. Et lorsqu'il a quitté cette image, si belle soit-elle, pour devenir un avec lui-même, lorsqu'il n'est plus séparé, il est en même temps un et toutes les choses avec ce dieu qui est présent en silence, et il est avec lui selon sa puissance et sa volonté. Et *s'il se tourne* (ἐπιστραφείη) *vers la dualité*, aussi longtemps qu'il restera pur, il restera tout près du dieu, de telle sorte qu'il soit de nouveau en sa présence de la façon la plus éminente qui soit, si de nouveau il se retourne complètement vers lui (ἐπ' αὐτὸν στρέφοι). *De ce retour* (τῆ ἐπιστροφῆ) il tire l'avantage suivant : dans un premier temps, il prend conscience de lui-même en tant qu'il est différent du dieu ; puis, ayant couru à l'intérieur il possède tout et, ayant laissé la sensation derrière lui dans sa peur d'être différent du dieu, il est un seul et même être là-bas » (V 8 [31] 11, 1 – 13 trad. Jérôme Laurent<sup>186</sup>).

De plus, nous pouvons faire correspondre cette intuition à propos des deux sortes de conversion avec une autre idée plotinienne concernant *deux sortes de contemplation* qui se trouvent dans chaque réalité. Tout d'abord, la contemplation se manifeste quand la réalité regarde vers sa source (vers celui qui le précède). Et, en faisant cela, elle remonte vers son origine et acquiert ce qui est le meilleur pour elle, à savoir son vrai soi. Ainsi, la contemplation première manifeste ce qui est le plus noble dans chaque réalité : son soi le plus

<sup>186</sup> Dans sa note 173, Jérôme LAURENT [2006], *Plotin : Traités 30-37*, (sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau), Paris : G. F. Flammarion, 2006, p. 124, remarque que : « Plotin utilise deux fois dans ces lignes le verbe *epistréphēin*, se tourner vers, se convertir vers, tantôt pour indiquer le mouvement par lequel l'âme prend conscience d'un état et par là même s'en écarte (c'est dans un autre vocabulaire, la dualité du sujet et de l'objet), tantôt pour nommer l'union 'la plus éminente' (*ekeinōs*) de l'âme à l'Intellect ».

noble (tout en sachant que ce soi reste toujours une image de ce qui le précède). Ensuite, il y a une deuxième contemplation également décrite comme une *conséquence* de la contemplation ou bien tout simplement l'activité de la production. Dans sa deuxième activité, la réalité tourne son regard vers elle-même et, en faisant cela, elle fait progresser la procession car, de cette activité, découle une reproduction de soi. Ainsi, dans ce que nous appelons la conversion ou la contemplation, quand la réalité tourne son regard vers ce qui est le meilleur d'elle-même, elle se constitue comme une hypostase inférieure – étant une image de l'image de la source – et, *en même temps*, cette activité réflexive, le regard tourné vers soi-même comme s'il se faisait sur un substrat, produit des choses inférieures à elle (cf. III 8 [30] 4, 30-49 et III 8 [30] 5, 26-29).

Le texte III 8 [30] 4, 30-40 nous explique que, pour les âmes faibles, l'action est un substitut pour la contemplation : « Et les hommes aussi, lorsque leur aptitude à contempler est affaiblie, *font de leur action une ombre de contemplation* et de raisonnement. Parce que leur aptitude à contempler n'est pas suffisante, du fait de la faiblesse de leur âme, et parce qu'ils sont incapables de saisir suffisamment l'objet de leur vision et que pour cette raison ils n'en sont pas remplis mais aspirent à le voir, *ils sont portés à l'action* afin de voir ce qu'ils ne pouvaient voir avec leur intellect. Ainsi, lorsqu'ils *produisent* quelque chose, c'est parce qu'ils veulent voir cette chose eux-mêmes, mais c'est aussi parce qu'ils veulent que les autres la contemplent et la perçoivent également, lorsque leur projet est réalisé en acte, dans la mesure du possible » (trad. J.-F Pradeau). Puis, aux lignes suivantes 40 - 43, Plotin explique que, d'un côté, l'action affaiblit la contemplation et, d'un autre, que l'action n'est qu'une conséquence de la contemplation.

Il convient de noter qu'il ne s'agit pas ici d'un mépris pur et simple de l'action. Plotin affirme que celle-ci vise toujours à la contemplation : « l'action est donc en vue de la contemplation et de l'objet de la contemplation (la vision) » (III 8 [30] 6, 1-3). Par l'action, par le mouvement d'extériorisation, l'homme peut atteindre l'intériorité des choses qu'il a produites ou comprendre l'intériorité de ses propres actes. Pourtant, il est clair que qu'aux yeux de Plotin, l'action ne constitue qu'une voie secondaire<sup>187</sup>.

Mis à part le constat sur l'infériorité de l'action par rapport à la contemplation, l'idée selon laquelle la contemplation est dédoublée, est intéressante. Premièrement il y a la contemplation en elle-même qui est supérieure et consiste à regarder la réalité qui précède.

---

<sup>187</sup> Cf. l'histoire de Rogatianus, un membre du Sénat qui « renonça à tous ses biens, renvoya tous ses serviteurs et renonça même son rang ; (...) Plotin l'approuvait et ne cessait de le louer à l'extrême, le proposant en exemple accompli à ceux qui s'adonnent à la philosophie » (la *Vie de Plotin*, § 7, 30-47, trad. L'UPR 76).

Cette contemplation est la meilleure. Deuxièmement, cette même contemplation peut entraîner une conséquence, une sorte d'exercice de contemplation qui est jugé par Plotin comme une détérioration. L'action est aussi une contemplation, mais de deuxième degré. Du coup, nous pouvons penser qu'il s'agit ici d'une distinction en deux actes de cette même contemplation : le premier acte se tourne vers soi-même pour contempler son origine (ainsi la réalité se constitue) et le deuxième fait qu'en se tournant vers soi-même, une autre réalité se produit.

Dans le traité concernant la contemplation, Plotin parle d'une « action comme contemplation ». Il affirme que « toutes les actions tendent à la contemplation, les actions indispensables (...) aussi bien les actions dites volontaires<sup>188</sup> » (III 8 [30] 1, 14). Ainsi, après avoir montré que tout être contemple (y compris la terre et les plantes), Plotin conclut en III 8 [30] 3, 20-21 : « ainsi il est montré que *la production est une contemplation* ; elle est l'achèvement d'une contemplation, d'une contemplation qui reste près de son objet et qui ne fait point d'action extérieure, mais qui produit parce qu'elle est une contemplation ». Un chapitre plus loin Plotin écrit : « Partout nous découvrirons que *la production et l'action* sont soit un affaiblissement, soit un *accompagnement*<sup>189</sup> de la contemplation ; un affaiblissement si l'on ne peut contempler au-delà de l'action, et un accompagnement si l'on peut contempler une autre chose qui soit antérieure et supérieure à ce qui a été produit » (III 8 [30] 4, 40-44) (trad. J.-F. Pradeau).

A mes yeux, dans ces traités, Plotin parle de la contemplation en tant qu'action de production. Il ne parle pas de la contemplation au sens propre – à savoir l'acte de regarder ce qui est supérieur. Cette *contemplation de premier degré* manifeste *l'identité la plus noble de la réalité* (à savoir la *conversion* vers ce qui lui est supérieur). Par contre, *la contemplation*

<sup>188</sup> Selon la traduction de Émile BRÉHIER, *Ennéades III*, Paris : Les Belles Lettres, 1925.

<sup>189</sup> A. H. ARMSTRONG traduit le mot par *conséquence* : « Everywhere we shall find that making and action are either weakening or a *consequence* of contemplation; a weakening, if the doer or maker had nothing in view beyond the thing done; a consequence if he had another prior object of contemplation better than what he made. (III 8 [30] 4, 40-44, suivant la traduction de A. H. ARMSTRONG [1967], dans *Plotinus : Ennead III*, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1999 (first published 1967). Dans sa traduction, il note aux pages 372-373 que : « This distinction between action which is a substitute for contemplation and that which naturally issues from it is a valuable one, and the description of the way in which weakness in contemplation leads through dissatisfaction to substitute activities (lines 33-36) is a good piece of psychological observation ». Mais il observe et critique que : « There is no real reason why the kind of action which is a consequence of contemplation should imply any weakness in the contemplation itself (however imperfectly it may represent it); and the activity of nature in forming the material world is an activity of this sort ».

Cf. aussi III 8 [30] 5, 25-29 : « Oui, tout a lieu dans le silence, car il n'y a nul besoin d'une contemplation manifeste ou extérieure, ni d'une action ; mais ce qui contemple est aussi une âme, et ce qui a contemplé de cette façon (...) produit ce qui vient après elle ; et ainsi *c'est une contemplation qui produit la contemplation* » III 8 [30] 5, 35-40 : « C'est pour cette raison que le cocher transmet aux chevaux quelque chose de ce qu'il voit, et eux, le recevant, ont à l'évidence de l'appétit pour ce qu'ils ont vu, car ils ne l'ont pas reçu tout entier. Et si, éprouvant cet appétit, ils agissent, c'est en vue de ce qu'ils désirent qu'ils agissent ; et cela, c'est l'objet de la contemplation et la contemplation ».

*dans l'action* (la production) dépend de cette première et, en tant que telle, n'est qu'une *conséquence*. Pour les réalités inférieures, l'action peut servir comme substitut de la contemplation proprement dite (celle qui se fait par l'acte de la pensée qui regarde vers sa cause). Ainsi, en produisant l'image de soi-même, elles continuent la chaîne de la procession et, en ce sens, elles contemplent aussi, même s'il faut préciser que cette dernière contemplation est secondaire. Tout d'abord, cette contemplation est possible grâce à une autre contemplation qui la précède (ainsi la contemplation par production est inférieure). Ensuite, parce que cette contemplation seconde ne regarde qu'une image de soi-même qui est déjà dégradée par rapport à son vrai soi (ce dernier ne peut être découvert que par la contemplation proprement dite).

Il faut noter aussi que, dans ce traité 30, à travers sa théorie de la contemplation<sup>190</sup>, Plotin veut à nouveau expliquer sa théorie de la procession : « en outre, rendre raison de la procession, c'est-à-dire du fait que les réalités s'engendrent successivement, suppose que l'on sache pourquoi et comment cette production a lieu. C'est là encore la contemplation qui offre la réponse inattendue : une réalité qui contemple produit, du fait même de la contemplation parce que toute production est selon Plotin l'effet d'une contemplation<sup>191</sup> ». Au traité 30

---

<sup>190</sup> « La *theoria*, dans son acception ordinaire aussi bien que philosophique, est d'abord une activité humaine. Et c'est ce qu'affirme Platon, qui fait de la contemplation le regard le plus estimable qui soit, celui que l'âme porte vers la réalité la plus élevée (vers le beau lui-même, dans le *Banquet* 209E - 212A), mais également Aristote, qui désigne à son tour la *théoria* comme l'activité de pensée la plus élevée qui soit, celle qui apparente l'homme au dieu. Dans le livre X de l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote explique en effet que la hiérarchie des activités humaines culmine avec la contemplation, distinguée alors des activités pratiques ou productrices. La contemplation, dans les textes platoniciens ou aristotéliens, est l'activité de connaissance la plus éminente parce qu'elle est celle à la faveur de laquelle l'âme humaine accède à la réalité elle-même. Dans sa *Métaphysique*, au moment où il introduit l'existence de la science la plus élevée qui soit, Aristote la définit encore comme cette 'science qui contemple ce qui est en tant qu'il est, et ce qui lui appartient par lui-même' (*Γ* 1, 1003a21-22). Là où toutes les sciences sont des savoirs partiels ou généraux, la contemplation nomme ainsi la connaissance proprement philosophique de la réalité » (cf. Jean-François PRADEAU [2006], p. 24). Mais, avec Plotin, l'attribution à la nature de l'activité contemplative est une « provocation » ou une innovation. Il ne le fait pas pour abaisser l'activité spécifiquement humaine (Plotin ne nie pas que la contemplation est aussi l'activité la plus haute pour une personne humaine), mais pour tirer jusqu'au bout la conséquence de sa théorie concernant la présence de l'âme partout. En sachant que tout l'univers est enveloppé par l'Âme, il n'y a alors aucune raison de refuser la fonction contemplative de celle-ci jusqu'aux minéraux, même si Plotin précise que la contemplation de la nature ne donne que des « produits » (sa contemplation en fait est une activité de production, cf. traité 30 (III 8) 13, 7-8 : « la nature ne connaît pas, mais qu'elle se contente de produire »). Ainsi, avec Plotin, la notion de la contemplation ne désigne pas uniquement l'activité humaine, mais s'élargit jusqu'aux minéraux ; elle ne concerne pas uniquement l'activité de penser, mais toute activité (qu'elle soit productrice ou pratique cf. traité 30 (III 8) chap. 5-7).

<sup>191</sup> Cf. Jean-François PRADEAU [2006], p. 26. Dans sa note 3, p. 50, il indique ainsi la thèse du traité 30 : « (...) toutes les réalités, sans distinction aucune, contemplent. Elles le font chacune de sa façon, certes, mais toutes contemplent, depuis les vivants rationnels auxquels les philosophes voulaient restreindre l'exercice de la contemplation jusqu'aux minéraux ». Cf. aussi son introduction dans la « Notice » pp. 17-18 : « Le traité 30 considère l'ensemble des réalités existantes sous l'aspect de la contemplation (*théoria*), qui est leur activité commune, mais qui est également leur fin, le but que toutes poursuivent. Plotin le démontre par l'exemple et pas à pas, en partant des formes d'existence les plus rudimentaires, les minéraux et les végétaux, puis en s'élevant vers ce qui ne contemple pas mais qui est l'objet ultime de toute contemplation et la source de toutes choses :



chapitre 7, 1-3, Plotin écrit : « Voici qui est clair, sans doute : toutes les réalités véritables proviennent de la contemplation et sont une contemplation ; et toutes les choses qui sont engendrées par ces réalités le sont parce que ces dernières contemplent, (...) ». Cependant, il ne faut pas oublier que, dans ce traité, contemplation veut aussi signifier conversion. La contemplation proprement dite n'est pas dans l'activité de la production mais dans la remontée de ce qui est inférieur vers ce qui lui est supérieur. Dans le cas de l'âme humaine, la contemplation proprement dite ne se trouve pas dans une production de son image (du retour vers son soi-imagé) mais dans la recherche de son vrai soi (du retour vers son vrai soi) en s'assimilant à l'Intellect. Au début du chapitre 8, 1-9 du traité 30 (III 8), Plotin écrit : « puisque la contemplation part de la nature pour remonter à l'âme, puis de celle-ci vers l'Intellect, et puisque les contemplations deviennent toujours plus appropriées à ceux qui contemplent, qu'elles s'unifient à eux, et puisque dans l'âme sage les objets connus tendent à s'identifier au sujet de la connaissance dans la mesure où ils s'efforcent d'atteindre l'Intellect, il s'ensuit clairement que dans l'Intellect sujet et objet forment d'emblée une unité, non par appropriation, comme il en va pour l'âme la meilleure, mais du fait de la réalité et parce que 'être et penser c'est la même chose' » (trad. Jean-François Pradeau).

Ainsi, la première conversion est *l'activité la plus noble* de chaque réalité quand celle-ci engage *sa contemplation première* pour revenir à son origine. L'Un ne le fait pas car il est la cause ultime. La seconde conversion a lieu quand chaque réalité, en contemplant son propre soi, produit une autre image. Dans ce dernier cas, nous pouvons imaginer que la venue à l'être de l'Intellect se produit grâce à cette conversion seconde de l'Un. Il me semble qu'à travers ces diverses manifestations, nous pouvons avancer que le principe du double acte est justement *le mode propre de la procession plotinienne*.

### **C. La réception plotinienne des notions de « puissance » et d'« acte » chez Aristote : l'analyse du traité 25 (II 5).**

Nous pouvons dire que ce concept du double acte est présent là où Plotin cherche à expliquer la modalité de la procession et de la conversion. Le traité 7 expose clairement cette doctrine valable pour toute la réalité :

---

l'Un lui-même. La thèse qui commande cette remontée est on ne peut pas plus simple, puisqu'elle prononce seulement ceci : toute existence, quelle qu'elle soit, contemple ce dont elle est issue et, exerçant cette contemplation, elle se parfait elle-même et engendre à son tour ». A la page 19, J.-F. PRADEAU explique que ce traité 30, comme les autres traités (traités 9, 10 et 11), réaffirme le point de vue de Plotin que toutes les réalités procèdent de et reviennent vers l'Un. Si Plotin apporte une nouveauté dans ce traité 30, elle consiste à « fonder ce double mouvement qu'est la procession, en montrant ce qui fait son unité et en le désignant comme une activité à la fois contemplative et productrice ».

« En chaque chose, il y a un acte qui *appartient à la réalité* et un acte qui *provient de la réalité* : l'acte qui appartient à la réalité est la chose en elle-même, et l'acte qui provient de la réalité doit à tous égards en être la conséquence nécessaire, tout en étant différent de la chose elle-même (ἐνέργεια ἢ μὲν ἔστι τῆς οὐσίας, ἢ δ' ἐκ τῆς οὐσίας ἐκάστων, ἢ δὲ ἀπ' ἐκείνης, ἦν δεῖ παντὶ ἔπεσθαι ἐξ ἀνάγκης ἑτέραν οὖσαν αὐτου). Ainsi en va-t-il du feu, pour lequel il y a la chaleur qui constitue sa réalité, et une autre chaleur qui naît de la première puisque le feu exerce l'acte qui est naturellement inhérent à sa réalité tout en restant du feu (τὴν σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ ἐν τῷ μὲν εἶναι πῦρ) » (V 4 [7] 2, 27-34<sup>192</sup>, trad. Jean-François Pradeau [2003]).

Dans ce texte (IV 4 [7] chapitre 2), en parlant de l'Intellect, Plotin montre qu'il faut remonter à un autre Principe encore plus haut : l'Un. L'Intellect n'est pas simple, mais *unmultiple*. « Comment naît-il, l'Intellect, alors que celui-ci (l'Un) demeure en lui-même ? », s'interroge Plotin à la ligne 27. C'est pour répondre à cette interrogation qu'il expose cette doctrine du double acte. En demeurant en elle-même, chaque chose engendre quelque chose d'autre. Ainsi Plotin expose un principe selon lequel chaque réalité véritable a deux sortes d'actes : par sa perfection même (ligne 35), chaque être qui est en acte engendre ce qui le suit. Après avoir utilisé ce terme d'« acte », Plotin dit ensuite, que l'Intellect est venu au jour grâce à une grande puissance, et même grâce à la plus grande de toutes les puissances (cf. lignes 36-37) : l'Un qui est « puissance de toutes choses » (lignes 38-39 : καὶ ἐκεῖνο μὲν δύναμις πάντων).

Cette doctrine du double acte s'inscrit pleinement dans la théorie de la procession plotinienne. Au premier chapitre du traité 7, nous pouvons comprendre le but de Plotin : toute chose vient de l'Un et tout ce qui vient après Lui imite son mode de procession :

« Si le Premier est parfait (τέλειόν ἔστι τὸ πρῶτον), qu'il est la plus parfaite de toutes les choses et qu'il est la première puissance (δύναμις ἢ πρώτη), il doit être la chose la plus puissante de toutes celles qui existent, et les autres puissances doivent l'imiter autant qu'elles le peuvent. Or, dès que n'importe laquelle des autres choses atteint sa perfection, nous constatons qu'elle engendre, c'est-à-dire qu'elle ne supporte plus de demeurer en elle-même, mais qu'elle produit une chose différente. Et cela vaut non seulement pour ce qui a la capacité de choisir, mais aussi pour toutes les choses qui croissent sans en avoir le choix, et même pour les choses dépourvues d'âme, qui donnent d'elles-mêmes tout ce qu'elles peuvent : comme le feu qui réchauffe, la neige qui refroidit, les

<sup>192</sup> De son côté, Pierre HADOT [1988] traduit à la page 274 : « l'*energeia* de l'essence est la chose elle-même en acte ; l'*energeia* qui émane de l'essence est une *energeia* qui suit nécessairement chaque chose, tout en étant différente d'elle ». Nous pouvons comparer cela avec l'opposition entre la chaleur inhérente au feu et la chaleur qui se diffuse autour de lui (Pierre HADOT renvoie aux : IV 5 [29] 7, 13-62 où Plotin distingue l'*energeia* propre à l'essence de l'*energeia* qui émane de l'essence ; V 3 [49] 12, 40 où Plotin compare l'*energeia* qui coule de l'Un à la lumière qui émane du soleil, de telle sorte que nous pouvons parler de l'*energeia* comme d'une énergie, à condition de l'entendre comme un rayonnement).

remèdes qui agissent sur une autre chose et comme toutes choses imitent le principe, autant qu'elles peuvent, en tendant vers l'éternité et la bonté. Comment alors ce qui est le plus parfait, le bien premier, demeurerait-il en lui-même, comme s'il était avare de lui-même et comme s'il était dépourvu de puissance, alors qu'il est puissance de toutes choses (ἡ πάντων δύναμις) ? (...) Il faut absolument aussi que quelque chose naisse de lui, s'il doit exister quelque chose, puisque c'est précisément de lui que les autres choses tirent leur existence ; c'est une nécessité, en effet, dès lors qu'elles viennent de lui » (V 4 [7] 1, 24-39, trad. par Jean-François Pradeau).

« Aussi il faut admettre que les êtres premiers sont en acte, qu'ils se suffisent à eux-mêmes, et qu'ils sont parfaits ; les êtres imparfaits leur sont postérieurs, ils reçoivent leur perfection de leurs générateurs comme de pères qui élèvent jusqu'à l'âge adulte leurs enfants, nés imparfaits ; ils sont une matière par rapport à leur premier créateur, et cette matière, étant informée, s'achève en un être complet » (V 9 [5] 4,7-12, trad. d'Émile Bréhier).

Dans ces textes, surtout celui du traité 7, Plotin utilise presque comme synonymes la perfection (τέλεον, achevé) et la puissance (δύναμις). Ainsi, en tant principe parfait, l'Un est aussi la première puissance de toutes choses. Ensuite, sa puissance est caractérisée par son être « cause » pour les autres qui viennent au jour après lui. Plotin élargit ensuite ce principe : par la nécessité, dès que quelque chose atteint sa perfection, elle va produire d'autre réalité en imitant l'Un. Plotin parle de la modalité du double acte dans son schéma de la procession. La référence au feu et le constat de la perfection d'une chose qui engendre nécessairement une autre chose nous ramène à l'acte intérieur et à l'acte extérieur de chaque réalité parfaite. Que la cause et son effet soient liés d'une façon plus étroite (comme la chaleur qui réchauffe l'air ou la neige qui le refroidit) ou plus séparée (comme le remède<sup>193</sup> au patient qui le reçoit), le principe du double acte s'applique à trois réalités principales (l'Un, l'Intellect et l'Âme) et aussi à l'âme à l'égard du corps (l'effet ou sa production). Comme la notion même d'acte nous fait nous souvenir d'Aristote, avant d'approfondir l'argumentation, il convient de regarder davantage comment Plotin explique, à sa manière, la venue à l'être de l'univers :

« Et quand tu découvriras que chacun d'eux est composé de matière et de ce qui lui donne la figure – car la matière des éléments est par elle-même dépourvue de figure – tu chercheras d'où vient la Forme à la matière. Tu examineras par ailleurs si l'âme aussi est une nature simple, ou bien s'il y a quelque chose comme la matière et quelque chose comme la forme ; et si l'intellect en elle est, d'une part, comme la figure dans l'airain, et, d'autre part, comme celui qui introduit la figure dans l'airain. Si l'on transpose ces mêmes considérations à l'univers, on remontera dans ce cas aussi à l'Intellect, posé comme le véritable

<sup>193</sup> Cf. la note 20, p. 26 de Francesco Fronterotta [2003] : « l'exemple des remèdes a le mérite d'insister encore plus explicitement que les deux premiers sur le fait que les effets sont produits dans une réalité distincte de l'agent : à la fois séparée de lui et autre que lui. C'est encore là un axiome qui gouverne les rapports que chacune des trois réalités véritables entretient avec ce qu'elle engendre ».

producteur et démiurge; on dira que le substrat qui reçoit les figures devient aussi feu, eau, air et terre, mais que ces figures lui viennent d'un autre: cet autre, c'est l'âme. C'est bien l'âme qui donne aux quatre éléments la figure du monde, mais c'est l'Intellect qui lui fournit les raisons ( $\tau\acute{\omega}\nu \lambda\acute{o}\gamma\omega\nu$ ), comme les âmes des techniciens reçoivent des techniques les raisons qui président à leur activité. Il y a ensuite un intellect qui est comme la forme de l'âme – qui correspond à sa figure – et un autre intellect qui lui donne sa figure, comme le producteur à la statue, dans laquelle se trouve tout ce qu'il lui a donné. Ce que l'Intellect donne à l'Âme est proche de la vérité ; ce que le corps reçoit, ce ne sont que des images et des imitations » (V 9 [5] 3, 24 – 37, trad. Francesco Fronterotta).

Dans son explication de l'apparition de l'univers, Plotin affirme, me semble-t-il, l'impuissance totale de la matière, car elle est dépourvue de forme. Si elle peut devenir autre chose, *ce n'est pas* parce que la matière, en tant qu'indétermination, 'change' (elle 'devient' une autre chose) mais plutôt, selon Plotin, parce qu'une forme survient en elle en lui donnant 'figure'. Ainsi, si l'âme est considérée comme 'une forme et une matière', il faut comprendre que sa forme est l'Intellect tandis que son âme sert de 'matière'<sup>194</sup>. Mais à propos de la venue à l'être de l'âme, nous ne pouvons pas dire qu'ainsi elle est devenue 'Intellect'. En tant que matière (comme l'airain), l'âme se contente de recevoir la figure. Elle est ce qu'elle est grâce à l'Intellect qui lui donne cette 'forme'. L'âme reste âme car elle est inférieure à l'Intellect et sa qualité 'intellective' est moindre que celle de l'Intellect qui est sa cause. Si étrange que cela puisse paraître, Plotin utilise l'hylémorphisme d'Aristote et continue son explication à propos de la fabrication de l'univers. D'un côté, nous avons un substrat et, de l'autre, la figure (ou la forme) qui agit sur lui. Quand l'âme donne une figure à ce substrat, apparaissent les quatre éléments (feu, eau, air et terre) qui constituent le corps du monde. L'âme a pu donner cette forme parce qu'elle l'a d'abord reçue de l'Intellect<sup>195</sup>. Ainsi, pour répondre à la question de l'origine de la forme dans ce passage, nous savons qu'elle vient de l'Intellect. L'Intellect donne sa forme (*eide*) à l'âme ; dans la mesure où cette forme est moindre (ontologiquement)

<sup>194</sup> Cf. la suite de passage du V 9 [5] 4 : « Pourquoi donc faut-il remonter au-delà de l'Âme, et ne pas la poser comme réalité première ? D'abord parce que l'Intellect est différent de l'Âme et qu'il lui est supérieur ; et ce qui est supérieur est par nature premier. (...) Il faut donc poser que les réalités premières sont en acte et qu'elles sont achevées et parfaites ; les réalités imparfaites leur sont postérieures, et elles sont rendues parfaites par celles qui les ont engendrées, tout comme les pères élèvent jusqu'à la perfection de la maturité ceux qu'ils ont engendrés imparfaits au début. Et l'Âme est aussi une *matière* par rapport au premier producteur, et, étant informée, elle est rendue parfaite. (...) Si l'âme est ensuite sujette aux affections, il faut qu'il y ait quelque chose qui ne le soit pas – sinon, tout serait détruit par le temps – et il faut alors qu'il y ait quelque chose avant l'Âme. (...). Si en effet ce qui et dans le monde se trouve en un corps et en une matière, rien ne reste le même, de sorte que ni l'homme ni aucune des raisons ne seront éternels ni ne resteront les mêmes. Que l'Intellect doive donc exister avant l'Âme, c'est ce que l'on peut conclure de ces arguments comme de beaucoup d'autres ».

<sup>195</sup> Cf. la note 30, p. 216, de Francesco Fronterotta [2002] : « Si l'âme doit passer de la puissance à l'acte, il faut qu'une cause la porte à l'acte ; et si par ailleurs 'les réalités premières sont toujours en acte et qu'elles sont achevées et parfaites', l'âme ne peut pas compter parmi les réalités premières. Il faut donc poser une autre réalité, meilleure et supérieure à l'âme, par laquelle l'âme est portée à l'acte et 'rendue parfaite', et ce ne peut qu'être l'Intellect. Pour comprendre la thèse concernant la 'priorité' ontologique de l'acte sur la puissance, par laquelle Plotin veut montrer la supériorité ontologique de l'Intellect par rapport à l'âme, il faut revenir à *Métaphysique*  $\Theta$  où Aristote soutient que l'acte est antérieure à la puissance (1) selon le concept, parce que l'on ne peut pas définir la puissance, si l'on ne connaît pas l'acte dont elle est la puissance ; (2) selon le temps, parce que ce qui est en puissance a besoin d'une cause qui le porte à l'acte, et il faut que cette cause soit déjà en acte ; et (3) selon la substance, parce que, si l'acte correspond à la forme et la puissance à la matière d'une chose, et que la forme est supérieure et antérieure à la matière, de la même manière l'acte doit être supérieur et antérieur à la puissance. L'argument aristotélicien 'selon le temps' est précisément celui que reprend Plotin dans sa démonstration ».

que l'originale (en devenant des *lógoi*), ce que l'âme donne au corps du monde n'est plus des *eide* mais des *lógoi*.

L'utilisation par Plotin de l'exemple de l'airain ou des catégories 'matière' et 'forme' nous fait inévitablement penser à Aristote. Pour celui-ci, l'airain est une matière indéterminée, dotée d'une certaine capacité, qui peut recevoir une forme particulière grâce à l'intervention technique. Si, en tant que « matière », l'airain est « en puissance » statue, il le deviendra quand un sculpteur lui donnera une « forme » de statue. L'airain devient une statue d'airain parce que, d'un côté, la matière est déjà susceptible de recevoir la forme de la statue et, d'un autre, un tiers la travaille en lui donnant la forme de la statue. Par cette distinction *modale* de forme et de matière, Aristote veut expliquer le processus d'actualisation d'une statue d'airain.

Mais nous comprenons que Plotin utilise cet exemple et les notions aristotéliennes dans un tout autre sens. Il le fait quand il veut expliquer la procession de la réalité. Pour Plotin, la puissance de chaque être lui permet également d'engendrer les autres choses. En quel sens l'*energeia* peut-elle aussi être caractérisée comme puissance ? Comme nous l'avons vu au début, que Plotin veut-il dire lorsqu'il affirme que, dans la réalité véritable, il y a deux sortes d'*energeia* – terme qui renvoie sans doute à Aristote<sup>196</sup> ? La manière dont Plotin utilise certains concepts d'Aristote peut être illustrée par le traité 25 (II 5) qui s'intitule « que veut dire en puissance et en acte ». Dans ce texte, Plotin discute certains concepts techniques de la philosophie aristotélienne : les notions de *puissance* et d'*acte*, d'*être en puissance* et d'*être en acte*, et leur corrélat, la *matière*, pour parler du *changement* dans le monde sensible et surtout pour expliquer le monde intelligible. A vrai dire, nous percevons tout de suite que ce traité parle d'une *hiérarchie des êtres* liée à la pensée centrale plotinienne de la théorie de la *procession*.

Le traité 25 est divisé en trois grandes parties : i) les deux premiers chapitres exposent la notion d'être en puissance et d'être en acte *pour rendre compte* du « changement » dans le monde sensible ; ii) situé dans le chapitre 3, le centre du traité 25 a pour but d'exposer la

---

<sup>196</sup> De la même manière que nous avons vu que Plotin a interprété Platon (son maître), nous devons aussi faire attention à « la conformité » de son exposé avec la pensée d'Aristote lui-même. Ainsi, Luc BRISSON et J.-F. PRADEAU [2002], p. 28, préviennent : « Plotin emploie très souvent le vocabulaire technique aristotélien, qu'il l'emprunte aux œuvres aristotéliennes ou bien aux discussions qui occupent les commentaires d'Alexandre d'Aphrodise). C'est à partir d'Aristote qu'il forge l'essentiel de sa description de l'Intellect qui se pense lui-même, et c'est encore à partir de concepts aristotéliens qu'il décrit les principales modalités des rapports qui lient entre elles les différentes réalités : ainsi le rapport de l'acte et de la puissance lui sert-il à montrer que la réalité qui précède son produit est toujours plus active que lui, ou le rapport de la forme et de la matière à établir que chaque réalité informe celle qu'elle produit ». Certains disent parfois que Plotin a opéré une « modification » ou un « subvertissement » de la pensée d'Aristote (cf. J. -F. PRADEAU [2003], dans les notes 15 et 23, pp. 26-27). J.-F. PRADEAU a remarqué comment Plotin subvertit le vocabulaire aristotélien quand il expose que la puissance (*dunamis*) de l'Un est la cause parfaite de toutes choses : « au terme de puissance, Plotin va en effet ajouter celui d'acte (*energeia*), pour dire de l'Un qu'il est à la fois la puissance première et l'acte premier. Dans la perspective d'Aristote, une telle identité terminologique eût été inconcevable, puisque la puissance est précisément ce qui se distingue de l'acte, comme une possibilité ou une potentialité (en puissance) se distingue d'une réalisation (en acte) » (cf. note 15, page 27). Bien qu'en général je suive l'opinion selon laquelle Plotin a 'détourné' les pensées d'Aristote et de Platon, nous pouvons encore en discuter. A mes yeux, nous pouvons tempérer la critique à l'égard de Plotin si, par exemple, nous pensons qu'il avait déjà compris que « la puissance » de l'Un (ou des autres êtres intelligibles) ne serait pas autre que « la puissance-*habitus* ».

manière d'être des intelligibles ; iii) et, finalement, les chapitres 4 et 5 clarifient la notion de la matière, indubitablement liée à la problématique de « puissance – acte » et d'« être en puissance – être en acte ». Pour ma part, je me contenterai de faire le point sur les trois premiers chapitres.

### C. 1. Dans le monde sensible.

#### « *En puissance* » signifie « *substrat* »

Plotin commence en affirmant nettement que « l'être en puissance » ne se trouve pas dans le monde intelligible : « il est clair que des êtres en puissance (τὸ δυνάμει) se trouvent dans les choses sensibles » (II 5 [25] 1, 6-7). Contrastant avec la notion de « puissance » qui est toujours *productrice* et qui vaut pour les intelligibles (cf. lignes, 25-26), le terme « être en puissance » représente un *substrat*. Plotin le définit ainsi : « l'être en puissance (τὸ δυνάμει) est en quelque sorte le sujet pour les affections, figures et les formes (ὑποκείμενον τι πάθεσι καὶ μορφαῖς καὶ εἶδεσιν) qu'il va recevoir, et cela par nature. Il s'efforce même de les atteindre ; les unes sont, pour ainsi dire, en vue du meilleur, alors que les autres sont en vue du pire et peuvent détruire ces chose, dont chacune est 'en acte' quelque chose de différent de ce qu'elle est 'en puissance' » (lignes, 30-31, trad. Richard Dufour).

En parlant de « l'être en puissance », le discours de Plotin porte sur le monde sensible, le monde du devenir soumis au temps. Plotin écarte la présence de « l'être en puissance » dans le monde intelligible parce que ce dernier est caractérisé par l'éternité (à savoir, l'absence de changement soumis au temps, cf. chap. 3, 8 : « les êtres vrais sont éternels et non soumis au temps »). Et, de plus, les intelligibles sont des êtres qui tirent leur « être en acte » de leur propre puissance (cf. chap. 2, 30-33) – ce qui n'est pas le cas du sensible.

Ainsi, Plotin affirme que la notion d'« être en puissance » et son corrélat d'« être en acte » conviennent pour parler du monde sensible. Par contre, la notion de « puissance », d'« être en acte, τὸ ἐνεργείᾳ εἶναι » et d'« acte, ἡ ἐνεργεία » conviennent au monde intelligible (cf. chap. 1, 25-28). Étant donné que celui-ci est marqué par l'absence du temps, il ne s'y trouve aucune place pour un *quelconque changement* : « rien ne se transforme soit pour engendrer un autre être en subsistant lui-même, soit pour céder la place à un autre en sortant de l'existence » (chap. 3, 4-6). Donc, cohérent avec sa position, Plotin écarte la présence de la matière dans le monde intelligible : « là-bas il n'y a pas de matière<sup>197</sup> » (ligne,

<sup>197</sup> Pourtant, cela n'empêche pas Plotin d'affirmer que dans le monde intelligible, il y a bel et bien « la matière intelligible ». A la limite, nous pouvons entendre par là que, s'il y a une « matière intelligible », le sens de cette dernière n'est pas du tout le même que celui de la matière sensible. Premièrement, « cette matière dite dans l'intelligible » est une « forme ». Et deuxièmement, par la distinction qu'opère la raison, nous pouvons parler de l'âme qui est elle-même une forme comme d'une « matière » par rapport à un autre objet. En parlant de cette façon, il est évident que nous ne pouvons pas faire comme si l'âme était un « être en puissance ». Plutôt, en disant que l'âme est « matière », Plotin veut dire qu'elle est « un substrat » par rapport à autre chose (Plotin dit que chaque niveau de la réalité est « matière » pour le niveau qui le précède : V 9 [5] 3, 21-24 ; V 1 [10] 3, 20 ; III 9 [13] 5, 3 ; III 8 [30] 11, 3 ; V 8 [31] 3, 9).

4). Si, dans le monde sensible, « être en puissance » en tant que substrat ou matière sert à parler de ce *sur quoi* les êtres en actes ou les actes interviennent alors, dans le monde intelligible, il faut entendre *autrement* la notion de matière car, là-bas, il n'y a pas d'être en puissance.

**« En puissance » est un terme de relation**

Pour expliquer le *changement* dans le monde sensible, Plotin prend l'exemple de l'airain devenant statue<sup>198</sup>. Regardant de près ce 'changement' de l'airain en statue, le raisonnement de Plotin est le suivant : tout d'abord, il écarte une première analyse selon laquelle « l'airain est la puissance de la statue », parce qu'en ce qui concerne « ce qui est en puissance », on ne peut lui attribuer aucune notion de productivité. Pour l'airain, il est préférable de dire qu'il est « l'airain en puissance de la statue » ; il n'est « en puissance » *que par rapport* à quelque chose qui est déjà « en acte » (à savoir la statue en acte).

Ainsi, dans un premier temps, chez Plotin, le terme « en puissance » ne peut être pris de façon absolue (« le terme en puissance ne doit pas se prendre absolument ; on ne peut être en puissance de rien » (chap. 1, 10-11)). Et encore plus important, en un deuxième temps, « le terme en puissance doit se dire de l'être *qui est déjà autre que lui-même*, parce qu'un autre être peut venir après lui » (chap. 1, 18-19). Pour Plotin, le terme « en puissance » ne peut être employé *que par rapport* à un autre être déjà « en acte ». Nous retrouvons ici un écho de la doctrine aristotélicienne concernant le *dunamis* comme rapport et comme principe de

---

Du coup si, dans l'intelligible, il y a un composé fait de « matière » et de « forme », Plotin n'entend pas donner une place à « l'être en puissance » (car dans le monde intelligible, il n'y a pas de changement, ou plus précisément dans le monde intelligible chaque être a déjà sa propre forme : « la forme lui appartient et ne survient pas en elle après coup »). C'est seulement « par distinction de la raison », « par la pensée », « qu'on perçoit deux choses qui dans la réalité n'en font qu'une ».

<sup>198</sup> Cf. la note 23, p. 28, de Francesco FRONTEROTTA [2003]. Selon la pensée d'Aristote : « (...) passer de la puissance à l'acte, c'est recevoir une détermination (formelle) supplémentaire. C'est ce qu'indique mieux que tout autre l'exemple aristotélicien courant de la fabrication technique de la statue sculptée dans l'airain : l'airain est un matériau indéterminé, doté de certaines qualités plastiques, qui va recevoir une forme particulière à la faveur de l'intervention technique. L'airain, dit Aristote, est en puissance la statue que réalise le sculpteur. Ce qui est vrai dans l'airain dans cet exemple l'est de la matière en général, qui est l'indétermination même, ce qu'il y a de plus 'en puissance', susceptible qu'elle est de recevoir toutes les formes possibles, de donner lieu à tous les mouvements et à toutes les réalisations. En *Métaphysique A 5*, alors qu'il identifie à la puissance, Aristote ajout que l'acte est pour sa part du côté de la forme. Il établit ainsi une certaine continuité entre ce qui est indéterminé (la puissance) et la détermination proprement dit (l'acte), et il suggère que toute chose, à l'exception de l'acte pur qui est au principe de tout, est un composé d'indétermination matérielle et de détermination formelle. Selon Plotin, une telle hypothèse a pour conséquence que tous les actes, à l'exception de celui du premier moteur, comportent une part d'indétermination matérielle. Et cette conséquence est inacceptable pour Plotin qui soutient au contraire que les trois principes sont des actes qui ne sont en rien en attente d'une 'actualisation'. Selon Aristote, la puissance s'actualise à la faveur d'une action (l'homme éduqué que je suis en puissance devient éduqué en acte via l'action du tiers pédagogue ; l'airain devient statue quand le sculpteur l'informe). C'est-à-dire que la puissance est sous condition d'un acte, ce qui n'est pas non plus admissible selon Plotin, qui veut au contraire établir que la puissance des réalités véritables s'exerce toujours entièrement ; elle est un pouvoir d'action et de production qui n'est jamais en attente de sa réalisation ».

changement (la notion de *dunamis* et d'*acte* pour comprendre le processus de changement). Dans le livre *Delta* de la *Métaphysique*, Aristote donne cette définition de *dunamis* comme « principe de mouvement (*kinesis*) ou de changement (*metabolès*) dans une autre chose ou dans la même chose en tant qu'autre » (1019a15-16, 19-20).

Suivant la première indication de Plotin, il n'y a guère de sens à parler de « l'airain » séparément, comme s'il était un « être en puissance ». Si nous parlions de cette façon, l'airain ne serait pas « en puissance », mais « en acte ». Dans cet exemple nous avons deux possibilités pour en parler : ou bien « l'airain est la statue en puissance » par rapport à « une statue d'airain », ou bien « l'airain est l'airain ». En tant que tel, dit Plotin, « l'airain, pris absolument n'est donc pas un être en puissance ». Ainsi, le terme « en puissance » se dit toujours dans un rapport à quelque chose ; on ne peut être en puissance de rien. Plus loin, quand il désigne *la matière* comme « en puissance », Plotin la définit comme « en puissance de tous les êtres ».

Par conséquent, comme deuxième indication, Plotin affirme plus nettement qu'il est possible de dire que « l'airain est la statue en puissance » seulement du seul fait qu'il y a « une statue d'airain en acte ». Donc, l'airain est dit « en puissance » *seulement dans sa relation* avec « la statue d'airain en acte ».

*Ce qu'est un « changement » du sensible selon Plotin.*

Pour parvenir à comprendre comment le 'devenir' s'opère, il faut se souvenir des deux principes déjà énoncés : d'abord, le terme « être en puissance » (par exemple, l'airain « en puissance » de statue) est toujours en rapport à « ce qui est en acte », puis cet « être en puissance » joue un rôle de substrat dans le processus de 'changement'.

Concernant maintenant l'airain qui 'est devenu' la statue d'airain, Plotin affirme qu'« il ne faut pas dire (que) l'être en puissance devient être en acte », mais plutôt que « de l'être en puissance, qui est *d'abord*, est venu *ensuite* l'être en acte » (chap. 2, 8-10) :

L'airain, en lui-même, reste comme il est. Si rien ne venait de lui ou en lui, il serait simplement ce qu'il est.	La statue d'airain, en elle-même, est aussi comme elle est.
On peut dire que « l'airain est la statue en puissance » <i>seulement en le rapportant</i> à une « statue d'airain en acte »	Une « statue d'airain en acte » est née quand un être-en-acte/acte/forme <i>est venu sur</i> ce qui est en puissance.
<b><i>D'abord</i></b>	<b><i>Ensuite</i></b>



On a beau croire que l'airain se transforme en statue d'airain mais, aux yeux de Plotin, ces deux choses (l'airain et la statue d'airain) sont complètement différentes. Il n'y a pas de véritable transformation de l'airain en statue d'airain. Au sein de chaque être sensible, quand l'airain 'est devenu' airain ou la statue 'est devenue' statue, ce *n'est pas* en raison du passage d'« être en puissance » à un « être en acte », mais plutôt grâce à la *survenue* de « l'être en acte ou acte ou forme » sur un substrat (qui est un « être en puissance »).

Au plan chronologique, face à une « statue en acte », nous disons qu'il s'agit *d'abord* de « l'airain en puissance de statue », *puis* qu'il est devenu « une statue d'airain ». Mais, au plan logique, suivant l'indication de Plotin, nous avons *d'abord* « une statue d'airain en acte », *puis*, seulement grâce à cela, nous pensons *après* le fait qu'il y avait « l'airain en puissance de statue ». Bien entendu, dans cette logique, nous ne pouvons pas établir une continuité entre de l'airain et une statue d'airain : ce sont deux choses différentes. Le composé sensible se réduit donc à une juxtaposition d'éléments extrinsèques<sup>199</sup>. Nous pouvons résumer ainsi le schème du *changement* selon Plotin :

1. L'airain, pris absolument, n'est donc pas un être en puissance.	1. La statue d'airain, prise absolument, n'est qu'une statue d'airain.
2. L'airain est de l'airain. Il est composé d'un substrat (ce qui est en puissance) et de la forme de l'airain.	2. La statue d'airain est un composé d'un substrat (l'airain en puissance de statue) et d'une forme de statue.

Acte/ Etre en acte/ Forme d'airain/ Forme de la statue d'airain*
*Plotin va préciser que la forme/l'acte (de la statue) qui survient sur un substrat dans le monde sensible est « l'acte non pas pris absolument, mais l'acte de tel être déterminé » (cf. chap. 2, 30-31).
Substrat (ce qui est en puissance) qui reste impassible

Donc, à propos du 'changement' du sensible, que ce soit dans le cas « de l'airain en puissance de statue 'devenu' statue d'airain en acte » (*comme s'il y avait quelque chose qui reste à la suite d'un 'changement'*), ou dans le cas « de l'eau en puissance de neige 'devenue' la neige en acte » (*comme s'il n'y avait rien qui persiste tout au long du 'changement'*), Plotin affirme que « l'être en puissance » reste un être *complètement différent* de « l'être en acte » qui surgit.

<sup>199</sup> Au lieu d'utiliser la forme et la matière pour expliquer comment le changement s'opère dans une chose (disons un composé), Plotin ne voit pas qu'il y ait une union intime entre eux dans un composé sensible. Cf. Jean-Marc NARBONNE [1998], *Plotin, Traité 25*, Paris : Le Cerf, 1998, pp. 89-90, qui cite ce passage : « c'est d'abord que la matière ne possède ni ne reçoit la forme comme si c'était sa propre vie et son acte propre, mais la forme lui, advient d'ailleurs et n'est pas quelque chose d'elle (VI 3 [44] 2, 22-24) ».

### Première confrontation avec Aristote.

Chez Aristote, le terme *puissance* est important pour rendre compte du changement. Comment expliquer *le devenir* de l'airain en statue d'airain ? En voyant une statue d'airain, nous disons que, grâce à sa puissance passive, l'airain *devient* une statue d'airain ou que la présence d'un artiste (puissance active) travaille et transforme cette puissance passive d'airain en statue. Le *changement* de l'airain devenu une statue d'airain est expliqué ainsi :

L'airain (la <i>puissance passive</i> qui reçoit une puissance active d'un artiste)	La statue d'airain (l' <i>actualisation de la puissance</i> qui se trouve dans l'airain)
--	---

Tandis que, pour Plotin, de prime abord, les notions de « puissance » et d'« acte » valent seulement pour le monde intelligible. Il renvoie l'aspect dynamique du changement du réel au plan de l'intelligible. Pour lui, *ce qui est réellement* est intelligible ; de façon tout à fait cohérente, l'analyse du monde sensible montre l'absence de dynamique du changement aristotélicien. Par contre, fidèle à son propre système, Plotin voit que le mouvement réel se trouve dans le monde intelligible où l'acte et la puissance jouent leur rôle.

Dans le monde sensible, les choses bougent et changent<sup>200</sup>. Mais en regardant de près, ce ne sont pas les choses sensibles elles-mêmes qui changent. Si quelque chose se passe dans le sensible, c'est toujours grâce aux formes (« acte, être en acte ») qui viennent du monde

<sup>200</sup> Dans le VI 3 [44] chapitre 23 (traduction Émile BRÉHIER) Plotin écrit : « Le mouvement dans les choses sensibles leur est envoyé d'ailleurs ; il le fait bouger, les chasse, les pousse; il les fait participer à lui pour qu'elles ne s'endorment pas et ne restent pas dans le même état ; c'est parce qu'elles n'ont pas de repos et qu'elles sont toujours en quelque sorte affairées qu'un fantôme de vie les soutient. Il ne faut pas prendre les choses en mouvement pour le mouvement lui-même : la marche ce n'est pas les pieds, c'est un acte qui est dans les pieds, acte dérivé d'une puissance. Mais, comme cette puissance est invisible, on ne peut voir que les pieds en action ; ils ne sont pas les pieds sans plus, comme s'ils étaient immobiles ; ils ont autre chose avec eux ; cette autre chose est invisible en elle-même ; mais comme elle est avec les pieds, elle est visible par accident, parce que l'on voit les pieds occuper, sans repos, un lieu toujours différent (...). Lorsque la force motrice est celle de la marche, elle pousse les pieds en quelque sorte et les fait changer de lieu à chaque instant ; lorsqu'elle est calorifique, elle chauffe ; lorsqu'elle s'empare de la matière pour y construire un être naturel, c'est l'accroissement ; lorsqu'elle retranche, c'est la diminution dans l'être qui est capable de subir ce retranchement ; lorsque la nature génératrice agit, c'est la génération, (...) Ainsi, c'est non seulement des objets en lesquels il est, mais des forces dont il dérive et grâce auxquelles il existe, que dépend cette particularité du mouvement d'être tel ou tel dans telles ou telles circonstances ». Cf. aussi VI 1 [42] 16, 16-19 : « Mais pas plus que ce qu'on appelle un acte, le mouvement n'a pas de temps ; seul le mouvement jusqu'à tel point déterminé en a besoin. Et, si l'acte est dans l'intemporel, il en est ainsi du mouvement, je veux dire du mouvement en générale. Si on le mettait dans le temps parce qu'il a pour attribut la continuité, la vision qui ne s'interrompt pas et qui est aussi continue devrait également être dans le temps ». A ce sujet, Émile BRÉHIER, dans sa traduction des *Ennéades Tome VI 1<sup>ère</sup> Partie*, pp. 56-57, note : « Le mouvement est, dans le sensible, l'image de l'autre intelligible : il commence et finit avec l'altérité, et c'est lui qui communique au temps l'altérité incessante qui en est le caractère : le mouvement est le fantôme de vie qui empêche la complète inertie du sensible ; puissance invisible qu'on ne saisit pas en elle-même, mais seulement parce que l'on voit le mobile en diverses places à des temps différents ; il tient sa nature et sa force du moteur dont il dérive ; mais émanant du moteur, il n'est pas plus dans le moteur que dans le mobile ».

intelligible. Ainsi, si nous voyons qu'il y a, d'un côté, de l'airain et, de l'autre, une statue d'airain, ces choses sont des *images*<sup>201</sup> qui 'bougent' et 'changent' grâce à « l'acte ou être en acte » qui vient d'ailleurs. La forme d'airain (qui est l'airain réel) et la forme de la statue d'airain se reflètent sur un substrat inaltéré et forment des êtres sensibles<sup>202</sup>.

### C. 2. Dans le monde intelligible.

La *question principale* est de savoir « en quel sens on peut parler de ce qui est 'en acte' (τὸ ἐνεργεῖα) dans les intelligibles. Sont-ils seulement en acte, et si oui, chacun est-il un acte, ou est-ce leur totalité qui forme un 'acte' ; et ce qui est 'en puissance' (τὸ δυνάμει) se trouve-il aussi là-bas ? » (II 5 [25] 3, 2-3, trad. Richard Dufour). Dans un premier temps, il explique que des êtres intelligibles « en acte » ne sont pas comparables à une statue « en acte » (ligne 27-28). Il avait auparavant expliqué que, dans le monde sensible, « l'être en acte » se dit par rapport à un « être en puissance », de telle manière que l'être en acte (une statue en acte) soit toujours un composé *non-hylémorphique* d'un « être en puissance » et d'une « forme » survenue de l'extérieur.

« Si l'être en puissance est le substrat, et si l'être en acte, comme la statue, est le couple (τὸ συναμφοτέρων) du substrat et de la forme, comment appeler la forme qui est dans l'airain ? – Il convient de lui donner le nom d'acte ; c'est

<sup>201</sup> Michel FATTAL [1998], *Logos et Image chez Plotin*, L'Harmattan, 1998, à la page 27, avertit que l'image plotinienne n'a pas que des aspects négatifs (mensongers ou sans consistance). Chez Plotin, « l'*eidôlon* dynamique » est justement « celui qui manifeste la présence de l'origine dans le monde sensible par opposition à l'*eidôlon* statique coupé et séparé de son modèle ». Hilary ARMSTRONG [1991], « Aristotle in Plotinus: The Continuity and Discontinuity of *Psyché* and *Noûs* », dans *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (ed. Julia Annas): *Supplementary Volume 1991*, ed. by Henry Blumenthal and Howard Robinson. Clarendon Press – Oxford, 1992 (first edition 1991), à la page 119, fait une évaluation positive de la notion d'image: « *Psyché* is an image of *Noûs*, as *Noûs* is of the One. But an image in Plotinus is, except in the case of human artefacts which are not really authentic images, a natural, not an artificial, image in which the image is constituted by, and cannot exist without, the continuous presence in it of its archetype ». Avec la notion d'image, Plotin affirme, en effet, en même temps la nécessité de la *mimésis* et de la *methéxis*. Plus loin, Hilary ARMSTRONG précise son évaluation de l'image plotinienne : « In the iconic-contemplative relationship which holds the levels of the universe of Plotinus together it is more accurate to say that the lower, the image or icon, 'is and is not' the higher - the archetype - than simply that it is not ».

<sup>202</sup> Cf. Jean-Marc NARBONNE [1998], pp. 87-88 : « Le modèle de changement avancé ici est essentiellement *discontinuiste*. Le monde sensible offre certes au regard une succession d'états différents les uns des autres entres lesquels l'on distingue un *avant* et un *après*, mais ces changements, le monde sensible, ou plus précisément la matière, ne les éprouve pas, elle les reflète seulement tout en restant elle-même inaltérée en son être. (...) Imaginons un instant que la matière est une pellicule de film, que les impressions sur la pellicule sont des formes ou des raisons, et que le monde sensible lui-même dans sa diversité est l'équivalent de ce qu'est au cinéma l'image projetée sur l'écran. Certes, pour ce qui concerne la vision, la continuité du changement au niveau de l'écran est réelle, comme l'est la continuité de certains états dans le monde sensible du point de vue de la perception. Pourtant, la continuité à l'écran n'est que le résultat d'une série discontinue d'images ou d'impressions sur la pellicule du film, sans que l'on puisse dire d'aucune d'entre elles qu'elle est *en puissance* celle qui vient à sa suite. Et de même que la pellicule du film reste la même en dépit de la diversité des images projetées sur l'écran dont elle est la source, de même pour Plotin la matière reste le théâtre ou le lieu d'un drame dont elle rend possible la représentation mais auquel elle ne participe pas – ou participe sans participer -, et qui la laisse donc pour sa part absolument inaltérée, seule et isolée des autres choses (cf. III 6 [26] 9, 37) ».

selon lui que la statue est en acte et non plus en puissance ; elle est l'acte non pas pris absolument, mais l'acte de tel être déterminé » (II 5 [25] 2, 26-31, trad. Émile Bréhier).

Par contre, pour le monde intelligible, Plotin n'emploie pas le terme d'« être en acte » par rapport à un « être en puissance », car ce dernier n'y a aucune place. C'est seulement pour une distinction de raisonnement<sup>203</sup> que Plotin parle de l'« être en acte » dans l'intelligible parce que, en lui-même, il « est parfaitement ce qu'il est ».

Dans un deuxième temps, l'« être en acte » dans le monde intelligible *est* véritablement sans besoin d'aucune intervention extérieure. « Les êtres vrais sont éternels et non soumis au temps » (chap. 3, 8), et ce sont des êtres qui tirent leur « être en acte » de leur propre puissance (cf. chap. 3, 30-33). Dans le monde intelligible, en tant qu'ils sont « des êtres premiers », chacun des intelligibles est un « être en acte », car ils « possèdent d'eux-mêmes et toujours ce qu'ils doivent posséder » (ligne 31-32). Donc, « l'Intelligence (*Noûs*) ne passe pas d'un état où elle est capable de penser à un état où elle pense effectivement (car il faudrait alors avant elle une autre intelligence qui ne fût pas passée de la puissance à l'acte) ; mais le tout de son être est en elle » (chap. 3, 25-28).

L'absence du temps (du changement) et la perfection des intelligibles concernant leur propre force s'opèrent de telle manière *qu'il n'y a pas de passage* de « la puissance » à l'« acte » dans le monde intelligible, car les deux ne font qu'un. De cette façon, Plotin explique comment le monde intelligible (le monde de tout être réel : l'être, l'intelligence et la vie) contient « tout être en acte, et acte ».

Les intelligibles (Être – Vie – Intellect)	Hors du temps, ils ont un dynamisme authentique
L'Âme (qui est intelligible, mais a aussi affaire avec le sensible)	C'est à partir d'elle que le temps est né. Elle a une temporalité première et est caractérisée par un mouvement (étant image du dynamisme authentique). Ce mouvement consiste dans le <i>passage du semblable au semblable</i> (comme nous allons l'expliquer plus loin)
Les sensibles	Ils ont une image de la temporalité première et sont caractérisés par l'image du mouvement de l'âme. C'est à dire, il n'y a ni continuité, ni passage, ni

<sup>203</sup> Pierre HADOT [1988] le traduit ainsi VI 7) [38] 1, 30-35 : « D'ailleurs, d'une manière générale, il n'y a pas de raisonnement là-haut, mais on emploie seulement ce mot *raisonnement* (cf. *Timée*, 34A8), afin de laisser entendre que la totalité des choses se présente de telle manière que c'est comme si elle résultait de ce qui, dans les choses qui viendront bien plus tard, sera un raisonnement, et on emploie le mot 'prévision', parce que la totalité des choses se présente de telle manière que c'est comme si un sage l'avait prévue. C'est en effet aux êtres qui n'ont été produits qu'après le raisonnement, que sont utiles, et le raisonnement, et la prévision ». Pierre HADOT, dans sa note 10 à la page 85, commente : « Ces choses qui viennent après le raisonnement, ce sont les âmes qui utilisent le raisonnement parce qu'elles sont aux prises avec le monde sensible, et surtout sublunaire, domaine du contingent ».

	changement. Ce qui se passe est la <i>présence</i> des formes intelligibles dans une sorte de miroir.
--	---

### C. 3. Le cas de l'homme.

Si, d'un côté, dans le monde sensible, il n'y a qu'un faux changement (car il n'y a pas de passage de la puissance à l'acte) et si, d'autre part, le vrai changement dans le monde intelligible interdit le passage de la puissance à l'acte (car tout se fait là-bas en continuité *d'acte en acte*), le changement sur l'homme va être exposé de manière à comprendre comment Plotin utilise les termes aristotéliens en les pliant à l'exigence de sa propre pensée. Entre son exposé sur le monde sensible et celui sur le monde intelligible, Plotin discute brièvement du « cas où le grammairien en puissance devient grammairien en acte » (II 2 [25] 2, 15-16). Le cas de l'homme englobe les deux car il est précisément celui qui se situe à la frontière entre l'intelligible et le sensible.

S'il n'y a pas véritablement continuité entre l'airain et la statue d'airain, comment pouvons-nous parler d'un homme qui était d'abord ignorant puis est devenu savant ? S'agit-il du même homme, ou bien de deux hommes différents ? Quel rapport y a-t-il entre « un Socrate qui est savant en puissance » et « un Socrate savant en acte » ? Plotin répond qu'il y a une « identité » de Socrate dans ce passage d'« en puissance » à « en acte » (cf. II 5 [25] 2, 14-18). Il faut bien entendre qu'il ne s'agit plus ici d'un « être en puissance » comme pour tous les êtres sensibles. Dans le cas de l'homme, c'est « par les aptitudes contenues dans son âme qu'il était savant en puissance » (lignes, 21-22).

L'être en puissance de l'homme est déjà déterminé ; il n'est plus un substrat-impassible, mais un substrat déjà en quelque sorte travaillé et se trouve en son âme. En effet, Plotin expose ici sa conception tout à fait particulière de l'homme : pour lui, l'homme n'est pas un composé d'une âme et d'un corps. L'âme n'est pas identique à l'homme car elle a un rôle producteur et animateur de tout. Elle est plus vaste que l'homme visible. L'homme n'est qu'un mode d'être de l'âme. En lui-même, l'homme est une « raison » (*lógos*), une détermination particulière avec qui l'âme s'unit pour former finalement l'homme tout court d'ici-bas. Nous ne pouvons donc pas dire que l'homme est un composé d'une âme et d'un corps, mais d'une âme et d'un *lógos-spermatikos-de-l'homme*<sup>204</sup>. Ce *lógos en hulèi* (raison

<sup>204</sup> Pierre HADOT [1988], pp. 218-219, explique que l'homme visible est un composé *d'une corporéité* (qui n'est pas un corps au sens normal, mais plutôt un *lógos engagé* dans matière) *déterminée par l'âme*. C'est la survenue de l'âme qui fait que *lógos* de l'homme devient l'homme visible (il fait alors le parallèle entre le *traité* 37, 7, 3-8 et le *traité* 38, 6, 11-12).

engagée dans la matière), donné par l'Intellect à l'âme, est celui qui « agit et pâtit<sup>205</sup> » par rapport à celle-ci. Ce rapport dynamique agit de telle sorte qu'il y a dans l'homme unité et identité entre « ce qui est en puissance » (son *lógos en hulèi*, servant de substrat<sup>206</sup>) et l'âme qui y est survenue comme « acte ».

Pour Plotin, le passage de l'homme en puissance d'être grammairien à grammairien en acte ne se fait pas comme le passage de l'ignorant au savant. Dans son âme, l'homme est déjà un « savant en puissance ». Quand, par l'apprentissage, il devient « savant », il actualise ce qui était déjà contenu dans son âme : « Socrate est savant en puissance » non pas « en tant qu'il est ignorant » mais « accidentellement<sup>207</sup> » (chap. 2, 17-18). A mes yeux, dans le tableau ci-dessous, nous pouvons rapprocher le processus du changement dans l'homme (être en

<sup>205</sup> Cf. II 3 [52] 16, 15 : « Le mot *lógos* implique que l'être agit ou pâtit, non pas au hasard, mais d'une manière nécessaire ». Ce passage est cité par Michel FATTAL [1998], p. 19.

<sup>206</sup> La raison engagée dans la matière, en tant qu'elle est 'dans la matière', est une *image* (elle est l'image d'une forme plus haute d'où elle vient). Mais, en elle-même, cette raison engagée est une *forme* sans matière. Du coup, parlant du *lógos en hulèi* comme un *lógos spermatikos*, il faut noter que Plotin a ici dématérialisé et platonisé ce *lógos spermatikos* stoïcien. Ce *lógos* est déjà une *puissance productrice* ; en se trouvant 'dans' la matière, il la travaille en la rendant maîtresse de l'image de la forme (Cf. Michel FATTAL [1998], pp. 29-31 et 40). Cela explique, à mon avis, que l'homme soit l'union d'une âme et d'un *lógos en hulèi* (c'est-à-dire, d'un *lógos* en tant qu'image de la *forme* qui contient déjà en lui-même un *substrat intelligible*). C'est pourquoi Plotin parle de « l'être en puissance déjà déterminé » quand il évoque de l'être en puissance de l'homme.

De son côté, Frédéric FAUQUIER [2003], « La matière comme miroir : pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier-Mars, I, 2003, à la page 68, nie catégoriquement l'hylémorphisme de l'homme (surtout dans sa corporéité). Il écrit : « la conséquence essentielle de cette extériorité [selon lui, la matière plotinienne est extériorité à tout ce qu'elle accueille] est que la corporéité plotinienne ne peut pas se penser comme une composition hylémorphique au sens strict dans la mesure où la matière reste toujours extériorité à la forme et qu'elle est différente des qualités qu'elle accueille ».

Tandis que Jérôme LAURENT [1999], *L'homme et le monde selon Plotin*, Fontenay/Saint-Cloud : ENS Editions, aux pages 16-18, affirme le contraire. Le corps est, bien sûr, un élément étranger. Pourtant il « n'est pas toutefois totalement étranger à l'âme puisque c'est elle qui le produit ». Si nous insistons toutefois que la corporéité contient en elle-même une dimension matérielle, il faut dire que cette matérialité est intelligible. D'ailleurs, sachant que l'indétermination (pour certains auteurs, elle est l'origine de la matière intelligible – cf. A. H. ARMSTRONG [1967a], p. 241) existe au niveau de l'intelligible (qui est lui-même le seul réel), nous pouvons supposer que cette matière intelligible intégrée dans la corporéité n'empêche en rien l'hylémorphisme de l'homme. Bien entendu, le degré de l'unité de l'homme est *inférieur* à l'unité réelle du monde intelligible.

Jérôme LAURENT [2002a], dans son introduction pour *Plotin : Deuxième Ennéade*, Les Belles Lettres, 2002, p. xiv, explique : « le composé 'hylémorphique' qu'est le vivant pour Aristote ne correspond littéralement à rien chez Plotin, puisque le corps est bien plutôt un intermédiaire entre la *hulé* et la *morphe* intelligible qu'il n'en est la synthèse ». Pour Plotin, le monde intelligible (la forme, *eidós*) n'a pas besoin du corps pour exister, car il vit éternellement de manière incorporelle. L'association au corps altère et amoindrit l'âme (qui est aussi intelligible), en rendant son existence *inférieure* à celle des intelligibles.

<sup>207</sup> Pour l'interprétation de ce passage, cf. Richard DUFOUR [2004], note 25, pp. 151-152. Avec cet exemple de Socrate, Plotin « vient tout juste de suggérer, en effet, que l'homme ignorant est savant en puissance. Cette hypothèse, affirme-t-il maintenant, est fautive, car être inculte ou être savant ne sont que des états accidentels pour l'homme. Même si l'homme est inculte, son inculture ne le rend pas savant en puissance. L'inculture d'un homme n'explique pas la possibilité intrinsèque qu'il possède d'être savant en puissance. En vérité, corrige Plotin, seule l'âme peut remplir cette fonction. L'âme est ce qui, par soi, est en puissance un art ou une science. Plus loin dans le traité, l'âme sera décrite comme la puissance qui fait passer à l'acte la science musicale et les autres sciences (chap. 3, 20-23). Cet exemple de l'homme inculte et de l'homme savant figure déjà, dans un contexte presque similaire, chez Aristote, *Physique* I 7, 189b32-190a21. Plotin s'adresse peut-être à Aristote, qui affirme que de l'homme inculte advient d'un homme cultivé, ou qu'un homme inculte devient un homme cultivé (190a29-31) ».

puissance savant *devenu* savant en acte) de la *notion élargie du changement* chez Aristote<sup>208</sup> ; comme nous allons l'expliquer un peu plus tard, nous ne parlons plus d'un changement qui comporte altération/destruction mais un changement du semblable à semblable :

Aristote	Plotin
<p>[A] Puissance : un homme ignorant</p> <p><i>Premier sens</i> du changement ou la <i>dunamis</i> comme <i>kinesis</i> : Le passage de la puissance à l'acte (de l'homme ignorant [A] à l'homme savant [B]) se fait par la destruction de l'ignorance pour acquérir la science (par la destruction d'un fait par son contraire). Ce passage implique un changement ou une altération (c'est un mouvement imparfait ayant pour but quelque chose d'extérieur à l'acte).</p> <p><i>Le premier aspect</i> de la matière en tant que <i>substrat neutre</i> qui supporte le passage des contraires : d'une part, la privation (l'informe) qui va être informée (le passage du changement), d'autre part, le substrat qui subsiste.</p>	<p><i>En puissance de tous les êtres</i> : sur laquelle une forme/acte/être-en-acte est survenu ; il reste dans son état impassible.</p> <p>Dans le cas du sensible, il n'y a pas de changement au sens aristotélicien.</p>
<p>[B] Acte/Réalisation Première (qui est aussi une puissance en tant que disposition/<i>héxis</i>, une sorte de puissance déjà déterminée) : l'homme qui apprend la science est devenu savant.</p> <p><i>Deuxième sens</i> du changement ou la <i>dunamis</i> comme <i>energeia</i> :</p>	<p>Dans l'homme, d'un côté, ce qui est en puissance en lui est déjà un « <i>être en puissance déterminé</i> », de l'autre, l'âme humaine est déjà disposée à être savante.</p>

<sup>208</sup> Les notions de *dunamis* et d'*acte*, dans leur sens premier, sont utilisées pour comprendre le processus du changement. Dans le livre *Delta* de la *Métaphysique*, Aristote donne cette définition de *dunamis* comme « principe de mouvement (*kinesis*) ou de changement (*metabolès*) dans une autre chose ou dans la même chose en tant qu'autre » (12, 1019a15-16, 19-20). Mais la puissance et l'acte s'étendent au-delà de ce qui est dit selon un mouvement (*Métaphysique*, 1048 b8-9).

Cf. l'exposé sur l'*energeia* de Annick JAULIN [1999a], *Eidos et Ousia : De l'unité théorique de la Métaphysique d'Aristote*, Klincksieck, 1999, pp. 251-252 : « 142. La définition de l'*energeia* est proposée en  $\Theta$  6. Cette définition est posée relativement à un sens du *dynaton* qu'il faut distinguer du *dynaton* entendu selon le mouvement (1048a25-30) ; on aura donc corrélativement deux sens de la *dunamis*, selon que l'on entend la *dunamis* relativement au mouvement (*kinèsis*), ou relativement à l'*energeia*. Le sens du *dynaton* selon le mouvement a fait l'objet des analyses de  $\Theta$  1-5 ; celui du *dynaton* selon l'*energeia* est présenté selon une analogie, ou un rapport (1048a36-37). Le rapport est celui 'de l'être qui bâtit à celui qui a la capacité de bâtir ; de l'être éveillé à celui qui dort ; de l'être qui voit à celui qui a les yeux fermés (tout en ayant la vue)' (1048a37-b2) ; le premier terme du rapport expose l'*energeia*, tandis que le second expose le *dynaton*, entendu selon l'*energeia* (1048b4-6) Le rapport *dunamis-energeia* propose deux modalités distinctes (1048a31) d'une propriété déjà possédée par un sujet ; l'exemple le plus clair est celui du rapport entre 'l'être qui voit à celui qui a les yeux fermés tout en ayant la vue' : 'avoir les yeux fermés' n'est sans doute pas le meilleur exercice de la vue, mais suppose qu'on détient la capacité de cet exercice sans avoir à l'acquérir. Cette distinction est proche de celle présentée dans le traité *De l'âme* (412a22-26) entre les deux sens de l'état accompli. Elle est connue sous la dénomination traditionnelle d'entéléchie première' et d'entéléchie seconde' ; l'*energeia* est donc l'entéléchie seconde, ou état accomplie comme exercice actuel, de ce dont la *dunamis* est l'état accomplie comme capacité d'exercice ; cette même distinction s'exprime selon la différence entre la possession (*hexis*) et l'usage (*khresis*), comme en *E. E.*, 1218b36-1219a9. (...) Le rapport de l'*energeia* à la matière est, conformément au rapport exposé, celui d'une entéléchie seconde à une entéléchie première ; ce qui signifie que la matière est donnée ici comme une capacité et non comme une simple possibilité (...) ».

<p>Le passage de [B] à [C] (d'un savant qui dort à un savant qui enseigne la science ou le passage de la puissance <i>hexis</i> à l'acte et à l'exercice) ne se fait pas par la destruction des contraires, mais par la conservation du semblable par le semblable ; du coup, ce passage n'implique aucun changement/altération. Le passage s'est opéré d'une manière immédiate de la possession à l'exercice. Ce passage peut aussi être appelé <i>mouvement</i> au sens <i>élargi</i> (ce n'est pas un changement en son contraire, mais celui du <i>semblable au semblable</i>). Il est un acte immanent. Dans l'actualité véritable, la fin est l'exercice même de l'acte.</p> <p><i>Deuxième aspect</i> de la matière : d'une part, l'acte (l'exercice de l'acte), d'autre part, l'<i>hexis</i> comme matière qui est proche de la forme.</p>	<p>Ainsi, le passage du « savant en puissance » au « savant en acte » est un passage du <i>semblable au semblable</i>.</p> <p>Le vrai mouvement se trouve dans ce sens. Ce mouvement de l'âme engendre le temps. Ainsi, en ayant l'âme en lui, l'homme est marqué simultanément par la temporalité et l'intemporalité.</p>
<p>[C] Acte (Réalisation Seconde, <i>energeia</i>): un savant en exercice</p>	<p><i>Acte : savant en acte</i></p>

Ainsi, en parlant du changement dans l'homme et *en vue d'expliquer le monde intelligible*, Plotin explique dans ce traité 25 que « le nom d'acte au sens propre conviendrait peut-être mieux à l'acte opposé à la puissance productrice de l'acte ; l'être en puissance tient son être en acte d'un autre être en acte ; mais la puissance dont je parle maintenant, tient son pouvoir d'elle-même, et c'est à elle que s'oppose l'acte, comme s'opposent une disposition et un acte conforme à cette disposition, par exemple la vertu du courage et l'acte courageux » (chap. 2, 31-35<sup>209</sup>). Cette dernière remarque de Plotin est en effet valable pour expliquer l'acte second ou la réalisation seconde aristotéliens (où se fait le passage du savant endormi au savant en exercice).

#### C. 4. L'usage par Plotin des notions aristotéliennes.

Christian Rutten<sup>210</sup> (p. 100-101) analyse l'affirmation de Plotin selon laquelle il y a deux sortes d'actes : l'acte *propre* de la réalité et l'acte qui en résulte, comme conséquence nécessaire de cette même réalité (cf. V 4 [7] 2, 8-31). En parcourant les textes de Plotin, l'auteur trouve que cette distinction de deux *energeiai* est importante, non seulement pour comprendre « l'action calorifique (V 4 [7] 2, 31-34 dans V 1 [10] 3, 9-10) ou du rayonnement

<sup>209</sup> Richard DUFOUR [2004] traduit : « Mais le terme 'acte' au sens propre conviendrait peut-être mieux à l'acte' opposé à la 'puissance' qui mène à l'acte'. Car ce qui est 'en puissance' obtient l'être en acte d'une autre chose, alors que pour la puissance, l'acte', c'est ce qu'elle peut accomplir par elle-même. Par exemple, une disposition et l'acte qui reçoit son nom de cette disposition : le courage et le fait d'être courageux ». Dans sa note 30, Richard DUFOUR [2004], p. 152, remarque que : « ce passage nous livre la définition plotinienne de l'être en puissance et de la puissance. L'être en puissance nécessite l'intervention d'un autre être 'en acte' afin de passer à l'être 'en acte' (voir aussi 2 (IV 7) 8<sup>3</sup>, 14-16 ; 5 (V 9) 4, 5-6 ; 42 (VI 1) 26, 3-4), tandis que la puissance est capable, par elle-même, de se mener à l'acte ».

<sup>210</sup> Christian RUTTEN [1956], pp. 100-106.



lumineux (IV 5 [29] 7, 13-17) », mais encore plus, parce que cette distinction des deux actes « exprime le rapport de chacune des hypostases à celle qui l'engendre (par exemple le rapport du *Noûs* à l'Un : V 4 [7] 2, 36-37, le rapport de la *Psukhé* au *Noûs* en V 1 [10] 3, 6-12, etc.) ».

Derrière cela, selon Christian Rutten, se trouvent une « habile transposition et un subtil gauchissement de la théorie aristotélicienne de l'efficiencia ». La première acceptation de l'acte est contenue dans l'affirmation de II 5 [25] 2, 26-31 (cf. III 6 [26] 4, 41-42) selon laquelle : « la nature de la forme est nécessairement d'être un acte ». Du coup, pour Plotin, « la forme comble la puissance de la matière » et « elle (la forme) est le premier acte de chaque être » (p. 102). Tandis que la seconde acceptation de l'acte (qui correspond à la seconde acceptation de la puissance) se trouve dans II 5 [25] 2, 31-32 où « le nom d'acte au sens propre conviendrait peut-être mieux à l'acte opposé à la puissance productrice de cet acte ». La « puissance » ne signifie pas ici une possibilité d'être mais renvoie plutôt au « principe d'activité » (cf. II 5 [25] 2, 33-35 ; V 3 [49] 15, 33-35). Cette acceptation seconde suit l'affirmation d'Aristote qui dit que le nom d'*energeia* comprend en même temps l'acte et l'activité (p. 102).

Donc, nous avons, d'un côté, l'acte *propre* de la réalité (qui correspond à la puissance productrice) et, de l'autre, l'acte qui résulte (ou le produit). Selon l'auteur, Plotin et Aristote affirment que « l'acte de l'essence, qui est aussi une puissance productrice, manifeste un acte second » (p. 103). Plotin s'en sert pour expliquer la procession des hypostases et les rapports qu'elles entretiennent entre elles. Les notions qui, pour Aristote, servent à expliquer une seule et même réalité, sont devenues, dans la pensée de Plotin, des catégories pour expliquer la procession de différentes réalités (le second acte est l'image de l'acte propre de la réalité ; les réalités inférieures, en tant que manifestation/produit de la réalité qui précède, sont les images de celui-ci, etc.). En prolongeant Aristote, Plotin établit pour lui-même les caractéristiques de ces deux actes.

L'acte propre de la réalité « reste en lui-même » ; il est un « acte immanent » ; tout en étant une puissance productrice, il n'a rien *ad extra*. Tandis que l'acte second qui est la manifestation de ce premier acte ne s'écoule point hors de sa source (V 1 [10] 3, 8-12) ; il ne se sépare pas de l'acte propre de la réalité (IV 5 [29] 7, 16-17) ; il est l'image de l'acte propre de la réalité (IV 5 [29] 7, 15-16).

De son côté, A. C. Lloyd<sup>211</sup> examine spécifiquement la génération du *Noûs* à partir de l'Un (dans le traité 5, 7, 10, 11, 24, 30, 39 et 49). L'auteur cherche à élucider les passages où Plotin utilise Aristote pour justifier ses positions. Par exemple, dans le traité 7, Plotin distingue les deux actes (l'acte *de* la réalité et l'activité *venant de* la réalité). Le premier est l'acte qui demeure, tandis que le second renvoie à l'acte où un résultat est produit. En complétant Christian Rutten qui a identifié ces deux actes dans le modèle physique, l'auteur cite des textes où Aristote applique aussi ce principe à la sphère de la psychologie (par exemple sur « le grammairien en puissance » dans les deux sens) (p. 166). En plus de cette découverte (selon laquelle Plotin a séparé ce qui est une seule chose dans la pensée d'Aristote), A. C. Lloyd montre aussi l'autre modification faite par Plotin : la diminution de degré (principe de d'amoindrissement) (cf. p. 168). Selon Aristote, l'acte premier (qui est la puissance seconde) s'exerce nécessairement (quand rien ne l'empêche) dans un second acte. Chez Plotin, ce second acte, étant image, est nécessairement inférieur au premier. De là découle un amoindrissement successif dans les réalités selon leur rang.

A.C. Lloyd – qui poursuit l'idée de C. Rutten - trouve que Plotin appuie son explication concernant le double acte sur la théorie « physique et psychologique d'Aristote ». Ces deux modèles d'Aristote se recourent l'un l'autre. Pour avoir un regard d'ensemble nous pouvons résumer la pensée d'Aristote à propos de la puissance et de l'acte (de la *Physique VIII 4* et *De l'âme livre II 1* et *II 5*) selon le schéma suivant :

L'homme est apte à la science. En tant qu'homme, il est déjà un savant en puissance.	C'est la <i>potentia prima</i> , une sorte de pure possibilité, au sens premier de <i>dunamis</i> .
L'homme qui a appris la science, en opérant le passage à son contraire (de l'ignorant au savant), est un savant en acte.	C'est l' <i>actus prior</i> ou la première réalisation qui se fait par le passage à son contraire. En même temps, cet <i>actus prior</i> est la <i>potentia secunda</i> en tant qu' <i>hexis</i> .
L'homme savant qui dort puis se réveille pour exercer sa science, ne passe plus vers le contraire, mais du semblable au semblable.	C'est l' <i>actus secundus</i> ou la deuxième réalisation au deuxième sens de la puissance ( <i>hexis</i> ). Si rien ne l'empêche, l'aptitude de l' <i>hexis</i> s'exerce nécessairement dans un acte second.

L'état accompli (ou l'acte) d'un être a deux sens : d'abord, il est l'actualité même de son être (car il est passé de la puissance à l'acte ; il est accompli) ; puis, en tant que tel, il est

<sup>211</sup> A. C. LLOYD [1987], p. 157.

aussi une puissance productrice qui va nécessairement passer à la mise en exercice de sa puissance dans un acte second. Aristote écrit dans *De l'âme* livre II 5 417 a 21 – 417 b1 :

« Il faut encore poser des distinctions en ce qui concerne puissance et entéléchie, car, dans la présente discussion, c'est sans préciser que nous venons d'en parler. En un sens, en effet, un être est savant à la façon dont nous dirions qu'un homme est savant, parce que l'homme rentre dans la classe des êtres qui sont savants et possèdent la science<sup>212</sup> ; mais, en un autre sens, nous appelons savant celui qui a déjà la science de la grammaire<sup>213</sup>. Or chacun d'eux n'est pas en puissance de la même manière, mais le premier est en puissance parce que son genre et sa matière sont d'une nature de telle sorte, et l'autre, parce que, à la volonté, il est capable d'exercer sa science, si aucun obstacle extérieur ne l'en empêche. (...) Les deux premiers sont donc, l'un et l'autre, savants en puissance ; seulement l'un (actualise sa puissance) après avoir subi une altération causée par l'étude, et avoir passé, à plusieurs reprises, d'un état contraire, (à son opposé), tandis que l'autre (actualise sa puissance, en passant), d'une manière différente, de la simple possession de la science ou de la grammaire, sans l'exercice, à leur exercice même<sup>214</sup> » (trad. J. Tricot).

A mes yeux, si Plotin applique cette doctrine d'Aristote au monde intelligible, nous pouvons penser que les êtres intelligibles sont déjà au niveau de l'*hexis*. Du coup, leur dynamique s'opère d'acte en acte, en tirant leur actualité de leur puissance. En tant que tels, par rapport à leur acte propre (de la réalité), les êtres du monde intelligible sont dans leurs propres actualité et perfection ; en même temps, ils actualisent (ou manifestent) nécessairement leur état accompli dans un exercice.

Pour savoir de quelle source Plotin s'est inspiré pour appliquer l'acte premier (étant une puissance-*hexis*) aristotélicien à l'acte premier comme l'acte propre de la réalité et comment l'exercice nécessaire de cet acte premier en acte second est devenu désormais, pour Plotin, la manifestation de l'acte propre de la réalité (un acte second qui est inférieur au premier) nous pouvons citer ces textes d'Aristote :

<sup>212</sup> Cf. la note de J. TRICOT [1934] à la page 98 (dans sa traduction *De l'âme* livre II 1 412 a 9-12, nouvelle édition 1995 de J. Vrin – publié 1<sup>ère</sup> fois 1934) : « premier degré de la *dunamis* : l'homme individuel, par le fait qu'il fait partie de l'espèce humaine, apte à la science, est lui-même apte à recevoir la science et savant en puissance ».

<sup>213</sup> Cf. la note de la page 98 de J. TRICOT [1934] : « second degré de la *dunamis* : *potentia ad secundum actum, ve ad solam operationem*. L'homme individuel qui a étudié la grammaire, possède cette science et ses règles comme une *hexis*, en vue de son actualisation *hic et nunc – entelécheia* proprement dite ».

<sup>214</sup> Il me semble qu'il s'agit du passage du semblable au semblable.

« Or la matière est puissance, et la forme, entéléchie, et ce dernier terme se dit en deux sens : l'entéléchie est soit comme la science, soit comme l'exercice de la science<sup>215</sup> » (*De l'âme* Livre II 1 412 a 9-12, traduction J. Tricot).

« Mais l'entéléchie<sup>216</sup> (état accompli) se prend en un double sens ; elle est tantôt comme la science, tantôt comme l'exercice de la science. Il est ainsi manifeste que l'âme est une entéléchie comme la science, car le sommeil est aussi bien que la veille impliquent la présence de l'âme, la veille étant une chose analogue à l'exercice de la science, et le sommeil, à la possession de la science, sans l'exercice » (*De l'âme* Livre II 1 412 a23-27, traduction J. Tricot).

« (Donc le feu et la terre sont mus sous l'action de quelque chose, tantôt par violence quand c'est contrairement à la nature, tantôt par nature quand, étant en puissance, ils sont mus vers leurs actes propres (ou vers les lieux où s'actualise leur puissance, en tant que mobiles). Mais, comme 'en puissance' s'entend en plusieurs sens, on voit mal, pour cela, par quelle action ces choses-là sont mues, comme le feu en haut, la terre en bas. Ce sont deux puissances différentes, que l'état du savant qui apprend, et celui du savant qui possède déjà sa science mais n'en fait pas l'objet actuel de son étude<sup>217</sup>. Or c'est toujours quand sont ensemble l'actif et le passif, que ce qui est en puissance passe à l'acte. Exemple : celui qui apprend passe de la puissance à un état différent de puissance ; car celui qui possède une science, mais sans en faire l'objet actuel de son étude, est savant en puissance d'une certaine façon, non pourtant comme avant d'apprendre, et, quand il est dans cet état, il passe à l'acte et exerce son savoir à

<sup>215</sup> J. TRICOT [1934] explique dans sa note 1 à la page 66 : « Il y a deux degrés dans l'actualisation d'une puissance. D'une part, la science est à l'ignorance comme l'entéléchie à la puissance, et, dans ce cas, la puissance est puissance de contraires ; d'autre part, la science en exercice (*tò theorein, theoria*, la contemplation) est entéléchie par rapport à la science simplement possédée mais non utilisée *hic et nunc* (...) ».

<sup>216</sup> Cf. la note 5, pp. 67-68, de J. TRICOT [1934]: « l'âme est une entéléchie, au sens où la science est entéléchie, comme opposée à l'ignorance, science en puissance. Elle n'est pas entéléchie comme l'exercice de la science opposé à la simple possession de la science. Pourquoi ? Parce que, non seulement l'état de veille (analogue à l'exercice de la science), mais encore le sommeil (analogue à la simple possession de la science), sont l'un et l'autre compatible avec la présence de l'âme et l'impliquent ». Richard DUFOUR [2004], dans sa note 2, p. 147, remarque que « la notion d'entéléchie », qu'Aristote utilise souvent au sens d'acte, n'apparaît pas dans ce traité 25. C'est que Plotin a déjà réfuté la définition aristotélicienne de l'âme comme entéléchie d'un corps vivant en puissance (2 (IV 7) 85). Il estime voir montré l'inanité d'une telle notion (4 (IV 2) 1, 3-5), de sorte qu'il ne fera plus jamais mention de l'entéléchie par la suite ».

<sup>217</sup> Cf. la note de Henri CARTERON [1931], *Aristote : Physique V-VIII*, Tome Second, Les Belles Lettres, 1931, sur ce passage : « la puissance est d'abord simple *possibilité*, au plus haut degré *virtualité*, donc déjà *actuelle*, mais *ne s'exerçant pas* encore ».

condition *que rien ne l'en empêche* ; sinon, il serait dans un état qui contredirait sa capacité, autrement dit dans l'ignorance. De même pour les choses naturelles : le froid est en puissance du chaud, et après le changement le voici du feu, et il brûle à condition qu'il n'y ait ni empêchement, ni obstacle » (*Physique* VII. 4 255 a28 – 255 b7, trad. Henri Carteron).

Il y a un dédoublement du sens de la puissance et de l'acte « car la puissance et l'acte s'étendent au-delà de ce qui est dit seulement selon un mouvement » (*Métaphysique* 1046 a1-2). D'un côté, le sens de la puissance se dédouble en puissance *selon le mouvement* (qui implique une transformation) et en puissance *selon l'acte* (qui montre l'absence d'une transformation, bien qu'il y ait toujours une sorte de mouvement mais allant vers un sens élargi). De l'autre, il y a également un dédoublement du sens de l'acte : « certaines choses (sont dites en acte) comme un mouvement par rapport à une puissance ; d'autres comme une substance par rapport à quelque matière » (*Métaphysique* 1048 b8-9)<sup>218</sup>.

Pour Aristote, ces notions de « puissance » et d'« acte » servent à expliquer la dynamique existante dans le changement des choses, que celui-ci ait lieu au sens d'une transformation ou *au sens élargi*. Selon Annick Jaulin<sup>219</sup>, ce dédoublement du sens est tout à fait normal, « car le domaine d'origine du terme 'acte' est le mouvement » (cf. la *Métaphysique* livre *Θ*, 1047 a30-32). Mais, pour elle, en 1050 a21-23, Aristote insiste encore sur « le rapprochement tendanciel entre 'acte' et 'état accompli' qu'il justifie par la présence dans l'« acte » (*energeia*) de la notion d'« œuvre » (*ergon*) qui équivaut à une « fin » (*telos*). Il faut ainsi comprendre que le terme « acte » tend, par assimilation avec « état accompli », à s'étendre de son domaine d'origine (le mouvement) pour acquérir un usage plus large » (p. 81).

Du point de vue des principes et des causes, ces deux sens de l'acte s'appliquent au dédoublement du sens du terme 'pâtir' utilisé par Aristote dans *De l'âme* 417 b3-7 (d'un côté, il y a une certaine destruction sous l'action du contraire, de l'autre, plutôt la conservation de l'être en puissance par l'être à l'état accompli, cf. p. 83). A leur tour, ces distinctions correspondent elles aussi à une double nature (ou double face) du moteur (cf. pp. 86-87). Nous pouvons donc résumer ainsi la doctrine des deux actes : *premièrement*, l'acte « pris comme mouvement par rapport à la puissance » (où il y a un passage de destruction d'un

<sup>218</sup> Cf. Annick JAULIN [1999] dans son *Aristote : La Métaphysique*, PUF, 1999, pp. 80-83. Cf. aussi du même auteur, « Le rôle de la matière dans la théorie aristotélicienne du devenir », *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 2003 - No I, pp. 28-31.

<sup>219</sup> Cf. Annick JAULIN [1999], 80-83.

contraire par un contraire dans l'apprentissage d'une connaissance qui demande un mouvement ; si l'acte est mouvement, nous avons alors à faire à un moteur mû qui agit et pâtit pour assimiler un sujet à sa propre forme – cf. p. 86) ; et, *deuxièmement*, l'acte « pris comme substance relativement à quelque matière » (le passage de la possession à l'exercice s'opère par une conservation du semblable par le semblable ; s'il y a ici un mouvement, c'est alors un mouvement au sens *élargi*. Si l'acte est substance, nous sommes en présence d'un moteur immobile, car « le sujet n'a plus besoin de devenir » (*De gén. et de corr.*, 324 b17) et passe à l'acte si rien d'extérieur ne l'en empêche).

En parlant du passage de l'homme « savant en puissance » au « savant en acte », Plotin suit en effet le changement/mouvement aristotélicien au sens *élargi* (le passage du semblable au semblable). Ce passage se fait par une sorte de matière qui n'est plus « être en puissance de tous les êtres qui est impassible » mais par une « matière déjà travaillée par le *lógos* » (et cette dernière est proche de la forme. Il est intéressant de faire ce rapprochement avec ce dernier constat en II 5 [25] 3, 13-14 : « Ce qu'on appelle là-bas (le monde intelligible) la matière est une forme ; l'âme aussi, qui est une forme, est matière par rapport à un autre objet »).

Mais le rapprochement s'arrête là. À mes yeux, Aristote explique le passage de l'ignorant au savant en utilisant les termes de « puissance » (en tant que pure potentialité) et d'« acte premier » pour nous amener à rendre compte du processus du changement qui s'opère dans l'activité d'apprentissage. En un autre sens, nous constatons que celui qui a appris (un savant) peut aussi utiliser sa connaissance. Quand un savant dort, ce qu'il a appris demeure en lui. Du coup, le savant qui est une réalisation première (un acte premier) est aussi en puissance par rapport à l'exercice de sa connaissance. En tant qu'acte premier, quand un savant dort, il est aussi une sorte de puissance, mais une puissance déjà déterminée (*hexis*). Pour Aristote, tout se passe dans la même réalité : l'ignorant qui est devenu savant et un savant qui dort et exerce son métier. Tandis que pour Plotin, à mes yeux, ces notions sont 'hypostasiées'.

Chez Plotin, le dynamisme authentique se trouve dans l'intelligible (Être, Vie et Intellect) qui est hors du temps. De la Vie - dont le propre est l'*aion* - procède l'Âme, qui est la productrice et l'animatrice de tout. Elle fait naître le temps (*chronos*). L'Âme étant inférieure à la Vie, son dynamisme propre (qui est « le passage du semblable au semblable ») est inférieur au dynamisme authentique dans celle-ci. Puis, à son tour, l'Âme donne la temporalité au monde – une temporalité secondaire par rapport à la temporalité première de

l'Âme<sup>220</sup>. A sa manière, le traité 25 parle des degrés de réalité. Tout en bas se trouve « l'être en puissance<sup>221</sup> » (une sorte de potentialité pure) dans lequel le rayonnement de « l'être en acte » cesse son mouvement (sa procession ou son émanation). Et en haut, l'acte pur (statut réservé au moteur immobile dans la pensée d'Aristote) réapparaît chez Plotin comme un monde, à savoir, le monde intelligible avec toute sa richesse, son dynamisme authentique, sa réalité réelle. Ce monde là-bas est le monde des actes et des êtres en acte qui tirent d'eux-mêmes leur propre force (leur puissance productrice).

**Entre la matière et les intelligibles se trouve notre monde sensible pour qui rien n'est vraiment en acte. Son 'mouvement' de l'avant et de l'après n'est qu'une image très imparfaite du vrai mouvement de l'Âme qui, à son tour, est aussi l'image du dynamisme authentique du monde intelligible. Le dynamisme de ce dernier (Être-Vie-Intellect) se manifeste dans son « un-multiple » parfaitement interchangeable. Il est communiqué au monde sensible, par la médiation de l'Âme, suivant un procédé à sens unique. Ainsi, la présence des êtres en acte qui se manifeste à la surface de l'être en puissance est perçue comme un monde sensible. Vu de l'intelligible, il s'agit d'un passage du semblable au semblable, tandis que, vu du monde sensible, nous percevons une succession de « changements ». Mais, ce n'est pas un changement (au sens strict d'un devenir, de la transformation d'une virtualité en son actualité), car ce qui se passe est la présence d'êtres en acte sur l'être en puissance.**

Plotin met en œuvre ce principe de double acte en l'appliquant aux trois réalités (Un, Intellect, Âme). L'être en acte, par sa propre présence, implique toujours un processus de production (une activité ou une sorte d'extériorisation par son abondance propre d'être en acte)<sup>222</sup>.

<sup>220</sup> Cf. Maurice de GANDILLAC, pp. 22-23, 55.

<sup>221</sup> Jérôme LAURENT [2002a], à la page x, fait une note sur la connivence entre l'être en puissance et la matière aristotélicienne. Il cite une affirmation de Franz Brentano (*Aristote, les significations de l'être*, 1862, trad. P. David, Paris, 1992, p. 54) : « L'*on dunamei* (l'être en puissance) joue un grand rôle dans la philosophie d'Aristote, tout comme le concept de *hulé* (matière) avec lequel il coïncide en fait, (...) ».

De son côté, J. M. NARBONNE [1998], à la page 66, assimile « l'être en puissance » à la puissance passive aristotélicienne. A mon avis, cette assimilation est problématique car employé ce terme d'Aristote suppose que la matière a toujours une sorte de « pouvoir » (pouvoir de subir, pour finalement, s'intégrer dans le nouvel être hylémorphique). Tandis que chez Plotin, cette matière (au niveau sensible) représente plutôt une sorte « d'informé aspirant à une conversion impossible » (cf. Frédéric FAUQUIER [2003], p. 66). En tant que telle, cette matière est impassible et n'a rien.

<sup>222</sup> Cf. Hilary ARMSTRONG [1991], p. 126. Selon l'auteur, Plotin utilise ce « principe du double acte » entendu comme « every perfect being has a natural and spontaneous consequence of its primary *energeia* a second *energeia* which acts on what is external to it without affecting, diminishing, or in any way interfering with its primary activity » dans tous les *Ennéades*. Selon Hilary ARMSTRONG, ce principe vient d'Aristote, l'auteur fait référence à l'article d'A. C. Lloyd [1987].

Pour conclure, il est intéressant de remarquer qu'en effet les notions de « puissance » et d'« acte » ne servent que pour parler de la procession. Il y a une connivence entre les termes *energeia* et *apórroia*<sup>223</sup> (effluve, émanation). Dans le traité 15 (III 4) 3, 24-27, Plotin met côte à côte ces deux termes « une émanation ou plutôt une activité émanée de<sup>224</sup> » (πεπεδήμεθα τῷ κάτω οἶον ἀπόρροϊαν ἀπ' ἐκείνου διδόντες εἰς τὸ κάτω, μᾶλλον δὲ ἐνέργειαν). En parlant de la partie non descendue de notre âme, Plotin dit qu'en tant qu'intelligible (donc être en acte ou acte<sup>225</sup> ou puissance productrice), elle produit aussi nécessairement son image qui va s'impliquer dans le monde corporel.

« Et par tout ce qu'il y a en nous d'intelligible nous demeurons en haut ; mais par la dernière partie de nous-mêmes nous sommes liés au monde d'en bas ; et nous donnons à ce monde comme une effluence issue de la partie intelligible en nous, ou plutôt un acte, sans que cette partie s'en trouve diminuée » (III 4 (15) 3, 24-27 Matthieu Guyot).

Comme les autres réalités vraies, l'acte propre de l'âme (cette partie non descendue, le νοῦς de l'âme) produit nécessairement un autre acte qui lui est connaturel sans qu'elle se trouve elle-même 'diminuée'. A son tour, cette partie émanée qui se trouve dans le corps (la *dianoia*) est aussi un autre 'acte'. Comme nous allons l'élaborer plus loin, la *dianoia* va aussi épancher sa puissance en donnant la puissance sensitive (active) au corps qualifié que l'âme de l'individu prend en charge. Comme pour les autres réalités, l'émanation comporte en même temps le retour (la conversion). Ainsi, l'image qui sort de la partie non descendue peut aussi revenir à elle : « cette partie demeure-t-elle donc toujours dans le corps ? Non. Car si

<sup>223</sup> Matthieu GUYOT [2003], dans sa note 49 de sa traduction du traité 15, remarque à ce sujet : « il faut sans doute rattacher ce terme (*apórroia*) à celui (*aporroé*) qu'utilise Platon dans le *Phèdre* (251B) à propos de l'effluve de la beauté. En dépit de la différence des contextes, en effet, il y va déjà, chez Platon, du rapport d'une réalité supérieure à une réalité inférieure et dans une certaine mesure d'une production, puisque cet effluve est comme une nourriture pour l'âme dont elle fait à nouveau croître les ailes (251B-C). Ce terme, par ailleurs, prendra, après Plotin, une grande importance chez Proclus (voir, par exemple, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, 71, 17) ».

A propos du même rapprochement entre « l'acte » et l'écoulement spontané de cet acte, nous pouvons aussi citer le traité 49 (V 3) 12, 40-42 : « Pour prendre une analogie, nous dirons que l'acte qui vient de lui (l'Un) est pour ainsi dire un acte qui s'écoule comme d'un soleil. Nous dirons donc que toute la nature intelligible aussi est une lumière » (trad. Bertrand HAM [2000], p. 81, qui remarque aussi le traité 15 où Plotin fait le rapprochement entre ἐνέργεια et ἀπόρροια). Cf. aussi Pierre HADOT [1988], à la page 274.

<sup>224</sup> Selon la traduction de Émile BREHIER : « Chacun de nous est un monde intelligible ; liées aux choses inférieures parce que l'on voit de nous, nous touchons aux choses supérieures parce que nous avons d'intelligible ; par notre partie pleinement intelligible, nous demeurons en haut ; mais, par la partie qui tient le dernier rang, nous sommes enchaînés aux choses d'en bas, répandant sur elles une émanation ou plutôt une activité émanée de la partie pleinement intelligible, qui n'en est d'ailleurs nullement amoindrie ».

<sup>225</sup> Sur la désignation de L'Un et de l'Intellect comme puissance et l'Âme comme acte, cf. V 2 [11] 1, 14-17 : « Etant donc semblable à lui, il (l'Intellect) produit de la même manière que lui (l'Un), en épanchant une puissance multiple – il est en effet une image de lui – tout comme ce qui le précède avait déjà épanché une telle puissance ; et cet acte, qui vient de la réalité existante, est propre à l'Âme, elle qui est engendrée lorsqu'il reste en lui-même, (...) » (trad. Francesco FRONTEROTTA).



nous nous tournons, cette partie elle aussi se retourne avec nous » (cf. la suite de texte du traité 15 chap. 4, 1-2).

#### **D. Conclusion : le système de causalité dans la procession.**

En relisant l'ensemble du traité, nous nous apercevons que Plotin *établit les degrés de réalité* en utilisant des notions aristotéliennes qu'il soumet à sa vision générale de la procession. En guise de conclusion de ce chapitre, nous allons développer la théorie de la causalité chez Plotin pour mieux saisir le noyau même de la théorie du double acte d'origine aristotélienne. Les notions de puissance et d'acte sont hypostasiées par Plotin de telle sorte que nous pouvons en parler comme des 'parties'. Une autre illustration qui nous amène à nous pencher davantage sur le système de la causalité chez Plotin se trouve dans le traité 38. Ici, en affirmant la transcendance du donateur sur celui qui reçoit son don, Plotin utilise des termes aristotéliens (cf. le texte cité plus bas, traité 38, chap. 17, 6-8) : le donateur doit être *en acte*, tandis que celui qui reçoit ne peut être qu'*en puissance*. Mais il est clair que le but de ce passage n'est pas de définir le Bien (le donateur ultime) comme « être en acte » et l'Intellect comme « être en puissance ». Ce texte illustre plutôt de l'usage des termes aristotéliens dans une tout autre perspective. Le rapport entre le donateur et celui qui reçoit le don est expliqué par les expressions « en acte » et « en puissance » : un rapport de non-réciprocité entre la cause et son effet. Même si, dans ses effets, nous retrouvons la trace de la cause (ils étaient ainsi 'en puissance' dans leur cause), celle-ci les transcende complètement.

« Mais il faut répondre qu'il n'est pas nécessaire que ce qui donne possède ce qu'il donne : il faut plutôt considérer dans de tels cas ce qui donne comme supérieur, et ce qui est donné comme inférieur à ce qui donne ; telle est en effet la génération parmi les êtres. Car il faut qu'il y ait *d'abord l'être en acte*, alors que les choses qui viennent *ensuite* sont *en puissance* celles qui les précèdent ; et le premier se trouve au-delà des secondes, et ce qui donne est au-delà de ce qui est donné, car le premier est supérieur au second. Si donc il y a un principe avant l'activité, ce principe est au-delà de l'activité, de sorte qu'il est aussi au-delà de la vie. Si donc il y a la vie dans l'Intellect, celui qui donne lui a certes donné la vie, mais il est plus beau et plus estimable que la vie. Il avait donc la vie, sans qu'il y ait besoin d'aucune variété dans celui qui donne ; et la vie était une trace du Bien, mais elle n'était pas la vie du Bien » (VI 7 [38] 17, 1-15, trad. Francesco Fronterotta [2007]).

Selon Plotin, il y a une priorité et une transcendance du donateur par rapport à ce qu'il donne et à celui qui reçoit le don. Il y a un principe général que les êtres premiers sont en acte (c'est-à-dire parfaits et achevés) et que les êtres qui leur sont inférieurs sont imparfaits et reçoivent leur perfection de l'être en acte. Ainsi le rapport entre la première réalité (l'Un) à l'égard de la deuxième (l'Intellect), celle de la deuxième à l'égard de la troisième (l'Âme),

bref le rapport des être supérieurs à l'égard de ceux qui leur sont inférieurs, peut être défini comme le rapport des êtres en acte aux êtres en puissance. Pour illustrer ce rapport, Plotin parle du rayonnement spontané de l'énergie ou de l'illumination. Ainsi, au traité 33 (II 9) 2, 12 – 3, 7), il décrit le don de l'âme au corps en terme d'illumination qui rend encore plus claire l'omniprésence de la doctrine des deux actes :

« (...) (L'âme) fait don à tout le corps de ce qu'il peut recevoir d'elle (...) Elle l'illumine, parce qu'elle est toujours illuminée. Et parce qu'elle est toujours illuminée, et qu'elle possède sans discontinuer la lumière, elle la donne aux choses qui viennent à sa suite ; par cette lumière, ces choses sont rassemblées, et ranimées, et elles jouissent de sa vie autant qu'elles le peuvent. De même, s'il y a un feu (...) » (33 (II 9) 2, 12 – 3, 7, trad. Richard Dufour).

Ainsi, comme la lumière, la puissance de la Source émane et rejoint ce qui est inférieur. En tant qu'eux-mêmes illuminés, l'Intellect et l'Âme éclairent aussi ceux qui leur sont inférieurs. Jusqu'au corps, ce rayon de lumière n'est pas coupé de sa source, mais « intégré » dans ce qui est illuminé :

« Car même si la distance entre nous et le soleil était plusieurs fois plus grande qu'elle ne l'est actuellement, la lumière du soleil n'en viendrait pas moins jusqu'ici si rien ne l'en empêchait, c'est-à-dire, s'il n'y avait pas d'obstacle dans l'entre-deux. Or, l'activité qui se trouve en un corps lumineux est de deux sortes : l'une qui est pour ainsi dire la vie surabondante de ce corps lumineux, en quelque sorte le principe et la source de son activité ; et une autre qui se trouve à l'extérieur des limites du corps en question, qui est une image de ce qui est à l'intérieur de lui, un activité seconde qui n'est pas séparée de la première. Car chacune des choses qui existent possède une activité qui est à sa ressemblance, de sorte que, tant que cette chose reste ce qu'elle est, son activité s'étend vers l'extérieur plus ou moins loin » (29 (IV 5) 7, 13-21, trad. Luc Brisson<sup>226</sup>).

Plotin utilise l'image du rayonnement lumineux, mais également celle de l'expansion de la chaleur, pour parler de la continuité du don de ce qui est supérieur à ce qui lui succède. Cette continuité se fait de manière spontanée, comme une surabondance qui déborde de façon automatique car de chaque être, tout en demeurant immobile dans son acte intérieur, émane un autre acte (extérieur) qui ressemble à cet acte premier. Dans le schéma de la procession, le système de la production des êtres se fait de telle manière que la perfection même de chaque

<sup>226</sup> Luc BRISSON [2005] dans sa note 72, p. 279, signale qu'il s'agit ici de « la théorie des deux actes évoquée dans la note 61. Le problème est abordé *supra*, dans le traité 28 (IV 4) 29 ; il apparaît pour la première fois dans le traité 7 (V 4) ». Ensuite, dans sa note 61, p. 278, il écrit : « chez Plotin, la théorie de la lumière est liée à la théorie des deux actes (voir le traité 40 (II 1) 7, 26-30). Comme acte premier, la lumière qui se trouve dans l'objet sensible, 'la lumière en soi' ou 'la lumière en tant que telle' (voir 7, 35) est une forme intrinsèque qui se trouve dans l'objet en question. Comme acte second, c'est une activité incorporelle qui provient d'un corps lumineux, par exemple la lumière du soleil (voir le traité 28 (IV 4) 29, 9-12) ». Les autres textes intéressants à ce sujet est : le traité 27 (IV 3) 22 et 23 ; le traité 49 (V 3) 7, 24-25 : « De même que le feu doit d'abord en lui-même être feu et exercer l'acte du feu avant d'avoir justement ainsi la puissance de produire aussi une trace de lui-même en autre chose » (trad. Bertrand HAM).

être parfait déborde et produit un autre acte qui lui est connaturel. Plotin parle de l'acte intérieur et de son image (l'acte extérieur). En utilisant les termes d'Aristote, il propose sa propre pensée de la procession selon laquelle, dans chaque être parfait, la surabondance même de sa perfection se manifeste par l'acte second à travers lequel une autre chose est produite. Dans son interprétation sur le rapport entre le genre et l'espèce<sup>227</sup>, Plotin pense que ce qui est moins déterminé (le genre) précontient nécessairement ce qui est plus déterminé (l'espèce). Ainsi, moins quelque chose est déterminé (l'Un est le plus simple), plus il est puissant. Ainsi l'Un est la puissance de toute chose ; l'Intellect précontient les intellects particuliers, etc. La multiplication des êtres se fait de telle manière que la source soit toujours intacte, inaltérée et demeure en elle-même quand un second acte sort d'elle pour continuer la procession.

Comme nous l'avons indiqué, le passage du premier acte au deuxième acte, ou de la puissance productrice à sa production, se fait dans une 'immobilité' au sens où, en demeurant en soi-même, l'être parfait provoque le surgissement d'une autre chose que lui. Il n'y a pas vraiment de changement (ou d'altération) dans ce passage comme dans le passage aristotélicien du semblable au semblable. Ainsi, tout en demeurant en lui-même, chaque être intelligible produit une autre chose sans qu'il soit diminué ou altéré :

« Il faut se rappeler que les souvenirs aussi ne sont pas certaines dispositions, comme nous l'avons dit, mais se produisent lorsque l'âme réveille sa puissance qui lui permet de posséder ce qu'elle ne possède pas. Quoi donc ? N'est-elle pas différente avant de se souvenir de cette façon là et après, une fois qu'elle s'est souvenue ? Tu tiens à ce qu'elle soit différente ? Eh bien, non, elle n'est certainement pas altérée, sauf si on dit que le passage de la puissance à l'acte est une altération et que rien ne lui est ajouté ; elle fait cela selon sa propre nature. Car d'une façon générale, *les actes des êtres sans matière se produisent sans*

<sup>227</sup> VI 2 [43] 20, 25-27: « but in that they are generically that whole, they are potentially that whole. And it again, in that it is the genus, is the potentiality of all the species under it and none of them in actuality, but all rest quietly in it » (A. H. ARMSTRONG [1988a], *Plotinus Ennead VI*, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1988). Cf. aussi le traité 6 (IV 8) chapitre 5, 33-35 que nous avons vu : « et en ayant rendu visible ses puissances et fait apparaître des œuvres et des activités, qui, si elles étaient restées en repos dans l'incorporel, auraient existé en vain puisqu'elles ne seraient même pas sorties pour se manifester. Car l'acte révèle partout la puissance qui sans lui demeurerait totalement cachée, comme inapparente, et inexistante puisqu'elle n'aurait jamais d'existence réelle ».

Sur le rapport du genre aux espèces, Cristina D'ANCONA [2003], pp. 165-166, commente ainsi : « In V 9 [5] 6, 9-10 Plotino equipara l'Intelletto al genere e le forme intelligibili in esso contenute alle specie ; sul genere come δύναμις delle specie, anziché potenziale rispetto ad esse, cfr. VI 2 [43] 20, 25-27 (cité au-dessus). Ensuite aux pages 188-189, Cristina D'ANCONA, en citant plus longuement le passage de V 9 [5] 6, 9-15, écrit ce commentaire : « Qui egli insite piuttosto sulla manifestazione della δύναμις che è rappresentata dall'ἐνέργεια ; in scritti successivi, infine, applicherà ambedue i modelli di ragionamento (quello per cui la δύναμις è più potente delle sue attualizzazioni parziali e determinate, e quello per cui le attualizzazioni parziali e determinate, e quelle per cui le attualizzazioni manifestano la δύναμις del principio) nell'analisi del rapporto fra il primo principio e il mondo intelligibile. Le forme intelligibili, nella loro piena attualità e determinatezza, sono l'ἐνέργεια che manifesta la potenza infinita del primo principio, δύναμις πάντων : V 4 [7] 2, 30-40 ; V 1 [10] 6, 45-7.11 ; III 8 [30] 9, 32 – 10, 14 ; VI 7 [38] 17, 31-43 ; 32, 6-14 ; VI 8 [39] 18, 7-25 ; V 3 [49] 15, 29-36 ».

*qu'ils subissent d'altération concomitante*. Sinon, ils seraient détruits. Mais il faut dire bien plutôt qu'ils demeurent ce qu'ils sont ; seuls les êtres matériels pâtissent en agissant. Si un être immatériel se mettait à pâtir, il ne serait plus en mesure de demeurer ce qu'il est. Comme dans le cas de la vue, quand la faculté de voir est en acte, c'est l'œil qui pâtit ; les opinions, pour leur part, sont comme les objets vus » (cf. le traité 26 (III 6) 2, 43 – 54, trad. Jérôme Laurent).

De manière générale, cette doctrine des deux actes s'applique non seulement à l'Un (avec une certaine précaution) mais également à la faculté la plus simple (l'âme végétative). Par cette doctrine du double acte, Plotin expose, en fait, sa théorie de la causalité : une causalité non réciproque dont la modalité comporte deux moments logiques.

Pour mieux comprendre le système causal de Plotin, il importe de regarder de près deux textes intéressants. Le premier est le traité 10 (V 1) 6, 11-34) dans lequel Plotin explique comment les êtres peuvent surgir de l'Un qui reste lui-même immobile. Il n'y a pas de doute que tout vient de l'Un. Mais comment peut-il être 'cause' et produit-il ? Nous avons traité ce sujet précédemment et nous maintenons qu'il est possible de désigner la 'conversion (le deuxième acte)' de l'Un, non pas au sens de 'regarder vers ce qui lui est supérieur car, au-dessus de Lui, il n'y a rien, mais au sens où Il manifeste son acte intérieur, celui de 'production' de ce qui vient après Lui. Sa Puissance déborde de façon telle qu'Il produit nécessairement l'Intellect. C'est tout en restant en Lui-même qu'Il fait venir l'Intellect, en ce sens que l'Un a en Lui une 'conversion' ou une 'contemplation' (seconde). Obéissant à la loi d'amoindrissement, la même immobilité, la même puissance et le même mode de production se trouvent dans l'Intellect comme dans l'Âme. C'est ainsi qu'il est nécessaire d'évoquer le deuxième texte, le traité 26 où, à l'autre extrême de l'échelle de la réalité, la puissance nutritive obéit au même principe de génération de l'Un. Dans ces deux cas, le système causal est au cœur de la théorie générale de la procession.

Premièrement, le traité 10 (V 1) 6, 11-14 évoque l'Un qui « est en lui-même comme à l'intérieur du sanctuaire, et (qui) reste tranquille au-delà de toutes choses ». Si « tout ce qui se meut doit avoir un but vers quoi il se meut » (6, 16), comment peut-on expliquer que quelque chose vient à l'existence après l'Un s'il n'a aucun but à atteindre, car l'Un ne se meut pas<sup>228</sup> (cf. 6, 17-18) ? Plotin répond que cette doctrine du mouvement ne s'applique qu'aux

<sup>228</sup> Francesco FRONTEROTTA [2003], dans sa note 100 à la page 190, montre que : « tout mouvement est donc, comme le veut Aristote (voir par exemple *Physique* IV, 11, 219 a10-11 ; V 1 224 b1-10 ; *Du Ciel* II 6 288b 29-30 ; *Métaphysique* B 4, 999 b10), orienté, ou plutôt, 'dirigé' vers quelque chose ou quelque point où il trouve sa fin. Mais au niveau de l'Un, il n'y a rien qui existe, si ce n'est l'Un lui-même, qui, étant absolument 'un' et simple, n'admet d'aucune réalité à côté de lui. Par conséquent, n'ayant rien à côté de lui, l'Un n'a rien vers

êtres imparfaits soumis au temps. Tandis qu'au sujet des êtres éternels qui viennent à l'existence après l'Un, il doit y avoir une autre manière de comprendre (*a fortiori* au sujet de l'Un). Ainsi, Plotin écrit au traité 10 chapitre 6, 19-28 :

« Quand nous parlons de réalités éternelles, il nous est interdit de parler d'une venue à l'existence dans le temps ; mais quand dans le discours nous attribuons une venue à l'existence à ces réalités, nous leur assignons une place dans *une relation de causalité*. Il faut donc dire que ce qui naît de là-bas est né sans que l'Un soit mê ; car, si quelque chose devait naître de son mouvement, ce qui est né serait le troisième terme à partir de l'Un, venant après le mouvement, et non pas le deuxième. Puis donc que l'Un reste immobile, il faut que, s'il y a quelque chose qui vienne en second après lui, que ce quelque chose soit venu à l'existence, sans qu'il se soit incliné ni qu'il le veuille ni qu'il ne soit mê d'aucune manière ».

Ainsi, les êtres éternels s'engendrent d'une manière qui échappe à la succession temporelle : leur génération se fait sans changement, ni mouvement. C'est par la négation de ce qui se passe dans le temps que Plotin explique ce qui se passe dans l'éternité. Même, dans la limite du discours, il propose une sorte de *logique*<sup>229</sup> de ce qui se passe en dehors du temps. Ainsi, notre discours, soumis à la succession du temps, peut aussi dire qu'il y a là-bas *une relation de causalité* : la procession de l'Intellect à partir de l'Un est un processus causal. L'Un est la cause de l'Intellect, en tant qu'il est cause pour la venue à existence de l'Intellect. Sa manière de « faire cause » est particulière, car elle n'implique ni succession ni changement. Pour expliquer ce passage, Plotin recourt à l'image de l'illumination<sup>230</sup> du soleil.

---

quoi il pourrait se diriger : il ne sera jamais en mouvement ». Il renvoie aussi à la *Physique* VIII chapitre 5 où Aristote analyse les rapports entre le moteur et le mobile.

<sup>229</sup> Pour expliquer la génération à partir de l'Un, Francesco FRONTEROTTA [2003], dans sa note 103 (pp.191-192), écrit comme le suivant : « Plotin explique (1) dans un premier temps que, même si toutes les choses naissent de lui, l'Un n'est jamais affecté par le mouvement, et qu'il les produit donc en restant immobile en lui-même (lignes 15-19) ; ensuite (2) il introduit une incise pour préciser que le langage ordinaire n'est pas approprié au discours sur les réalités éternelles : quand on leur attribue une 'venue à l'existence' et une 'succession' à partir de l'Un, comme Plotin vient de le faire, il s'agit nécessairement d'une description 'logico-causale', et non pas 'temporelle', car les réalités éternelles ne naissent ni ne se succèdent dans le temps (lignes 19-22). Pour finir, (3) Plotin reprend le cours de l'argument des lignes 15-19, qui expliquait que l'Un, tout en restant immobile en lui-même, produit les choses qui viennent après lui (lignes 22-23) ».

<sup>230</sup> A propos de l'illumination, Francesco FRONTEROTTA [2003], dans sa note 106 de la page 192, renvoie au traité V 3 [49] 15, 5 où Plotin emploie l'image du rayonnement du soleil pour décrire la génération à partir de l'Un. Puis, il fait cette remarque : « Le terme grec *perilampsis* (rayonnement) à la ligne 28, que Plotin emploie aussi dans le traité 49 (V 3) 15, 5, n'apparaît que chez Plutarque, *Sur le visage qui apparaît à la surface de la Lune*, 931a-b, pour désigner le mouvement circulaire du Soleil qui entoure et illumine la Lune ».

Le soleil reste en lui-même tout en répandant sa lumière. Comme le soleil, l'Un reste en lui-même tout en étant cause de l'Intellect :

« Comment cela est-il donc possible, et que faut-il penser qu'il y a autour de lui s'il reste immobile ? Ce doit être un rayonnement qui émane de lui, alors même qu'il reste immobile, comme c'est le cas du soleil qu'une lumière resplendissante environne comme si elle courait autour de lui, et qui surgit sans cesse de lui-même s'il reste immobile » (V 1 [10] 6, 28-30, trad. Francesco Fronterotta).

A partir de là, Plotin généralise cette conception à toute la réalité. L'immobilité productrice de l'Un<sup>231</sup>, dans cette procession des êtres, sert comme modèle du système causal.

---

Sur le mode d'illumination, Plotin s'explique longuement au chapitre 8 du traité 23 (VI 5) : « De fait, si nous parlons parfois de l'illumination, nous n'en parlons pas comme s'il s'agissait d'illuminations portant sur des objets sensibles dans le monde sensible. En réalité, nous nous exprimons ainsi parce que les choses qui se trouvent dans la matière sont des images dont les idées sont les modèles, et que l'illumination est telle qu'elle garde l'objet illuminé séparé de ce qui l'éclaire. Mais nous devons maintenant nous exprimer avec plus de précision et refuser d'admettre que la forme est localement séparée et qu'ensuite l'idée est vue dans la matière comme si elle se reflétait dans de l'eau. En fait, la matière, parce qu'elle est pour ainsi dire rattaché de tout côté à l'idée, sans par ailleurs l'être, se tient par la totalité d'elle-même auprès de la Forme, qu'elle saisit autant qu'elle le peut en vertu de ce rapprochement, car rien ne se trouve entre la matière et la Forme, non pas parce que l'idée traverse la totalité de la matière et se répand sur elle, mais parce qu'elle demeure en elle-même (lignes 10 – 22, trad. Richard DUFOUR). Richard DUFOUR [2004], dans sa note 52, p. 92, remarque que des formulations « en apparence contradictoires, reviennent souvent dans les traités 22-23 : le monde est présent à l'intelligible et ne lui est pas présent (22 (VI 4) 2, 38-39) ; les puissances intelligibles sont présentes aux choses sensibles, et elles en sont séparées (3, 12-13) ; l'intelligible reste en lui-même, et il ne reste pas en lui-même (23 (VI 5) 3, 12-13) ». En maintenant la causalité monopolaire de l'être intelligible, Plotin applique le principe que celui-ci garde son transcendance au sens d'une supériorité ontologique à l'égard de ceux qui lui est inférieurs.

<sup>231</sup> Cf. J. M. RIST [1967], pp. 70-72: « In everything that has any kind of Being – the One included – there can be distinguished an act by which, in so far as the thing is good, it is productive and imparts something of itself. Fire is supposed both to possess heat essentially and to impart it to other things: it thus exhibits the two kinds of act. (...) We have observed already that in V 4 [7] the act of an essence must normally be distinguished from the act that arises from an essence. *Enneads* V 3 [49] 12 and I 7 [54] 1 will help us to understand the process of emanation from the One further. We learn from I 7 [54] that the One, like the sun, is the centre from which light streams forth. But although the sun is the cause of its own light, and (...) although it is in a sense transcendent, yet it is not to be thought of as wholly cut off from its effects. Indeed its effects are the mark of its presence. The last lines of I 7 [54] 1 are as follows: 'The sun is everywhere present with its lights and is not cut off from it (οὐκ ἀποτέμνεται). And if you try and cut the light off from the sun, you will not be able to, for the light always is related to the sun'. What is this but a suggestion that the act *from* the essence is intrinsically bound to the act *of* the essence? What it is that causes the act *from* the essence (light or the intelligible world, as the case may be) is no other than the act *of* the essence. The comparable passage of V 3 [49] 13, which is perhaps even more illuminating, runs as follows (from line 30) (...). True the effects are not the One itself – they are the Intelligible World – but they are not cut off from the One itself, for, if they were, the light of the Intelligible World would be caused by a quite different light. Rather the existence of the One is felt in the Intelligible World. In other words the effects feel the continual and illuminating presence of the cause. It is the cause which holds the effects together – and it does so because it is what it is ».

Sur la causalité de l'Un, en répondant Paul Henry, J. M. RIST conclut à la page 83 : « Since, however, the One as an emanating being is itself in a sense the product of its own will, we must conclude that the One's

Pour Plotin, la cause reste immobile ; mais cette immobilité peut provoquer une sorte de mouvement, car elle produit quelque chose hors d'elle-même. Nous ne pouvons pas faire autrement que d'utiliser les termes « immobile » et « mouvement », même s'ils ne sont pas exacts pour décrire ce qui se passe dans la génération de l'Intellect à partir de l'Un. Ils permettent cependant à Plotin de décrire les générations suivantes (de l'Intellect à l'Âme et ainsi de suite). Plotin établit donc ainsi son système causal valable *pour toute la réalité*. C'est en restant immobile (en demeurant en soi-même) que toute chose engendre ce qui vient après elle. Ensuite, dans le même traité 10, Plotin fait intervenir la notion de « puissance » pour expliquer pourquoi chaque être (parfait) engendre nécessairement quelque chose après lui, son image suspendue à lui.

« Et toutes les choses qui sont, tant qu'elles subsistent, produisent nécessairement (ἀναγκαίαν) grâce à leur réalité propre et en vertu de la puissance qui est présente en elles (ἐκ τῆς παρούσης δυνάμεως), une réalité indépendante (ὑπόστασιν)(107) dirigée vers l'extérieur et qui leur est attachée ; cette réalité est comme une image des modèles (εἰκονα ἄρχετύπων) dont elle est née » (V 1 [10] 6, 30-34, trad. Francesco Fronterotta).

Autrement dit, le processus causal des êtres est exprimé par la « présence de la puissance ». Nous nous rappelons que la « puissance » ici n'est pas une pure potentialité, mais quelque chose d'actif. Ainsi, tout en gardant la logique causale, le terme « puissance » renvoie à la doctrine des deux actes<sup>232</sup>, d'origine aristotélicienne. Chaque être parfait possède un acte intérieur ; en soi, il est en lui-même un être parfait qui a sa propre activité. Et en tant qu'acte,

---

willing of its own nature is the direct cause of the emanation from that nature (...). The One does not concern itself directly with the second hypostasis; it concerns itself with itself. But the *result* of willing itself is its production of the second hypostasis, for it wills itself to be such as to produce it. Creation is as free, no more and no less, than the One itself. As for pantheism it is irrelevant ».

<sup>232</sup> Cf. la note 108 de Francesco FRONTEROTTA [2003], p. 192 : « Il s'agit encore une fois de la doctrine des deux actes (déjà évoquée V 1 [10], 3, 10-12), selon laquelle, pour chaque réalité et à chaque niveau de la réalité, on doit distinguer deux actes différents : un acte 'intérieur', qui coïncide avec la substance et la réalité propre d'une chose, et un acte 'extérieur', qui dépend du premier et qui consiste dans l'émanation' de la réalité propre d'une chose à un niveau et à un degré inférieur ; ce qui est ainsi produit est en quelque sorte une 'image' qui dépend du 'modèle' qui l'a produite (voilà pourquoi il est 'attaché' à lui et 'autour' de lui, comme le résultat de son 'rayonnement', voir supra ligne 28-29). Plotin en donne trois exemples (lignes 34-37) : celui du feu qui, tout en étant chaud en lui-même, produit aussi la chaleur qui se répand à l'extérieur de lui-même ; celui de la neige qui, tout en gardant le froid à l'intérieur d'elle-même, le répand aussi à l'extérieur et refroidit les autres choses ; et enfin celui des 'objets odorants' qui, tout en étant en eux-mêmes 'odorants', diffusent encore leur odeur autour d'eux. Les exemples du feu et de la neige figurent en 7 (V 4) 1, 31 (et pour le feu, voir aussi chapitre 3 lignes 9-10, puis 27 (IV 3) 10, 30 et 49 (V 3) 7, 23, tandis que l'exemple des 'objets odorants' n'apparaît qu'ici ». Cf. aussi la note 53, à la page 180, de Francesco FRONTEROTTA.

il est également en puissance (seconde). Pour Plotin, l'être parfait est toujours « plein de puissance », nécessairement manifestée dans un acte extérieur. Comme c'était le cas de l'Un, le passage de la puissance (seconde) à l'acte (exercice) se fait d'une manière *nécessaire* sans impliquer aucun changement. C'est *la présence* même de la puissance (seconde) dans chaque être parfait (qui est en acte dans le sens d'entéléchie première) qui fait que cet être se manifeste dans son acte extérieur (l'exercice, au sens d'*énergeia*). Ainsi, l'emploi du mot « présence » qui équivaut à la nécessité.

Cette doctrine de Plotin vaut pour toute la réalité, car elle sert aussi à expliquer les facultés de l'âme qui sont des formes. Dans le deuxième texte, nous pouvons regarder que même l'âme végétative (en l'occurrence il s'agit de la puissance nutritive) obéit à la même logique causale. Le traité 26 (III 6) 4, 31-44 explique :

« Et de fait, cette faculté de l'âme qui est passive n'est pas un corps, mais une certaine forme (εἶδος δὲ τι). Cependant la faculté désirante (τὸ ἐπιθυμοῦν) est dans la matière, ainsi que celle qui permet la nutrition (τὸ θρεπτικόν), la croissance (ἀύξητικόν) et la reproduction (γεννητικόν). C'est là la racine et le principe de la forme de la faculté désirante comme de la faculté passive de l'âme. Mais pour une forme en général, il faut que ne survienne ni trouble, ni aucune passion et qu'elle demeure en repos. C'est la matière en quoi viennent les passions dont la forme est le moteur quand elle y est présente. La puissance végétative (τὸ φυτικόν), en effet, quand elle fait pousser les plantes ne pousse pas elle-même, ni, quand elle produit un accroissement, ne s'accroît elle-même, ni, d'une façon générale, n'est mue quand elle meut du mouvement même qu'elle engendre, car elle ne se meut pas du tout, ou bien alors son mouvement et son acte seraient d'une autre sorte. Il faut donc que la nature même de la forme (εἶδους) soit un acte qui produise des effets par sa présence (τῆ παρουσία ποιεῖν), comme si une harmonie mettait d'elle-même en mouvement les cordes d'un instrument. (...) Quant à la faculté passive, elle demeure immobile, comme une harmonie. Les causes du mouvement sont comparables au musicien, et les parties ébranlées par la passion aux cordes de l'instrument. Car alors, ce n'est pas l'harmonie qui pâtit, mais la corde. Or la corde ne serait pas mue, quand bien même le musicien le voudrait, si l'harmonie ne le demandait pas » (trad. Jérôme Laurent).

Il est capital de noter ici que les puissances fondamentales pour le vivant (à savoir la puissance de la nutrition, de la croissance et de la génération, regroupées sous le terme de *tò phutikón* ou puissance végétative) et la puissance désirante (*tò orektikón*) sont considérées par Plotin comme des *formes*. En tant que telles, tout en exerçant leurs puissances elles restent immobiles : ainsi, la puissance végétative fait pousser la plante sans pousser elle-même ; ou bien en prenant l'exemple du traité 53 chapitre 6, 9-10 « ce n'est pas la puissance sensitive qui sentira mais ce qui reçoit cette puissance ». Obéissant au même principe des deux actes,



elles sont devenues des causes efficientes par « nécessité » dans un passage de la puissance en acte sans changement. Autrement dit, elles sont actives par leur « présence » dans la matière. Ainsi, même engagées dans la matière, elles sont inaltérées (impassibles) comme toutes les formes plotiniennes (nous expliquerons l'application de cette présence effective de la puissance à l'animal et à l'homme en tant individu dans la suite de l'exposé sur l'émergence de l'animal au chapitre 6 du traité 53). Voilà comment Plotin explique le rapport entre la cause et ses effets : c'est la présence même de la cause (de la puissance) qui, d'une manière automatique, provoque une autre activité connaturelle à celle-ci.

La causalité de l'Un et de la puissance végétative est expliquée selon le rapport entre le moteur et le mobile. La cause est immobile tout en constituant un moteur qui meut les êtres qu'elle engendre. Et comment s'effectue le passage de l'immobilité à la mobilité ? Plotin parle de la « nécessité » que l'Un ou les autres formes agissent ainsi. C'est la nécessité de la procession qui est invoquée ici. En tant qu'actes parfaits, les formes produisent nécessairement d'autres choses. En d'autre terme, c'est la « présence » d'une puissance végétative (qui est une forme) qui provoque la croissance chez les plantes. Car, « il faut donc que la nature même de la forme (δεῖ τὴν τοῦ εἶδους φύσιν) soit un acte qui produise des effets par sa présence (τῆ παρουσίᾳ ποιεῖν) » (26 (III 6) 4, 42). Les notions de nécessité et de présence renvoient désormais à « la nature » même de l'être parfait, qui est de procéder ainsi : tout en restant en lui-même, chaque être parfait produit une autre chose. Dans la mesure où la réalité se déploie de l'Un jusqu'à la matière, la procession est régie par ce système causal très particulier de la théorie des deux actes. La notion aristotélicienne concernant la puissance seconde comme entéléchie première joue sans doute un rôle décisif dans l'origine de cette théorie. Mais, elle peut aussi venir de l'antécédent trouvé dans l'attitude du Démonstrateur du *Timée*<sup>233</sup>.

Du point de vue de la cause, la seule présence d'un être parfait provoque une causalité effective : de lui émane une énergie qui se répand effectivement dans ceux qui lui sont

---

<sup>233</sup> Cf. Thomas Alexander SZLEZÁK [1997], pp. 76-77 : « Con la dottrina della doppia ἐνέργεια possiamo fare due considerazioni sul processo di causalità. In primo luogo, la causa la cui essenza è la prima ἐνέργεια non viene in alcun modo modificata dalla produzione della seconda ἐνέργεια. A questo proposito Plotino non rimanda più a un'analogia visiva – ad esempio al fatto che il fuoco non perde nulla del suo 'primo' calore quando irraggia un 'secondo' calore ; l'assioma viene provato direttamente con un testo platonico : Plotino lo trova nella espressione secondo cui il Demiurgo « permane nel suo proprio essere » (*Timeo* 42E5-6, citato in V 4 [7] 2, 21 e 33). In secondo luogo, occorre osservare che la seconda ἐνέργεια, per quanta distinta dalla prima, è dello stesso genere e quindi non è ontologicamente separata da essa ma distinta per grado ». Cf. aussi Jean-François PRADÉAU [2003], p. 32. Dans le traité 7 chapitre 2, 21 et 35, le mot de Plotin « dans son état habituel » se réfère au *Timée* 42E5-6 : « où *Timée* évoque le retrait du divin démonstrateur, qui vient d'achever la fabrication du monde.

inférieurs. En même temps, faisant cela, cet être parfait n'est pas 'capté' par l'énergie qui sort de lui. Il garde sa 'transcendance'. Il s'agit d'une causalité mono-polaire : la cause en elle-même n'a rien de ses effets. Pour véhiculer la même idée, Plotin parle aussi de la proximité<sup>234</sup> ou du voisinage d'un être parfait qui provoque nécessairement (instantanément) son produit. Si la cause n'a pas de relation avec ses effets, inversement, par le mot « présence<sup>235</sup> », Plotin veut aussi expliquer la relation de dépendance ontologique que ses effets ont à l'égard de leur cause. L'effet tient son existence de sa cause. En ce sens il participe de sa cause et la possède. Mais, d'un autre point de vue, Plotin précise que l'effet peut posséder sa cause suivant son aptitude à la recevoir. En ce sens, à l'égard de l'Intellect, l'homme en tant qu'*hêmeis* peut dire qu'il est « nôtre » (cf. V 3 [49] chapitre 3, 21-29, 32, 44-45) mais, à l'égard de l'Un, le *hêmeis* devrait d'abord dépasser la condition intellectuelle avant de pouvoir « se rendre présent » auprès de l'Un<sup>236</sup>. Ainsi, suivant la place propre de chaque être, il peut posséder sa cause. L'omniprésence non réciproque d'une cause n'empêche donc pas son effet de revenir vers elle ; au contraire, dans la mesure où l'effet est toujours possédé par sa cause, nous pouvons, d'une certaine façon, dire que pour Plotin le retour est toujours déjà assuré car l'effet est toujours dans sa cause.

<sup>234</sup> « Il ne reste donc qu'une possibilité, c'est que toutes choses existent ailleurs et que, puisqu'il n'y a pas aucun intermédiaire en raison de la proximité que l'être véritable entretient avec ce qui est autre que lui, une apparence (trace), une image de l'intelligible apparaisse, pour ainsi dire, instantanément, soit directement du fait de l'intelligible, soit du fait de l'âme ou d'une âme particulière (cela ne fait aucune différence dans le cas présent). En vérité, tout ce qui se trouve ici vient de là-bas tout est bien plus beau ; ici, tout est mélangé, tandis que dans l'intelligible il n'y a pas de mélange » (V 8 [31] 7, 9-19, trad. Jérôme LAURENT). Pierre HADOT [1997], *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris : Gallimard-Folio, 1997, dans sa note 1 à la page 53 fait ce commentaire : « Double signification de cette idée de 'voisinage' : d'une part, il n'y a pas d'intermédiaire entre l'Un, l'Intellect et l'âme du monde, il n'y a donc pas de place pour un démiurge qui fabriquerait le corps du monde, soit un imitant le Modèle transcendant, soit en inventant par le raisonnement le système du Monde ; d'autre part, le Corps du monde apparaisse instantanément et sans intermédiaire, comme apparaît la chaleur dans le voisinage du feu ».

<sup>235</sup> Pierre HADOT [1994], p. 31, remarque que la notion de présence (*parousia*) qui existe depuis Platon et Aristote, a subi une transformation : « ce terme signifiait ce qui dans une chose fonde sa participation à une idée ; il désignait donc la relation à une Idée : une chose est belle par la présence du Beau, une chose est bonne par la présence du Bien, une chose est chaude par la présence de la chaleur. Chez Plotin, cette présence du supérieur dans l'inférieur doit se concevoir comme une relation de l'inférieur vers le supérieur, puisque le supérieur n'a pas de relation à l'inférieur ; elle correspond à un influx (*energeia*) qui émane et se diffuse à partir de la réalité à laquelle l'inférieur participe, celle-ci demeurant totalement indépendant de ce rayonnement qu'elle répand. De ce point de vue, bien qu'il n'y ait pas à proprement parler de la participation des choses à l'Un (puisque il n'a pas d'essence ni de forme), il y a en un certain sens une présence de l'Un dans les choses, dans la mesure où les choses n'ont d'existence que par leur relation à l'Un, que sous l'attraction de l'Un ».

<sup>236</sup> Cf. le traité 9 (VI 9) 8, 34-36 et 41-43 : « Alors, que lui (l'Un), qui n'a pas d'altérité, est toujours présent, nous ne lui sommes présents que lorsque nous sommes dépourvus d'altérité. Et ce n'est pas lui qui nous désire, de façon à être autour de nous, mais c'est nous qui le désirons, de façon à être autour de lui ». « Au contraire, chaque fois que nous regardons vers lui, nous trouvons alors 'notre fin et notre repos', et le chant n'est plus discordant pour nous qui dansons vraiment autour de lui une danse inspirée par la divinité » (trad. Francesco FRONTEROTTA).

## Chapitre III

### L'être humain, ses âmes et ses activités en double acte : Analyse du traité 53 (I 1)

#### A. Introduction.

Dans le chapitre précédent (II) nous avons approfondi l'argument de la théorie du double acte. Si tous les intelligibles exercent le double acte dans la procession, s'ils ont tous en eux-mêmes deux parties (une partie supérieure qui est suspendue et une autre inférieure qui exerce le gouvernement et la production), notre âme doit alors se conformer à eux. Comme elle fait partie de l'intelligible, elle doit, en quelque manière, avoir les caractéristiques des intelligibles. Mais le problème est que nous sommes réellement dans le monde d'ici-bas, dans une vie sensible. Selon l'exposé du traité 6 que nous avons analysé, nous ne sommes que de temps en temps conscients de cette identité intelligible (IV 8 [6] 8, 5-6). Pourtant, cette partie non descendue est toujours en activité et contemple sans interruption les choses qui lui sont supérieures. Comment se fait-il que nous ne nous rendions pas compte de cette activité alors qu'elle est pourtant notre meilleure partie ? Plotin explique que les âmes, bien qu'elles aient une partie là-haut, sont occupées par différentes choses qui les attirent. Dans le cas de l'âme humaine - ce qui montre d'ailleurs son infériorité par rapport aux autres âmes - sa partie qui entre en contact avec le sensible peut dominer tout l'homme (IV 8 [6] 8, 4). Même si elle ne peut pas entraîner la partie non descendue vers le bas, sa prédominance peut faire oublier à l'homme qu'il a une partie non descendue. Ainsi, quand Plotin parle de « la partie supérieure qui contemple toujours » et de « la partie qui est dans le sensible » et peut dominer celle-là, nous commençons à nous apercevoir qu'il parle d'un sujet humain en appliquant le terme de « nous ». L'homme est une pluralité de parties ; il est un « nous » qui englobe en lui une partie supérieure et une partie inférieure. C'est au chapitre III, à travers la lecture du traité 53 (I 1), que nous allons approfondir la vision plotinienne de l'homme comme ἡμεῖς.

En fait, nous avons déjà vu qu'au traité 6 chapitre 8, 1-7, Plotin utilise le possessif « notre » pour désigner l'âme (humaine) : ἡμετέρα ψυχῆ, ἡμῶν εἶναι, εἰς ἡμᾶς (lignes 3, 5, 7). Dans les traités ultérieurs, le mot « nous » va désigner l'homme (cf. par exemple IV 3 [27] 27, 1-3<sup>237</sup>). Il contient en lui quelque chose de 'plus divin' et quelque chose qui vient de

<sup>237</sup> Cf. Cristina D'ANCONA [2003], p. 208 : « I luoghi nei quali Plotino formula piú diffusamente la propria concezione dell' 'io' (ἡμεῖς) sono IV 4 [28] 18, 13-19 ; II 1 [40] 5, 20-21 ; V 3 [49] 3, 21-45 ; II 3 [52] 9, 12-16 ; I 1 [53] 7, 14-12. In IV 3 [27] 27, 1-3 Plotino distingue fra l'anima che è detta essere la nostra parte piú

l'autre âme (l'âme du monde). Ainsi, quand nous parlons de l'âme qui anime la vie d'un homme, il faut distinguer entre ces deux âmes : d'un côté, la *dianoia* (qui vient de l'âme individuelle proprement dite) et, de l'autre, l'âme végétative qui vient de l'âme du monde (qui nous lie à tout l'univers).

« Mais à quelle âme, à celle que nous qualifions de 'divine', par laquelle nous sommes ce que nous sommes (τῆς μὲν λεγομένης ὑφ' ἡμῶν θειοτέρας, καθ' ἣν ἡμεῖς), ou à l'autre, celle qui nous vient de l'univers (τῆς δὲ ἄλλης τῆς παρὰ τοῦ ὅλου) ? » (IV 3 [27] 27, 1-3, trad. Luc Brisson<sup>238</sup>).

Même si la désignation « nous » semble brouiller l'identité propre de l'homme, Plotin affirme qu'il a tout de même un principe d'identité. Nous sommes ce que 'nous sommes', c'est-à-dire, que nous avons une conscience d'être ce que nous sommes, quand la partie la plus divine qui guide son âme. Si l'homme diffère des animaux ou des plantes ou de tout ce qui se trouve dans notre univers animé par la même âme du monde, son identité propre en tant qu'homme se trouve dans sa *dianoia*. Cette dernière rend l'homme conscient de lui-même : conscient qu'il a quelque chose qui relève d'une unité avec l'univers et conscient qu'il en a aussi une autre qui l'unit avec le monde intelligible. La *dianoia* est une sorte de pivot où l'homme peut se dire où il en est à moment donné.

Avec le cadre général (métaphysique ou cosmologique) de la procession que nous avons analysé, il est maintenant temps d'appliquer la cohérence de la théorie de Plotin au niveau du vivant. Nous choisissons le traité 53 qui expose de manière détaillée une sorte d'anthropologie plotinienne. Héritier de toutes les philosophies qui le précèdent, Plotin

divina e alla quale è legata la nostra individualità (τῆς μὲν λεγομένης ὑφ' ἡμῶν θειοτέρας, καθ' ἣν ἡμεῖς) dall'anima che, in quanto principio della vita, è collegata all'anima di tutto l'universo (τῆς δὲ ἄλλης τῆς παρὰ τοῦ ὅλου) ».

<sup>238</sup> Dans ses notes 495 et 496, Luc BRISSON [2005], p. 242, explique qu'il s'agit ici « de l'âme descendue (qui reste attachée à l'âme non descendue, c'est-à-dire l'intellect (cf. sa « Notice » et VI 7 [38] 5, 21 sq.) » et « de l'âme végétative (cf. II 1 [40] 5, 18-21) ». Ce dernier texte dit : « We, however, are formed by the soul given from the gods in heaven itself, and this soul governs our association with our bodies. The other soul, by which we are ourselves, is cause of our well-being, not of our being (τοῦ εἶναι, οὐ τοῦ εἶναι αἰτία) ». Cf. le texte VI 7 [38] 5, 21-31 : « L'homme supérieur à cet homme, c'est l'homme qui relève d'une âme déjà plus divine (θειοτέρας), qui possède un homme meilleur et des sensations plus claires. Et il semble bien que ce soit cet homme que Platon a défini (*Alcib.*, 130c) et que, en ajoutant 'qui se sert d'un corps' (*Alcib.*, 129E11), il ait voulu dire ainsi que cette âme conduit l'âme qui se sert en premier lieu du corps, tandis que l'âme plus divine (ἡ θειοτέρα) s'en sert en second lieu. Car puisque l'homme qui est engendré est d'emblée capable de sensation, cette âme l'a accompagné en lui donnant une vie plus rayonnante ; ou plutôt, elle ne l'a pas accompagné, mais elle s'est pour ainsi dire attaché à l'âme inférieure. Car elle ne sort pas de l'intelligible (τοῦ νοητοῦ), mais elle reste en contact avec lui, comme si elle gardait, suspendue à elle (συναψαμένη οἷον ἐκκρεμαμένην), l'âme inférieure, et elle se mélange par sa propre raison (*logos*) à la raison (*logos*) de cette âme. Et c'est aussi pour cela que, de l'obscur qu'il était, cet homme a été éclairé par cette illumination (τῆ ἐλλάμψει) » (trad. Francesco FRONTEROTTA [2007], traduction pour le traité 38 dans *Plotin : Traités 38 - 41*, (sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau), Paris : G. F. Flammarion, 2007.

cherche à proposer son idée sur l'être humain. Sa vision originale sur l'homme comme hêmeis (un « nous », car il en a plusieurs âmes) s'insère dans une incessante articulation avec Platon, Aristote et les stoïciens. Sa méthode exégétique fait qu'il essaye toujours d'être fidèle aux doctrines des anciens (surtout Platon) tout en proposant sa propre théorie. Plotin amorce quelque chose de nouveau avec la désignation du hêmeis : l'homme est un être pluriel. Comme nous le verrons, le hêmeis se situe surtout au niveau de la dianoia. C'est elle qui fait la recherche et c'est aussi elle qui est capable de s'interroger en se disant qu'elle est un « nous ». Avec Plotin, s'amorce ainsi une sorte d'autoréflexivité du sujet humain, même si nous prenons précaution à ne pas trop la rapprocher de la « conscience » au sens de l'intériorité moderne.

### **B. Traité 53 chapitre 1 : La quête du sujet d'attribution des activités de l'âme et l'interrogation sur ce qu'est un être humain selon Plotin.**

Le titre de ce traité 53 annonce le projet de Plotin d'étudier de plus près le vivant (ou l'animal<sup>239</sup>, ζῶον) et l'homme. Il faut savoir qu'avant l'apparition de cet animal (désigné aussi comme le vivant, le composé ou l'ensemble de l'âme et du corps : τὸ κοινόν, τὸ σύνθετον, τὸ συναμφότερον), Plotin parle du corps qualifié (τοιόνδε σῶμα) qui est aussi un corps déjà animé. Grâce à l'âme du monde, le corps qualifié (doté d'une âme végétative) vient au jour. Luc Brisson<sup>240</sup> désigne ce dernier comme un *organisme*. C'est

<sup>239</sup> H. J. BLUMENTHAL [1971a] dans son *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971, écrit à la page 20 : « The product of body and soul is called the living being (τὸ ζῶον) sometimes the compound (τὸ κοινόν, τὸ σύνθετον, τὸ συναμφότερον). As one might expect from Plotinus' description of the union of body and soul it is not an entity in which the two are transformed, but rather a partnership, albeit of unequals : 'The living being is not some other thing resulting from the change of mixture of both in such a way that the soul is only potentially in the body' (27 (IV 3) 26, 20-22). This compound is the subject of all those activities which involve both body and soul. It is the subject of the affections (51 (I 8) 15, 15) and of perception (27 (IV 3) 26, 1-8 ; cf. 53 (I 1) 7, 5) (...) In this partnership it is the soul, at least in theory, that is in command. The soul uses the body as an instrument, just as an artisan uses his tools, and receives and processes the stimuli which affect it (27 (IV 3) 26, 2-8) ». Cf. aussi la note 1 de H. J. BLUMENTHAL : « Since ζῶον also means 'animal' it usefully indicates the combination of body and those faculties of soul which are not specifically human, i.e. those below the reason. All four terms are equivalent: ζῶον and κοινόν, 4 (IV 2) 26, 1-3 ; ζῶον = σύνθετον, 39 (VI 8) 2, 13. There is however, some fluctuation in the amount of soul included ». Cf. aussi la note 37 de Gwenaëlle AUBRY [2004], p. 83, sur le terme συναμφότερον. Ce terme « littéralement 'les deux ensemble' se trouve chez Platon (*Timée* 87 E5) et dans l'*Alcibiade* 130A et en 130 B ». Pour sa part, Gwenaëlle AUBRY distingue τὸ συναμφότερον (le couple) de τὸ κοινόν (l'ensemble) et de τὸ σύνθετον (le composé).

<sup>240</sup> Dans son introduction, Luc BRISSON [2005], p. 36, désigne le corps qualifié (ce *toiónde sōma*) comme un organisme, tandis que l'association d'une autre âme à cet organisme fait apparaître ce que Plotin nomme par plusieurs termes : un vivant (*zōion*) ou un composé (*sunamphóteron*, *síntheton*, ou *koinón*). Cf. le texte IV 3 [27] 26, 17-19 : « D'ailleurs, comment admettre que le souvenir des connaissances acquises par l'étude se rapporte au composé (τὸ κοινόν) et non à l'âme ? Or, si le vivant, qui est le composé (εἶ δὲ τὸ ζῶον τὸ συναμφότερον), reste différent des deux éléments qui le composent, il est absurde, (...) ». Cf. la note 476 de

seulement avec la descente de l'âme individuelle (au sens non pas d'une âme qui descend vraiment mais de la présence de la *dianoia*, l'image de cette âme en l'homme comme nous le verrons) que cet organisme deviendra un « vivant » ou un « animal » qui désigne la partie la plus basse de l'être humain.

C'est seulement après avoir parcouru les chapitres 1-6 du traité 53 que nous pouvons comprendre que cet animal (*living being*, « composé » de l'âme individuelle avec un corps-déjà vivant animé par l'âme du monde) est le sujet des affections (πάθη). Sachant que l'homme n'est pas limité à son aspect animal, qu'il n'est pas seulement un être sujet des affections et qu'il est plus grand et plus large que celui-ci, cette recherche sur l'animal permet à Plotin d'aborder la question plus complète de l'homme. Comme dans les autres traités, même si le sujet de chacun est bien défini, Plotin y expose toute sa philosophie.

Au début du premier chapitre, il nous fait déjà comprendre qu'il ne va pas seulement traiter de la question de l'animal. Il se concentre tout d'abord sur le sujet des affections, tout en nous laissant entendre qu'il va traiter de la question de l'homme dans sa totalité (qui est le sujet de la sensation, de la *dianoia*, et de *noësis*). Le premier chapitre est une esquisse où Plotin dresse une liste des questions qu'il va développer tout au long du traité.

Partant du point de vue platonicien selon lequel l'homme *est* son âme (précisons dès maintenant que l'homme plotinien a en lui *plusieurs âmes*), Plotin scrute tout ce qui relève de l'activité des âmes pour enfin pouvoir comprendre ce qu'est l'homme ou de 'quel homme' nous parlons. Ainsi, au commencement de son traité Plotin aborde toute une série de questions qui, selon moi, lui servent pour décrire la hiérarchie de la connaissance humaine. Dans une sorte de catalogue, il l'expose de l'ordre le plus inférieur jusqu'au plus supérieur. A la base de toute connaissance, se trouvent les affections ou πάθη (plaisirs/ἡδοναί, peines/λύπαι, craintes/φόβοι, audaces/θάρρη, désirs/ἐπιθυμίαι, aversions/ἀποστροφαὶ et souffrances/τὸ ἀλγεῖν), qui sont des matières brutes pour une connaissance de base (la sensation /αἰσθήσεις). Nous préciserons plus tard cette notion d'*aísthēsis*, car il ne s'agit ici que d'une liste hiérarchique de la connaissance humaine. Ensuite, Plotin mentionne les

---

Luc BRISSON [2005], p. 241 : « voir *Timée*, 87E5-6. Le composé (*koinón*), ce n'est pas l'organisme (le corps et l'âme végétative), mais l'animal (l'organisme et l'âme descendue) ».

Y a-t-il une individualité dans cet « organisme » ? Luc BRISSON [2005], dans sa note 145 (pour le passage IV 4 [28] 18, 8), p. 253, répond affirmativement (ce passage dit : « le corps d'un animal et celui d'une plante possède comme une ombre de l'âme, et c'est à un corps de cette sorte qu'il convient de ressentir la douleur ... »). Il écrit : « (...) je traduis *tò toiónde sōma* par 'organisme' au sens d'être vivant, végétal ou animal, ayant une individualité propre (...) ». Mais si nous suivons l'exposé du traité 53, il semble que l'organisme qui représente la 'partie' la plus basse de l'être humain rejoint tout ce qui vit dans le monde. Tant que l'âme individuelle ne survient pas en lui, il sera difficile de dire que l'organisme (ce qui est vivant dans l'homme) a déjà sa propre individualité.

activités (ἐνεργείαι) cognitives supérieures (le raisonnement/διάνοια, l'opinion/δόξα, et l'activité intellectuelle/νόησις). Ces sont les quatre degrés de la connaissance humaine<sup>241</sup>, dont Plotin va se demander qui en est le sujet.

Ces quatre degrés sont des activités de l'âme, mais de quelle âme s'agit-il ? Avant de répondre définitivement, Plotin commence par examiner les opinions de ses prédécesseurs, qu'il résume à trois hypothèses : premièrement, l'âme ; deuxièmement, l'âme qui utilise le corps ; et troisièmement, le mélange entre les deux. A propos de ce dernier, Plotin précise en distinguant deux sortes de mélange : d'abord, un mélange qui ne fait pas émerger une entité nouvelle, ensuite, un mélange qui est « tout autre chose » par rapport à ses composants. Il est vrai qu'ici Plotin suit le modèle commun de son époque (notamment celui d'Aristote) dans sa manière d'aborder les différents niveaux de la connaissance humaine. Il va toutefois s'en distinguer en s'interrogeant sur le sujet de ces activités.

Après avoir exposé ces quatre activités de l'âme (ou bien de l'homme en général) et posé ces trois hypothèses comme de possibles réponses, Plotin nous conduit à la fin du chapitre à poser une *auto-interrogation*. Il ne se contente pas seulement de savoir qui est le sujet de ces activités, mais il va jusqu'au bout de la question en se demandant qui fait ces observations (1, 11 : « et enfin, bien sûr, ceci même qui recherche, qui examine et tranche ces questions : qui peut-il bien être ? »).

Ainsi, en parlant de ce qui est fondamental en l'homme, Plotin ne se limite pas à la recherche d'un 'substrat' auquel attribuer ces activités cognitives. Comme ses contemporains, Plotin envisage l'âme humaine comme 'substrat'. Pourtant, il amorce quelque chose de neuf quand il superpose ce 'substrat' à sa méthode d'auto-interrogation. Gwenaëlle Aubry<sup>242</sup> pense que Plotin est celui qui a commencé à parler de l'homme sous l'angle d'un « sujet-conscience ». Celui-ci est capable de s'interroger sur sa propre condition. Il n'est pas réductible à un unique 'substrat', mais selon Plotin, il peut s'identifier à plusieurs 'substrats'.

<sup>241</sup> Dans l'introduction à sa traduction des traités 27-29 (« la plus long des essais philosophiques anciens consacrés à l'âme »), Luc BRISSON [2005], p. 15, écrit : « La philosophie ancienne, que ce soit au sein de la tradition platonicienne ou dans les doctrines des autres écoles, a toujours réservé à l'âme un rôle privilégié, puisque cette dernière est ce qui définit en propre le vivant, qu'elle est le véritable sujet de connaissance, qu'elle est l'agent moral et que la définition de sa constitution reste l'une des principales questions de toute philosophie de la nature. Lorsque Plotin écrit son œuvre, l'âme a ainsi et depuis longtemps acquis ce statut d'objet privilégié de la recherche philosophique ».

<sup>242</sup> Cf. Gwenaëlle AUBRY [2004], pp. 17, 23, 114, 118-119. Selon elle, c'est une recherche d'un sujet dans le sens moderne du terme (le sujet n'est pas abordé comme « substance, ni sujet d'attribution, ni un sujet comme substrat », mais bien comme un sujet conscient. Sauf l'indication précise, la traduction du traité 53 utilisée est celle de Gwenaëlle AUBRY [2004] *Plotin : Traité 53 (I 1)*, Le Cerf, Paris, 2004.

Dans ce traité 53, selon Gwenaëlle Aubry<sup>243</sup>, Plotin parle de l'homme comme *hêmeis* (nous) ; il commence déjà au chapitre 1 et le développe plus longuement au chapitre 7. Cette notion de *hêmeis* nous permet de mieux comprendre comment la réflexivité du sujet qui s'interroge sur lui-même ne s'enferme pas dans une tautologie. Si l'homme peut se questionner sur lui-même c'est parce qu'il est, à la fois, multiple et un. Dans cette ligne, *sans souscrire* à la connotation modern du mot « conscience », nous verrons que l'amorce d'une réflexivité se trouve déjà chez Plotin. Pour arriver à cette intuition globale qu'en tant qu'*hêmeis* l'homme est *multiple*, tout au long du traité, Plotin nous amène à réfléchir sur plusieurs niveaux de notre existence : du plus bas jusqu'au plus haut. La considération du ζῶον jusqu'à la partie essentielle de notre âme s'inscrit dans une quête sur l'identité de l'homme qui est un et multiple.

Après cette question réflexive de la fin du chapitre 1, Plotin commence l'exposé sur la partie la plus essentielle de l'homme. Dans ce chapitre 2, nous pouvons comprendre la doctrine propre de Plotin concernant l'âme. Dans les chapitres qui suivent, les trois hypothèses posées dans le premier chapitre du traité 53 permettent à Plotin d'examiner les différents aspects de l'homme (surtout son aspect animal). Et seulement à partir des chapitres 7 et 8 que nous pouvons regarder de près la multiplicité de l'homme sous la désignation particulière du *hêmeis*.

---

<sup>243</sup> Cf. son introduction aux pages 18-19, 27-30. Selon elle, dans ce traité 53, la quête du « sujet » montrera que ce dernier « n'est pas une substance : le 'nous' (le *hêmeis*) n'est ni l'âme essentielle, acte pur, pure forme (l'âme que l'on pourrait dire 'platonicienne'), ni la substance (que l'on pourrait dire 'aristotélicienne'), composée de forme et de matière, mêlée du corps et de la puissance émanée : il est, on le verra, la puissance de devenir l'une ou l'autre ; il n'est rien d'autre, en fait, que l'une ou l'autre en-puissance. Sujet non substantiel, le sujet plotinien devra être pensé comme un sujet sans identité, une pure puissance d'identification ». Ainsi, pour clarifier cette notion du *hêmeis*, Gwenaëlle AUBRY parle d'un moi (celui qui opère la question réflexive) et d'un soi (qui est l'âme essentielle). « L'itinéraire du *Traité 53* n'est rien d'autre, finalement, que *ce passage du moi au soi* ». Ainsi, cet *hêmeis* n'est ni l'un ni l'autre : « le *hêmeis* n'est ni le moi empirique, incarné, ni le soi essentiel séparé ; il est le passage de l'un à l'autre » (cf. p. 27). Le terme *hêmeis* « à partir du traité VI 4 [22], domine la pensée plotinienne du sujet. On le trouve déjà chez Plotin (l'*Alcibiade* 128D-E), ainsi que chez Aristote (*Protreptique*, fr. 6 (B 61 et 62 Düring)) (...). Il reste que Plotin est le premier à thématiser la question de son identité, et à le distinguer tant de l'homme que de l'âme » (cf. note 30, pp. 29-30).

De mon côté, il semble que ce mot *hêmeis* soit utilisé par Plotin pour désigner simplement le fait que chaque homme ait plusieurs âmes (cf. I 1 [53] 9, 8 : « πολλὰ γὰρ ἡμεῖς, nous sommes plusieurs ») qu'existent en même temps. L'homme n'est pas son âme tout court (car il en a plusieurs) et il n'est pas non plus une donnée empirique (car il englobe également en lui quelque chose qui relève du cosmos et quelque chose qui le dépasse tout en étant de lui). C'est devant cette difficulté que Plotin parle de l'homme comme d'un « nous ». Pour désigner ce qui est le plus substantiel à un être humain, il faut alors parler de l'existence de trois « soi » : au niveau du vivant (aspect animal de l'homme), nous avons un « soi cosmique » ; au niveau de notre existence humaine ici-bas, guidée surtout par notre *dianoia*, nous avons notre « soi proprement dit » (soi dianoétique, soi réflexif) ; et enfin, nous avons également le « soi intelligible ». Si, au niveau du soi dianoétique, l'homme peut dire qu'il est vraiment un « nous », par contre, les deux autres « soi » ne sont pas « nous » ; la plupart du temps, Plotin dit qu'ils sont « nôtres ».



### C. Traité 53 chapitre 2 : Examen de la première hypothèse : l'âme, comme substance simple, ne saurait être le sujet des activités cognitives.

La fin du chapitre 1 laisse le lecteur sur la question de l'attribution de la sensation. Cela permet à Plotin de se demander si les *páthē*<sup>244</sup> sont vraiment des sensations (1, 11-12). Ces deux thèmes (les *páthē* et la sensation) lui servent à commencer sa réflexion sur l'attribution des activités cognitives démarrée au chapitre 1. Les philosophes antiques scrutent l'âme à partir de l'examen de ses activités : l'affection, la sensibilité, ou la connaissance au sens général. Dès le départ, il est acquis que ces activités relèvent de quelque chose d'*autre* que le corps. Dans le *De l'âme* I, Aristote commence son analyse en affirmant que : « l'être animé se caractérise d'abord par le mouvement et par la capacité de sentir (I, 2, 403 b25-27 ; 405 b11) ». Différente de son corps, l'âme est considérée comme le principe du mouvement et de la connaissance. En partant de l'examen des états ou des affections (*páthē*), Aristote progresse en analysant les autres capacités cognitives plus complexes<sup>245</sup>.

Le chapitre 2 examine la première hypothèse selon laquelle l'âme serait le sujet de ces activités sensibles. Il faut cependant noter que la position de Plotin est claire dès le départ : dans son sens ultime (être-âme, la  $\psi\upsilon\chi\eta\ \hat{\epsilon}\iota\nu\omicron\iota$ ), l'âme ne peut être sujet de ces activités. En tant qu'incorporelle, elle ne peut avoir des *páthē*. Ainsi, l'être-âme est infiniment impassible. Aux lignes 1-5, Plotin écarte directement la première *sous*-hypothèse selon laquelle l'âme serait un  $\sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\tau\omicron\nu$  (c'est-à-dire une substance composée de l'âme et de l'être-âme<sup>246</sup>, ce qui

<sup>244</sup> Cf. le résumé de Luc BRISSON [2005] dans son introduction de sa traduction à la page 45 : « Les affections (*páthē*) sont à l'origine des émotions et des impressions sensibles. Les impressions sont à l'origine des sensations, alors que les émotions sont à l'origine de ce qu'on appelle des 'sentiments'. (...) Voici un inventaire des émotions qui sont des affections. 1) Il y a honte quand se forme dans l'âme une opinion qui juge que quelque chose de honteux s'est produit. Le corps qui réagit à cette opinion connaît une modification affectant le sang. 2) L'origine de la peur est dans l'âme, mais elle se manifeste par le sang qui se retire à l'intérieur du corps. 3) Le plaisir et la douleur. Dans les deux cas, le point de départ se trouve dans les sensations et il y a transmission à travers le corps. Il s'agit bien évidemment de plaisir et de douleur physiques. 4) Le point de départ du désir et de la colère, qui sont associés chez Plotin comme nous l'avons vu, est dans l'âme, mais ce sont seulement ses effets dans le corps que connaît la faculté sensitive. En ce qui concerne les affections, Plotin insiste surtout sur les deux derniers points ».

<sup>245</sup> Cf. Pierre-Marie MOREL [2003], *Aristote : Une philosophie de l'activité*, Paris : G. F. Flammarion, 2003, p. 132 : « Le livre I du *De an.* définit le projet général du traité : découvre les facultés qui permettent à l'âme de jouer son rôle de principe ; rendre compte de ses états ou affections (*páthē*), comme la crainte, la pitié ou l'audace, qui sont en même temps des affections du corps (I, 1). La difficulté de cette entreprise exige un examen dialectique des différentes conceptions de l'âme (I, 2-5). Le livre II montre que l'âme ne perd pas son unité dans l'exercice de ses diverses facultés et expose quel est le type d'unité qui caractérise le composé âme-corps (II, 1-4) ; il commence l'étude des facultés par celle des sens (II, 5, 1-12). Le livre III, de composition plus complexe, poursuit l'étude de la faculté sensible en montrant son unité (III, 1-2) ; il analyse les différents aspects de la faculté intellectuelle ou noétique (III, 3-8) ; étudie le rapport entre les facultés cognitives et le comportement – mouvement animal et action proprement humaine – (III, 9-11) ; il s'achève par un appendice sur la fonction nutritive et le toucher (III, 12-13) ».

<sup>246</sup> Pour Gwenaëlle AUBRY [2004], pp. 122-123, Plotin suit la distinction faite par Aristote dans la *Métaphysique* H 3 1043 b 3 (où il explique l'équivocité du terme « substance composée –  $\tau\eta\nu\ \sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\tau\omicron\nu$

lui permettrait d'avoir des *páthē*). Sans préciser davantage pourquoi le fait d'être mélange contraindrait l'âme à subir les affections, Plotin se contente d'affirmer que l'âme recevra « des affections, des raisonnements, des habitudes et des dispositions meilleures ou pires ». Même si c'est un mélange entre deux formes (l'âme et l'être-âme) aurait-il le même caractère que le mélange entre l'âme et le corps ? Le seul élément de réponse que nous ayons est qu'il s'agit d'une allusion à Aristote. Ici, Plotin se contente de dire que l'âme n'est pas un mélange. Mais, plus tard, il va revenir sur ce sujet car, de toute manière, il suit aussi la doctrine platonicienne sur l'âme comme résultat d'un 'mélange' (*Timée* 35A-B).

A partir de la ligne 6, Plotin avance une autre *sous*-hypothèse contraire : « si l'âme est identique à l'être-âme, la ψυχῆ εἶναι<sup>247</sup> ». Etant une seule chose, l'âme doit être considérée comme une forme (εἶδος, ligne 6), « ayant en elle-même un acte *connaturel* à elle-même ». A partir de l'identification de l'âme et de l'être-âme, nous pouvons nous demander s'il s'agit de l'âme *au sens large*. Il est possible de répondre par l'affirmative car, pour Plotin, toute âme<sup>248</sup> – en tant que principe – a les caractéristiques de l'être-âme décrit dans ce chapitre 2 (comme forme, active et impassible, incorruptible, et en ayant un double acte). Toutefois, vu qu'ici il discute des activités cognitives de l'âme humaine, nous pouvons davantage préciser qu'en parlant de l'être-âme (ψυχῆ εἶναι, ligne 2 et 6), Plotin nous expose *la partie la plus essentielle de l'homme*, celle de notre âme qui n'est pas descendue : à la fin de ce chapitre 2, il refuse d'attribuer plusieurs activités (y compris l'activité de la *dianoia*) à cette partie. Aux lignes 25-30 de ce chapitre 2, l'âme la plus essentielle de l'homme, qui est séparée, n'a ni affection, ni sensation ; *elle n'est pas non plus sujet de la réflexion* (διάνοια), ni de l'opinion

---

ὄσιν », qu'il s'agisse de l'« animal », de l'« homme », de l'« âme » ou bien de l'« âme dans un corps ». Pourtant Aristote affirme aussi que, dans le cas de l'âme, il n'y a pas d'équivocité, dans la mesure où « l'âme et l'être-âme sont identiques » (cf. 1043 a29 – 1043 b 1) : elle est une substance simple, identique à la forme.

<sup>247</sup> A. H. ARMSTRONG [1966], dans sa note 1 aux pages 96-97 indique que Plotin se démarque ici d'Aristote : « For Plotinus, on this point in opposition to Aristotle, the rational soul *is* the 'true man', the 'man within' (chp. 10): our lower nature is 'another man' which has attached itself to the first man, our true self (VI 4 [22] 14) ». Il s'agit du même passage de la *Métaphysique* H 3 1043 b 3 : « For 'soul' and 'to be soul' are the same, but 'to be man' and 'man' are not the same, unless even the bare soul is to be called man (Ross) ».

<sup>248</sup> Nous pouvons dire que tout principe (à savoir l'âme) est décrit avec les caractéristiques de « l'être-âme » indiquées dans ce chapitre 2 du traité 53. Ainsi, l'âme rationnelle et l'âme végétative, ont-elles tous les caractéristiques d'une forme. Cf. III 6 [26] 4, 35- *ad fin.* Par exemple dans le traité 26 (III 6) 4, 30 : « Et de fait, cette faculté de l'âme qui est passive n'est pas un corps, mais une certaine forme (εἶδος) ». Dans les lignes qui suivent (ligne 32 ss.), la partie désirante de l'âme est aussi décrite comme forme (cf. A. H. ARMSTRONG [1967], p. 27, cf. aussi IV 3 [27] 23, 40-42). Comme A. H. ARMSTRONG l'a bien noté, Plotin combine ici la partie désirante platonicienne avec le principe végétatif aristotélicien.

A la page 228, A. H. ARMSTRONG [1967] fait cette remarque intéressante : « Plotinus is here using against the Stoics and the Aristotelian doctrine that the soul is a form and as such causes bodily movement and changes while remaining itself unmoved. He does not advert to the fact that Aristotle worked out his own doctrine in conscious opposition to Plato's conception of soul as, not unmoved, but self-moved (cf. the long discussion in *De l'âme*, 1 3-4 405 b 31 ff.) ».

(δόξα). Elle n'est sujet que de la pensée et des plaisirs purs. La sensation ne peut pas être appliquée à l'âme séparée car en tant que « réception d'une forme ou encore d'une affection du corps<sup>249</sup> » (2, 27), elle est une activité dépendante du corps et toujours dans un régime d'extériorité. Aussi, fondées sur la sensation, la *dianoia* (Plotin va la traiter séparément au chapitre 3) et l'opinion sont niées à l'âme séparée. Cette dernière est autarcique, indépendante de ceux qui lui sont extérieurs (et inférieurs) : elle a sa propre activité qu'elle peut exercer comme elle l'entend. Si cette âme peut avoir une connaissance, cette dernière est d'un tout autre genre : l'acte de l'intelligence, νοήσεως, une pensée pure, qui comporte avec elle le plaisir pur<sup>250</sup> ἡδονῆς αὖ καθαρᾶς. Avec l'autarcie (2, 22-23), ces derniers sont des caractéristiques positives de l'être-âme. Il est autarcique ; il se maintient dans sa parfaite identité à lui-même (2, 24-25). Dans sa conclusion de ce traité 53 (chapitre 13), quand il cherche à définir « celui qui mène cette enquête » et qui s'interroge sur lui-même (c'est-à-dire l'âme dianoétique), Plotin le décrit comme celui qui s'identifie à cette νόησις (13, 5-7).

Nous pouvons comprendre que, dans ce traité, Plotin fait la distinction entre la *dianoia* et une autre âme plus essentielle quand il parle d'une double conversion (cf. chapitre 3, 23-27). Après s'être détachée de son corps, la *dianoia* (cette âme utilisatrice) doit encore accomplir sa seconde conversion vers la partie la plus essentielle. Ensuite, dans son interprétation sur la statue du dieu marin Glaucos de Platon, Plotin nous parle d'une « vraie nature de l'âme » ensevelie sous les ajouts (12, 17 : « il faut arracher ce qui s'est ajouté à elle, si l'on veut voir sa vraie nature »). Ainsi, sans être accroché à tel ou tel vocabulaire précis, nous allons voir que, dans ce traité 53, Plotin parle d'une autre partie de l'âme humaine encore plus haute que la *dianoia*. Nous pensons que cette partie la plus haute de l'âme humaine est la partie non descendue de notre âme.

Revenons au début du chapitre 2, dans cette deuxième *sous*-hypothèse, Plotin propose sa propre théorie concernant l'âme la plus essentielle *de l'homme* (les caractéristiques de cet être-âme). Tout d'abord, l'être-âme ne sera jamais sujet d'aucune affection. A l'opposé du mélange, la ψυχῆ εἶναι est une forme (εἶδος, ligne 7). Et en tant que telle, elle est en acte (τῆν ἐνέργειαν, ligne 8) et impassible : « elle n'admet donc en elle aucun de ces actes qu'elle est capable de produire en un sujet différent d'elle ; elle a un acte immanent et

<sup>249</sup> Dans sa traduction, à la page 98, A. H. ARMSTRONG [1966] évoque à ce propos Aristote : « For sensation is the reception of a form or of an affection of a body (*De Anima* B 12 24 a18), and reasoning and opinion are based on sensation » (2, 26-27). Du coup, Plotin refuse à cette âme essentielle la connaissance humaine fondée sur des données sensibles.

<sup>250</sup> Cf. Gwenaëlle AUBRY [2004], pp. 133-136. Le plaisir se trouve aussi dans la doctrine de Platon (*Philèbe* 51B, *République* IX 581 D-E). Pour Aristote, le plaisir surgit lorsqu'une activité est accomplie (*EN* X 1, 5).

intérieur à elle-même (τῆν ἐνεργεῖαν ἐν ἑαυτῷ) (ligne 9) ». Elle est une pure activité, exempte de tout manque et de toute passivité tout en étant productrice d'autres êtres<sup>251</sup>.

### C. 1. Tout en étant impassible, l'âme est en acte.

L'impassibilité de l'être-âme se manifeste, plus exactement, à l'égard des choses qui lui sont inférieures : il « ne doit pas pâtir ; il fait part de lui-même aux autres êtres ; mais il ne reçoit rien d'eux, sinon des êtres qui lui sont antérieurs, dont il n'est point séparé comme par une coupure et qui lui sont supérieurs<sup>252</sup> (lignes 13-14) ». Selon le schéma de la procession, cet être-âme est le producteur de ceux qui lui sont inférieurs et, dans cette position, il est impassible à leur égard. Mais, suivant le système causal de la procession, cet être-âme n'est pas impassible à l'égard de ceux qui lui sont supérieures : l'Intellect et l'Un.

L'être-âme (la ψυχῆ εἶναι ou nous appelons parfois comme *l'âme essentielle*) de l'homme est une ἐνέργεια. Celle-ci peut-être comprise en deux sens suivant le double sens de la « réalisation » (ἐνέργεια) chez Aristote. Premièrement, l'*energeia* (entéléchie première) est égale à la *puissance seconde* (cf. lignes 8-9, car, pour Aristote, un savant endormi est toujours un savant). Deuxièmement, cette entéléchie première peut passer à la « seconde réalisation » ; cette *energeia*, en tant que telle, a déjà un acte connaturel à elle-même, par lequel elle produit les autres choses (cf. lignes 7-8, une fois éveillé, ce savant peut transmettre sa connaissance à ses disciples). C'est la doctrine de deux actes de Plotin selon laquelle chaque être intelligible peut avoir un acte intérieur et un autre acte extérieur.

<sup>251</sup> Cf. la note 4 de la page 78 de Gwenaëlle AUBRY [2004]. La forme pour Plotin est éminemment active et productrice. En tant que forme, elle est une pure actualité, en acte, et elle peut produire d'autres actes. Cf. la traduction de A. H. ARMSTRONG [1966] : « If on the other hand soul and essential soulness are one and the same, soul will be a kind of Form, which will not admit of all these activities which it imparts to something else, but has an immanent connatural activity of its own, whatever the discussion reveals that activity to be » (2, 6-9).

<sup>252</sup> Ces lignes sont traduites par Gwenaëlle AUBRY [2004] : « donnant en quelque façon d'elle-même aux autres, mais, elle-même, ne recevant rien des autres, sinon des réalités qui sont avant elle et dont elle n'est pas coupée, parce qu'elles sont meilleures ». Elle précise dans sa note 6 de la page 78 que ce texte montre la position intermédiaire de l'âme, entre le sensible et l'intelligible (elle renvoie aussi aux traités II 9 [33] 2, 12 et III 3 [48] 7, 4).

A mes yeux, il ne faut pas trop abuser de cette notion d'intermédiaire. Tout d'abord, parce que l'âme chez Plotin est plutôt en situation d'amphibie que d'intermédiaire. Elle est ce qui fabrique les corps tout en étant toujours dans l'intelligible. Elle a une partie qui se mêle avec le sensible, mais sa partie essentielle reste dans l'intelligible. Ensuite, suivant l'opinion de Dominic O'MEARA [1992], p. 88, on se garde d'utiliser le mot « intermédiaire » parce que l'antécédent platonicien nous fait penser que l'âme intermédiaire présuppose deux mondes préétablis. L'âme est là pour faire le pont entre ces deux mondes qui s'opposent (celui qui est toujours et celui qui devient). « Une source de difficulté, me semble-t-il, naît de la présence dans la pensée de Plotin de deux conceptions différentes du monde : d'une part la conception héritée de ses prédécesseurs platoniciens, selon laquelle la réalité est formée de deux niveaux existant indépendamment (le monde des Formes et un monde de matière désorganisée) qui sont reliés par l'âme (qui organise la matière d'après les Formes) ; et d'autre part sa nouvelle théorie de la dérivation, selon laquelle l'âme ne rassemble pas des réalités existant indépendamment, mais est le produit de l'une d'elles (l'intellect) et produit l'autre (le monde matériel) ».

Comme nous l'avons remarqué dans ce chapitre en parlant de l'être-âme, Plotin n'évoque pas seulement la partie non descendue mais *également l'âme en général*. Plus largement, en mentionnant « l'acte connaturel » par lequel l'âme produit quelque chose d'autre, Plotin déploie sa doctrine générale de la procession concernant le double acte. Ainsi chaque être parfait, en tant que puissance productrice, passe d'une manière nécessaire à la production de sa propre image qui lui est inférieure. C'est par la présence même de cette puissance débordante que chaque être parfait manifeste son acte connaturel. Ainsi, Plotin maintient qu'il n'y a pas de coupure entre le producteur et son produit. La seule présence de la cause provoque de manière automatique un effet qui, parce qu'il est toujours englobé par sa cause, participe à la vie de celle-ci suivant sa propre capacité. Cette doctrine de Plotin vaut pour toute réalité et explique l'action de l'âme ou des facultés de l'âme qui sont des formes.

Cependant, au chapitre 2 du traité 53, le caractère d'impassibilité de cette âme essentielle (la  $\psi\upsilon\chi\eta\ \epsilon\iota\nu\omicron\iota$ ) ne concerne que ceux qui lui sont inférieurs dont elle est la cause effective. Elle est impassible dans la mesure où elle est une « cause » qui ne se laisse pas capturer par ses produits<sup>253</sup>. Par contre, son impassibilité n'interdit pas qu'elle soit perméable aux choses qui lui sont supérieures. Il faut garder à l'esprit que, dans le système plotinien, l'âme n'est pas l'existence la plus haute. La capacité (ou la puissance) d'être active de cette âme essentielle vient de ce qui est plus haut qu'elle<sup>254</sup>.

Enfin, étant forme impassible, cette âme essentielle est immortelle et incorruptible ( $\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\phi\theta\alpha\rho\tau\omicron\nu$ ) (chapitre 2, ligne 10). Dans le traité 26 (III 6), Plotin affirme que l'être et les formes sont impassibles : le monde intelligible consiste en des êtres qui sont identiques à eux-mêmes dans une plénitude qui n'accepte aucun changement. Ils sont aussi incorruptibles. Plotin applique ces caractères à l'âme. Dans notre traité 53 chapitre 2, il ne

<sup>253</sup> Cf. Thomas Alexander SZLEZÁK [1997], p. 206 : « Plotino è disposto a tener conto di tutti e due gli aspetti : il generato è per lui quasi come il Principio, « per così dire Principio » (V 4 [7] 2, 25 ; V 1 [10] 7, 2-4) ; d'altra parte vale sempre che « la causa non è identica al causato » ( $\tau\omicron\ \acute{\alpha}\lambda\tau\iota\omicron\nu\ \omicron\upsilon\ \tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\nu\ \tau\omega\ \acute{\alpha}\lambda\tau\iota\alpha\tau\omega$ , VI 9 [9] 6, 54). Pour Plotin, dans ce système, la cause est toujours impassible à l'égard de ses effets. Cf. la note précédente sur le *phutikon* comme principe qui fonctionne comme moteur immobile (III 6 [26] 4, 38-41). Ce principe est applicable à tous les niveaux de la réalité. En citant le traité V 2 [11] 1, 14-18, Dominic O'MEARA [1992], p. 86, résume ainsi le processus de dérivation de la réalité à partir de l'Un : « Maintenant (l'Intellect), étant comme (l'Un), produit des effets semblables, écoulant une grande puissance – c'en est une forme – tout comme ce qui lui est antérieur s'écoulait. Et cette activité venant de l'être est celle de l'âme, qui devient ceci tandis que (l'Intellect) reste (le même). Car l'Intellect est aussi engendré sans que l'Un change ».

<sup>254</sup> Pour Gwenaëlle AUBRY [2004], pp. 128-129, outre le principe du double acte, la procession est aussi régie par un autre principe : celui d'acte dérivé (cf. traité VI 7 [38] 27, 8-9 : « si la cause est acte, et par-là même puissance, dès lors que la puissance émane nécessairement du parfait, l'effet, lui, ou l'acte dérivé, est en puissance par rapport à l'acte dont il procède »). C'est ainsi que par rapport à l'Intellect, l'âme n'est qu'un acte dérivé (V 1 [10] 3, 8-10). Cela revient à dire que « toute réalité demeure matière pour celle qui lui est supérieure » ; ainsi, même si l'âme est « acte, actuelle », elle est aussi « matière » ou « en puissance » par rapport à l'Intellect (cf. V 1 [10] 1, 21-25).

fait que reprendre cette doctrine. En effet, Plotin n'admet pas la doctrine des Stoïciens qui avancent leur théorie corporelle de l'âme<sup>255</sup>. Pour eux, l'âme serait une substance matérielle, sujet des impressions physiques ; elle serait sujet de modification comme le corps. Plotin ne suit pas cette idée et il montre que l'âme ne partage pas les caractéristiques du corps. Ainsi, en lui donnant les caractéristiques de la forme (qui est impassible et en même temps active), il affirme qu'elle n'a rien de corporel. Parce que l'âme ne partage pas le caractère corporel caractérisé par le changement et la modification, elle est, donc, incorruptible.

Tout en affirmant une certaine impassibilité de l'âme essentielle (la ψυχῆ εἶναι), au niveau de l'intelligible, Plotin accepte la possibilité d'une 'transmission' du semblable au semblable. Etant elle-même une forme, cette âme essentielle peut accueillir des formes plus hautes qu'elle. Cependant, cette doctrine ne vaut que pour la 'communication' des êtres intelligibles et ne peut s'appliquer dans le cas du rapport de l'âme essentielle avec ceux qui lui sont inférieurs (tout ce qui est corporel).

Plotin va appliquer ce principe à la manière dont la 'communication' entre les âmes peut se faire au sein d'un être humain. De la faculté la plus basse jusqu'à la plus haute, les 'informations' du sensible vont être décodées, suivant la hiérarchie de chaque âme, de telle sorte que chaque partie de celle-ci reçoit des 'formes' suivant son rang. C'est en s'appuyant sur cette hiérarchisation qu'ici, au chapitre 2, Plotin n'admet pas que les activités inférieures de l'âme humaine puissent être attribuées à l'âme essentielle. Par exemple, elle n'a pas la sensation et l'opinion, dans la mesure où elles sont comprises comme « impressions dans l'âme ». Plus loin, Plotin distingue deux sortes de sensations : celle du côté de l'âme et celle

---

<sup>255</sup> Cf. la note de Jérôme LAURENT [2004] à la page 161 : « L'impassibilité de l'être et des Formes, évoquée rapidement au traité VI 5 [23] 3, 6-8, allait, si l'on peut dire, de soi, puisque l'être n'est en rien d'autre que lui-même, il est pure identité à soi dans la plénitude accomplie et sans changement du monde intelligible ». Plotin applique le même argument à l'âme parce qu'il conteste toute théorie selon laquelle l'âme serait corporelle. Cf. le traité III 6 [26] 1, 25-30 : « Mais c'est que si l'âme est un corps et a une grandeur, il n'est pas facile, voire franchement impossible de montrer qu'elle est impassible et inaltérable dans tout ce qu'on dit lui arriver. Mais si c'est une réalité sans grandeur, à laquelle doit appartenir aussi l'incorruptibilité, nous devons être prudents en ne lui accordant pas de semblables affections, ce qui serait lui accorder, sans nous en rendre compte, la corruptibilité ».

Voir aussi l'introduction du traité 26 (III 6) de A. H. ARMSTRONG [1967], pp. 206-207 : « In the first part of the treatises (chps. 1-5) he sets out to show that the soul is not subject to affections or modifications. (...) What Plotinus is primarily concerned with in this treatise is to work out and display the implications of incorporeality, to exclude from philosophy ways of speaking and thinking about incorporeal things as subject to impressions, modifications or contaminations which really imply that they are corporeal (like the Stoic God and soul) (...). In the first part, where Plotinus is concerned to show that soul is impassible because incorporeal, he is able to use Aristotelian ideas in combating Stoic corporealism. (...) Plotinus' assertion of the impassibility of incorporeal soul is an essential part of his general assertion of the primacy and radical independence of soul, his insistence that it is solely responsible for such reality as there is in this world, and is always active in and never passive to and affected by bodies; this is fundamental to his whole way of thinking about man and how he ought to live ». A la page 212, le même auteur note que : « That the soul is not a body, which would prevent it from being immortal and incorruptible, is argued at length in IV 7 (2) ». Cf. aussi *An Introduction to Ancient Philosophy*, Methuen Co. Ltd. London, 1949 (first published 1947) à la page 226 du même auteur.

du côté du composé âme-corps. Mais, dans ce chapitre 2, en parlant de l'âme essentielle (la  $\psi\upsilon\chi\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ), Plotin tranche d'une manière forte en disant que la sensation (l'*aísthēsis*) ne comporte pas en elle des *páthē* (affections). Elle est une activité et un jugement à l'égard de ces affections (de ce point de vue, la sensation est une activité de la connaissance qui n'a rien de corporel). Même si en elle-même la sensation est une activité qui s'est détachée complètement du corps, elle (et aussi l'autre activité plus noble qui se fonde sur celle-ci, la *dianoia*) ne peut être une activité de l'âme essentielle. Plus loin, au chapitre 7, nous verrons la conception propre de Plotin concernant la sensation quand il précisera ce qu'il entend par « animal » (vivant) et la présence effective de l'être âme qui donne naissance à un être humain proprement dit. Mais, avant de poursuivre l'examen de la deuxième hypothèse (celle de l'âme avec son corps comme sujet des affections), au chapitre 3, il est opportun de faire ici un détour sur la théorie aristotélicienne de la sensation pour voir comment Plotin suit et utilise Aristote

### C. 2. Détour sur la sensation chez Aristote.

A la fin du chapitre 2, Plotin utilise une définition aristotélicienne de la sensation quand il écrit : « la sensation est une réception d'une forme ou d'une affection du corps<sup>256</sup> » (2, 27). En citant la doctrine aristotélicienne, Plotin l'accepte non pas pour l'homme au sens général, mais à un certain niveau de l'unité de l'âme avec son corps. Ainsi, Plotin est cohérent avec lui-même quand il maintient sa théorie de l'impassibilité de l'être-âme tout en intégrant la doctrine d'Aristote sur la sensation. Cette dernière n'a rien à voir avec le corps : l'être-âme en est épargnée.

Pour Aristote, la sensation est un des points de départ de ses discours sur l'âme. Dans ses prémisses sur la quête de l'âme (livre I *De l'âme*), il indique que celle-ci n'est pas seulement définie comme principe de mouvement (d'animation) mais également comme principe de connaissance. Cette fonction cognitive est d'autant plus importante que, pour Aristote, la sensation est ce qui caractérise principalement l'animal<sup>257</sup>. Dans le *De l'âme II* 417 a 10, Aristote définit la sensation en ces termes :

<sup>256</sup> La sensation comme « réception d'une forme » est avancée par Aristote dans *De l'âme B* 12 424a 18 ; tandis que l'allusion à la sensation comme « affection du corps » peut être tirée du passage d'Aristote *De Sommeil*, 454 a7-11 (cf. Pierre-Marie MOREL [2000] dans son Introduction pour *Aristote : Petits traités d'histoire naturelle*, GF Flammarion, 2000, p. 25 : « La sensation est en effet une affection (*pathos*) de l'âme et du corps (*De Som.*, 1, 454 a7-11), c'est-à-dire une raison ou une forme dans la matière (*logos en hullos*, selon *DA*, I, 1, 403 a25) »).

<sup>257</sup> Cf. P.-M MOREL [2000], p. 26 : « En tant qu'elle caractérise l'âme animale (cf. *De Sen.*, 1, 436 b10-12 ; *De Som.*, 1, 454b 24-25 ; *De Juv.*, 3, 469 a18-20), la sensation n'est pas seulement le premier stimulus d'une chaîne de réactions internes. Elle est pour l'animal bien autre chose qu'un simple mode de connaissance : elle constitue son activité caractéristique, sa manière de vivre ».

« D'ailleurs, nous parlons de sentir avec deux significations. De celui qui a la *capacité* d'entendre ou de voir, nous disons, en effet, qu'il entend ou voit, même si d'aventure il dort, et nous le disons également de celui *qui exerce bel et bien ces activités*. De ce fait, la sensation peut s'entendre aussi de deux façons, comme chose en puissance, d'un côté, ou comme chose en acte, de l'autre » (trad. Richard Bodeüs<sup>258</sup>).

Ainsi, Aristote fait une distinction modale très importante pour lui : la sensation est une puissance (dans un sens particulier). Elle est une sorte de virtualité prête à être activée dès qu'il y a un objet extérieur à sentir. Elle n'est pas une pure potentialité, mais une puissance seconde au sens de l'*habitus* (qui est déjà une réalisation première, *entélecheia proté*). S'il y a sensation, c'est parce que, d'une part, l'homme a déjà une puissance (dans son âme et dans l'organe de son corps) pour sentir et, d'autre part, cette puissance peut s'activer naturellement (sans qu'il y ait un changement à l'intérieur de l'homme). Mais, la sensation doit avoir un objet extérieur. Ainsi, la question est de savoir : la sensation (dans l'homme) est-elle modifiée par l'objet senti, ou bien implique-t-elle nécessairement la ressemblance entre le sentant et l'objet senti ?

Contre la théorie d'Empédocle (*De l'âme* II 416 b 35) selon laquelle la connaissance se passe par ceux qui sont semblables<sup>259</sup>, Aristote avance une théorie de la sensation dans laquelle nous distinguons une différence entre le sentant et l'objet senti. Il y a bien une dissemblance et une ressemblance dans le processus de la sensation : d'un côté, un agent ou le sentant et, de l'autre côté, un objet qui lui est extérieur. Dans le processus de la sensation, le sentant peut sentir un objet extérieur parce qu'il est déjà disposé à le faire. L'agent est, en même temps, actif et passif. Quand l'œil subit l'impression d'un objet extérieur, le sentant est passif. Mais, si l'objet peut être perçu par le sentant c'est parce que ce dernier actualise son œil qui est déjà capable de voir. Ainsi, la sensation est-elle une actualisation du sentant. Nous pouvons appliquer la même logique à l'objet senti. Si celui-ci peut être vu, c'est parce qu'il est déjà 'visible' (prédisposé à être vu). Un objet devient visible par la vision de l'agent sentant. C'est ainsi qu'Aristote explique la ressemblance dans le processus de la sensation. En même temps, il maintient la dissemblance entre les deux, car l'agent sentant n'est pas l'objet senti ; ils sont différents et extérieurs l'un à l'autre. Donc, il n'y a pas de « fusion réelle » entre le sentant et le senti.

<sup>258</sup> Aristote, *De l'âme*, traduction et présentation par Richard BODEÛS [1993], Paris: G. F. Flammarion, 1993.

<sup>259</sup> Le semblable est connu par le semblable ; il y a une homogénéité complémentaire entre « le feu intérieur de mes yeux avec le feu extérieur » (la note 6 à la page 159 dans Richard BODEÛS [1993], cf. Empédocle et Démocrite, 405 b 15 ; 410 a 23 ; 416 a 29-30).



Tout de même, la sensation n'est pas purement et simplement une « construction d'objet » du côté du sentant, car le sentant et le senti s'actualisent simultanément. Aristote explique ainsi le mécanisme général de la sensation dans le *De l'âme* II 12 424 a 17-24 :

« Mais de toute sensation, en général, on doit concevoir l'idée que le sens constitue ce qui est propre à recevoir les formes sensibles sans la matière. Ainsi, la cire reçoit la marque de la bague sans le fer et l'or<sup>260</sup> ; et elle prend la marque d'or ou celle de bronze, mais pas en tant qu'or ou bronze. De façon analogue, chaque fois que le sens perçoit, il pâtit de ce qui a une couleur, une saveur ou une sonorité ; ce n'est pas, cependant, de la chose qu'on dit avoir l'une de ces qualités, mais de la qualité précise en question et dans l'ordre formel » (trad. Richard Bodeüs).

A ceux qui affirment que la sensation se fait par le transfert de matière<sup>261</sup> (car, selon Empédocle, il y aurait un contact réel entre le sentant et le senti dans la vision), Aristote explique que, dans ce processus, nos sens reçoivent les formes (*eidos*) sensibles sans matière. Suivant l'analogie de l'anneau et de la cire, ce n'est pas la matière de l'anneau qui est reçue, mais son empreinte. Ainsi, la sensation est la perception d'une qualité sous un aspect rationnel (*kata logon* – en vertu de sa forme/*logos*).

D'ailleurs, pour Aristote, la sensation est une expérience commune à l'âme et au corps ; autrement dit, bien qu'il n'y ait pas de quelconque transport matériel, ce processus de la sensation a besoin d'un intermédiaire : le corps. Aristote explique que la vision suppose l'existence d'un milieu : la transparence ou le diaphane qui, en lui-même, n'est rien ; elle n'est pas non plus le vide car elle est une « activité incorporelle » (cf. « la lumière « est une réalisation de la transparence »). Ce milieu entre le sentant et le senti sert comme intermédiaire (« matière ») pour que la couleur (la qualité d'un objet visible) puisse imprimer son propre mouvement à l'organe de la vue (cf. *De l'âme* II 7 419 a14). Tandis qu'il subit une certaine affection, l'œil actualise sa puissance de telle manière qu'il voit l'objet. Avec cette théorie, Aristote veut dire que la vision est une actualisation d'une simple qualité ; elle n'est pas un transport de matière. Tout cela répond très bien à la conception générale de

<sup>260</sup> Cf. la note 3 à la page 195 de Richard BODEÜS [1993]. Il s'agit d'une simple analogie, car la faculté de la sensation, qui n'est pas un corps, n'a en commun avec la cire corporelle qu'une propriété : la capacité d'assimiler ce qui formellement détermine autre chose, tout en restant formellement soi-même. Cf. aussi la note 4 qui précise que, dans le processus de la sensation, le sujet qui perçoit est réellement affecté par un objet extérieur sans la qualité de l'objet perçu lui soit attribuée. « Le sujet affecté par les qualités sensibles ne prend pas lui-même ces qualités. Il conserve les siennes et ne reçoit des qualités sensibles extérieures que leur forme ».

<sup>261</sup> L'opinion de Démocrite et d'Empédocle (cf. le chapitre 2 *De Sensu*, dans *Petits traités d'histoire naturelle*, Pierre-Marie MOREL [2000], p. 69).

l'hylémorphisme aristotélicien<sup>262</sup> : l'activité de l'âme se fait comme une réalisation incorporelle dans une certaine matière (support/substrat).

Aux lignes 26-27 du chapitre 2, quand il dit que la sensation consiste à « recevoir la forme », Plotin reprend Aristote en soulignant la nature formelle de l'objet sensible perçu par l'organe du sens<sup>263</sup>. Et c'est à la base de cette activité (sensation) que l'âme pourra mener des activités cognitives ultérieures (l'opinion, le raisonnement).

Cependant, Plotin développe sa propre théorie de la sensation. S'il reprend l'idée aristotélicienne de la sensation comme réception des empreintes, Plotin maintient la dualité du sujet-objet dans ce processus. Il garde cette dualité jusqu'au jugement de la *dianoia*. Pour cette raison Plotin ne considère pas l'opération dianoétique comme une opération propre de l'âme essentielle<sup>264</sup>.

Revenons au traité 53, dans le chapitre 2, Plotin décrit plus amplement comment l'âme essentielle (la  $\psi\upsilon\chi\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\iota$ ) ne peut être influencée par ce qui lui est inférieur : ce qu'elle n'a pas ressenti, la confiance, la crainte<sup>265</sup> et les désirs<sup>266</sup>. L'impassibilité signifie

<sup>262</sup> Cf. le texte lapidaire d'Aristote, *PN* 436 b 6-8 : « Que, d'autre part, la sensation se produise dans l'âme par l'intermédiaire du corps, c'est manifeste, aussi bien par argumentation que sans argumentation » (la citation plus complète de b 1- 8 se trouve dans l'introduction de P.-M MOREL [2000], pp. 24-25).

<sup>263</sup> Cf. la même doctrine sur la sensation au traité 1 (I 6) 3, 9. Cf. P.-M. MOREL [2002], « La sensation, messagère de l'âme. Plotin V 3 [49] 3 » dans *La connaissance de soi : études sur le traité 49 de Plotin*, sous la direction de Monique Dixsaut, Vrin, Paris, 2002, p. 217.

<sup>264</sup> Cf. le chapitre suivant du traité 53 chapitre 7, 9-14 : « Quant à la puissance sensitive de l'âme, elle n'a pas besoin de s'appliquer aux objets sensibles, mais elle perçoit plutôt les empreintes produites sur l'animal à partir de la sensation : car ces empreintes sont déjà intelligibles, en sorte que la sensation externe n'est que le reflet de cette perception qui, elle, est une sensation plus vraie, en ce qu'elle est en son essence une contemplation des seules formes qui s'accomplit de manière impassible ». A la page 209, Gwenaëlle AUBRY [2004] commente qu'il y a ici deux moments : « dans un premier temps, c'est 'l'animal' qui reçoit les empreintes produites à partir de la sensation ; et c'est ensuite seulement que 'la puissance sensitive' de l'âme va percevoir ces empreintes (7, 9-11) ». Et aux pages 212-213, elle ajoute : « il faut conclure que la ligne 12 ('car ces empreintes sont déjà intelligibles') opère une 'télescopage' de ces deux dernières significations du *tupos* : les *tupoi* 'déjà' intelligibles ne sont pas ceux que perçoit l'*aisthêtikon* à partir de la sensation, mais ceux qui sont contenus en l'âme dès avant celle-là. Il faut comprendre non seulement que l'objet sensible devient, dans le processus même de la sensation, intelligible, mais, de surcroît, qu'il a toujours-déjà en l'âme son correspondant intelligible ».

Cf. aussi le traité 49 (V 3) 2, 7-13 où Plotin décrit le processus du raisonnement de la *dianoia* : « Quant à la faculté de raisonner qui est en <l'âme> c'est à partir des représentations (*phantasma*) fournies par la sensation qu'elle effectue un contrôle en coordonnant et en divisant ; ou encore, s'appuyant sur ce qui vient de l'Intellect, elle considère des sortes d'empreintes (*tupous*) et elle possède à l'égard de celles-ci la même faculté. Elle acquiert en outre compréhension en reconnaissant et ajustant pour ainsi dire aux empreintes anciennes qui sont en elle celles qui sont nouvelles et survenues récemment ; c'est ce que nous pourrions appeler encore les réminiscences de l'âme ». Ce mode de raisonnement est inférieur à la pensée intuitive (une saisie immédiate des formes). Cf. la suite du traité 49 (V 3) 4, 15-19 : « La faculté discursive (*to dianoetikon*), donc, ne sait-elle pas qu'elle est faculté discursive, qu'elle acquiert la compréhension des choses extérieures, qu'elle juge ce qu'elle juge, qu'elle le fait grâce aux règles présentes en elle qu'elle tient de l'Intellect, et qu'il y a quelque chose de meilleur qu'elle, qui ne cherche pas, mais qui possède, bien sûr, totalement ».

<sup>265</sup> Dans son commentaire, aux pages 131-132, Gwenaëlle AUBRY [2004] constate qu'il s'agit ici d'une sorte de « psychologie négative ». En évacuant toute influence de l'affection sur l'être-âme, Plotin voudrait persuader ses lecteurs. Ce faisant, il essaie de montrer qu'existe une « autre vie, exempte de manque comme de souffrance ». Bien qu'elle soit enfouie et inconsciente, cette vie est toujours accessible à l'homme. La liste des affections qui sont niées à l'âme séparée peut aussi être trouvée chez Platon et chez Aristote. Par exemple, pour

qu'elle n'a expérimenté ni la plénitude ni la souffrance. Elle est sans mélange (ἡ τὸ οὐσιῶδες ἄμικτον) (2, 20) et, en tant qu'être simple, elle se suffit à elle-même dans sa propre *ousia* (αὐταρκες γὰρ τὸ γε ἀπλοῦν ἐν οὐσίᾳ) (2, 23). Sachant qu'elle n'a ni affection, ni sensation, cette âme essentielle n'est pas non plus sujet de la réflexion (διάνοια), ni de l'opinion (δόξα) ; elle n'est sujet que de la pensée (νοήσεως) et des plaisirs purs (ἡδονῆς αὐ καθαρᾶς) (chapitre 2, 25-30) ; elle ne peut donc désigner que la partie la plus haute de l'âme humaine, cette partie non descendue de son âme. Même si le chapitre 2 nous permet de comprendre l'être-âme par l'âme en général (elle est une forme, impassible et incorruptible, en partageant le double acte), cette dernière affirmation sur son activité de *noésis* nous donne une raison pour dire que Plotin parle de la partie la plus haute de l'âme humaine.

---

Platon, la crainte est décrite comme l'attente d'un mal (*Lachès* 198B, *Protagoras* 358D, *Phédon* 68D) ; tandis que dans l'*Ethique à Nicomaque* III 6 1115a10, Aristote montre que la crainte a pour objet tous les maux : pauvreté, mépris, maladie, manque d'amis et la mort. Dans le *Timée* 69C, la crainte et l'audace sont considérées comme conseillers écerclés ; de son côté, Aristote les voit comme deux extrêmes, et le milieu entre elles le courage (cf. *EN* III 9 1115 a 10 et 1115 b 30, où Aristote explique que « le téméraire par excès de confiance de soi n'est qu'une apparence du courage ; le contraire est aussi vrai, que derrière l'audacieux souvent se cache la lâcheté »). Plotin nie qu'une âme séparée ait besoin du courage. Ce dernier est lié au *thumos*, qui est justement fait partie de l'homme sensible. D'ailleurs, le courage, la prudence, la justice et la tempérance sont des vertus civiles.

<sup>266</sup> Cf. la note 13 de la page 79 de Gwenaëlle d'AUBRY [2004] : « L'âme essentielle et séparée ne reçoit ni ne désire rien d'inférieur. De même, cependant, qu'elle 'reçoit quelque chose' de ce qui l'excède, elle peut le désirer (...). C'est ainsi que l'âme parfaite ne désire et ne reçoit plus que le Bien absolu, cf. I 7 [54] 1, 5-7 et, plus loin dans le texte § 5, 25-27 ; sur le désir de l'âme, cf. VI 7 [38] 31, 1-11 ». A mes yeux, l'impassibilité, la simplicité et l'autarcie de l'âme essentielle renvoient aussi aux caractéristiques de la vie de l'Intellect. Si l'impassibilité de l'âme peut être comparée avec le moteur immobile (il meut les moteurs intermédiaires sans être lui-même mû), sa simplicité (ontologique) dépasse le *noûs* aristotélicien qui est toujours sous le régime de la dualité. Mais cette simplicité ne pas comparable avec celle de l'Un, car la simplicité de l'âme essentielle relève plutôt de la condition de l'Intellect qui est un-multiple (cf. Dominic O'MEARA [1992], pp. 65-69).

Pourtant, dans plusieurs textes plotiniens le désir est lié à la pensée. A la page 67, Dominic O'MEARA [1992] note l'importance du désir pour la pensée : V 6 [24] 5, 8-10 : « Et c'est cela, la pensée, un mouvement vers ce qui est bien, le désirant. Car le désir a engendré la pensée et l'a produite avec lui. Car voir est le désir de la vue ». Cf. aussi, V 3 [49] 10, 49-50 : « Et de nouveau la connaissance est un certain désir et comme une découverte faite par celui qui cherche ». Plotin développe cet argument en VI 9 [9] 8, 34-36. 41-43 : « Alors, que lui (l'Un), qui n'a pas d'altérité, est toujours présent, nous ne lui sommes présents que lorsque nous sommes dépourvus d'altérité. Et ce n'est pas lui qui nous désire, de façon à être autour de nous, mais c'est nous qui le désirons, de façon à être autour de lui... » « au contraire, chaque fois que nous regardons vers lui, nous trouvons alors 'notre fin et notre repos', et le chant n'est plus discordant pour nous qui dansons vraiment autour de lui une danse inspirée par la divinité » (trad. Francesco FRONTEROTTA). En VI 7 [38] 25, 13, alors que Plotin discute sur le Bien, il écrit : « The Good, therefore, must be desirable, but must not become good by being desirable, but become desirable by being good ».

Plotin ne serait-il pas cohérent ? Ce n'est pas le cas. Gwenaëlle AUBRY [2004], p. 134 a bien noté que ce que Plotin nie c'est le désir du « bien relatif ». Mais l'âme désire naturellement le Bien Absolu. C'est sa nature même de désirer ce qui est au-delà d'elle-même. Ce désir du Bien n'a rien à voir avec l'effort douloureux de l'âme pour l'atteindre. Il n'y a pas de sens à parler de souffrance spirituelle. Si, dans quelques textes, Plotin parle de la « souffrance » de l'âme qui est « grosse de pensées » et « remplie des douleurs de l'enfantement » (V 3 [49] 17, 15-17), ces textes ne se réfèrent pas à l'« âme essentielle » (dont nous évoquons ici) mais plutôt à l'âme qui est encore liée au corps qui discourt et raisonne. La souffrance est absente de l'âme essentielle.

### D. Traité 53 chapitre 3 : L'examen de l'hypothèse de l'âme dans un corps ou l'âme utilisant le corps (considération sur la *dianoia*<sup>267</sup>).

Après avoir écarté au chapitre 2 l'hypothèse selon laquelle l'être-âme puisse être le sujet des activités cognitives (au sens des activités sensitives, opinatives et réflexives/dianoétiques), dans ce chapitre 3, Plotin parle du sujet de la connaissance, non plus au niveau de l'être-âme, mais à celui de l'âme qui se trouve dans un corps (ou bien, selon le schème de Plotin, au niveau du vivant ou de l'animal<sup>268</sup> – ζῶον, 3, 2). Il suffit pour le moment de dire que Plotin parle ici de la relation entre l'âme utilisatrice et son ζῶον/ (l'animal au sens d'une âme déjà mélangée au corps). Plus loin (chapitre 6), nous verrons comment il explique la constitution de l'animal (l'âme unie à son corps) et celle de l'être humain (l'être-âme avec cet animal).

Au début du chapitre 3, quand il parle du « pilote d'âme<sup>269</sup> » (3, 3), Plotin pense à l'âme au sens de la *dianoia*. Il fait référence à la thèse instrumentaliste de Platon où l'âme est vue comme celle qui utilise le corps, thèse qui n'envisage pas l'union de l'âme avec son corps. Plotin commence cet examen en regardant de plus près cette thèse instrumentaliste. Dans un premier temps, l'âme qui se sert du corps n'est pas contrainte d'accueillir en elle les affections de celui-ci (3, 3 : « Or, si l'âme utilise le corps comme un instrument, elle n'est pas forcée de recevoir les affections qui le traversent »). Plotin évoque l'exemple d'un artisan qui ne doit pas nécessairement pâtir aux affections de ses outils. Dans un deuxième temps, quand cette âme s'entretient avec son outil, il se demande si, dans une certaine mesure, elle ne pâtit pas avec son corps (outil) (3, 8-12 : « ... le fait est que se servir des yeux, c'est voir. Mais la vision peut être douloureuse, et susciter de la peine, de la souffrance, bref tous ces

<sup>267</sup> Nous suivons ici l'analyse de Gwenaëlle AUBRY [2004], pp. 137-154. Cf. surtout page 150 : « l'âme utilisatrice, on l'apprendra plus tard, est la *dianoia* : elle n'est pas une 'partie' de l'âme, mais puissance, qui s'exerce dans les opérations discursives, s'emploie au commandement, ou à l'*hégemonia*, du corps, et s'accompagne de conscience. C'est donc elle qui a le corps pour instrument (...) ». Sans contester l'importance de la *dianoia* qui dirige actuellement l'homme terrestre, il me semble qu'il ne faut pas lui donner une importance trop grande car, comme nous le montrerons, la *dianoia* n'est qu'une image de notre âme essentielle.

<sup>268</sup> Dans ce but, Plotin se réfère à l'autorité de Platon qui dit que l'unité de l'âme et du corps est figurée dans « le tout appelé animal ou vivant » (cf. A. H. ARMSTRONG [1966], p. 98, qui repère l'expression ζῶον τὸ σῦμπαν dans le *Phèdre* 246C5). Cf. aussi Gwenaëlle AUBRY [2004] qui signale aux pages 137, 143-144, dans sa note 14, la citation du *Phédon* 66B-C où Platon insinue d'une certaine manière l'union entre l'âme et son corps : « Le corps en effet est pour nous source de mille affairéments, car il est nécessaire de le nourrir; en outre, si des maladies surviennent, elles sont autant d'obstacles dans notre chasse à ce qui est : désirs, appétits, peurs, simulacres en tout genre, futilités, il nous en remplit si bien que, comme on dit, pour de vrai et pour de bon, à cause de lui il ne nous sera jamais possible de penser, sur rien » (trad. de Monique DIXSAUT).

<sup>269</sup> Sur la notion du pilote d'âme, cf. la ligne plus bas 3, 24 (cf. aussi le chapitre 4, 20 qui parle de l'âme χρώμενον). Dans ce chapitre 3, Plotin critique cette thèse tout en la renouvelant. Ainsi, dans son procédé, il fait valoir l'importance de la thèse hylémorphique d'Aristote pour parler du rapport de l'âme avec son corps sans pourtant y adhérer complètement ; à la fin du chapitre, il maintient encore une sorte de séparation entre les deux. Celle-ci n'existe pas seulement entre l'âme et son corps, mais également entre l'âme utilisatrice et son ζῶον/animal (une âme mélangée au corps).

accidents qui sont liés au corps ; viennent alors les désirs de l'âme qui cherche à soigner son corps »).

Ainsi, Plotin introduit un rapport d'utilisation qui implique nécessairement *une sympathie* entre l'utilisateur et son outil au sein de l'instrumentalisme. Ce rapport se traduit non seulement dans un pâtre ensemble, mais également dans un acte commun, un agir ensemble de l'âme et du corps. Du coup, si on adhère à la thèse instrumentaliste, il faut savoir que, pour Plotin, elle inclut une sorte de 'proximité' de l'âme utilisatrice avec son corps. Ce n'est plus « voir c'est se servir des yeux » (*Phédon* 79C) (où l'âme 'utilise' purement et simplement son outil), mais « se servir des yeux, c'est voir » (où « l'âme ne voit pas par/à travers les yeux mais avec les yeux <sup>270</sup> »).

Ainsi « un œil n'est voyant que parce qu'il est animé ou vivant ». En renversant la thèse utilisatrice du *Phédon*, Plotin se rapproche de celle d'Aristote qui fait l'analogie du rapport de l'âme à son corps : « si l'œil était un animal achevé, la vue serait en effet son âme ». L'œil est lui-même la matière de la vue ; tandis que la vue (ὄψις) est la fonction<sup>271</sup> ou l'activité de cet organe qui est apte à la vision.

En se servant d'Aristote, Plotin affirme que le corps utilisé par l'âme n'est pas seulement un instrument neutre pour celle-ci, mais un instrument qui a *une sorte* de sympathie avec elle<sup>272</sup>. Plotin utilise la thèse aristotélicienne en la modifiant. Bien qu'Aristote distingue entre *outil artificiel* (qui requiert un agent extérieur) et *corps naturel* (dont le passage de la puissance à l'acte se fait d'une façon spontanée), Plotin ramène le rapport de l'âme à son corps au niveau de l'outil artificiel. Tout en acceptant une sorte d'hylémorphisme, il maintient une certaine séparation.

<sup>270</sup> Cf. le commentaire de Gwenaëlle AUBRY [2004] à la page 140.

<sup>271</sup> Cf. l'allusion à Aristote dans le chapitre 4, 20. La citation « si l'œil était un animal, la vue en serait l'âme » se trouve dans le *De l'âme* 412 b18-19. Chez Aristote, l'usage (ἔργον) auquel est destiné un outil correspond à sa forme. La fonction détermine la structure de l'organe : la hache a bien la forme qu'il faut pour trancher (412 b 12-15). La structure correspond à une aptitude (entéléchie première). Cela dit, tandis que dans le cas d'un outil artificiel comme la hache, le passage de l'aptitude à l'exercice (entéléchie seconde) requiert un agent ; au contraire, dans le cas de l'œil, ce passage se fait spontanément comme s'il n'y avait pas d'obstacle (cf. Essam SAFTY [2003], *La psyché humaine : conceptions populaires, religieuses et philosophiques en Grèce, des origines à l'ancien stoïcisme*. L'Harmattan, Paris, 2003, p. 324).

<sup>272</sup> A la page 141, Gwenaëlle AUBRY [2004] pousse plus loin son analyse sur Aristote. Elle voit l'unité de la pensée d'Aristote en disant qu'il y a une similitude entre « l'âme avec son corps » et « artisan avec son outil » : dans ces deux termes, l'un se sert de l'autre comme sa Fin ou son Bien. Elle cite le texte de l'*Ethique à Eudème* (1241 b17-24) : « Ils ne forment pas deux êtres distincts, mais le premier est un, le second part de l'un et non pas un lui-même ; le bien n'est pas non plus divisible entre eux deux, mais leur bien à tous deux n'appartient qu'à l'un en vue duquel il est. Le corps en effet est un instrument connaturel de l'âme (*organon sumphuton*), l'esclave est comme un membre ou un instrument séparable de son maître, l'instrument est comme un esclave inanimé ». Ainsi dans cette critique de la thèse instrumentaliste, l'âme ne se contente pas seulement d'utiliser le corps en vue de ses fins propres, mais, elle est, elle-même, la fin de ce corps ; elle est la forme par laquelle le corps est un corps.

Avec cette séparation, tout en acceptant la proximité de l'âme utilisatrice qui partage ce que le corps souffre, alors, Plotin cherche à élucider la modalité d'un tel partage : « Mais comment les affections arriveront-elles du corps jusqu'à elle (l'âme) ? » (3,12). S'il est prêt à admettre qu'une transmission des *páthē* puisse se faire de corps à corps, Plotin se demande comment celui-ci peut transmettre ses *páthē* à l'âme s'ils sont de deux genres différents (cf. aussi 4, 13). Nous revenons au problème de l'interaction de l'âme avec son corps. Si elle existe, sa modalité n'est pas encore élucidée (dans la suite, au chapitre 4, Plotin parlera d'entrelacement comme mode d'interaction. Mais cela n'explique guère comment ce qui est dans le corps peut être transmis à l'âme ; ce n'est qu'avec la théorie de la présence de la puissance (au chapitre 6) que nous pouvons comprendre cette interaction. Nous avons anticipé cette explication pour faire saisir le sens de cet enchaînement d'argumentations). Dans ce chapitre 3, Plotin se contente d'un simple constat : « de fait, ceci revient à dire que quand une chose est affectée, une autre, différente, l'est aussi » (3, 14). Ce constat est pourtant suivi par une affirmation importante : « qui admet que l'âme utilise le corps, les sépare donc » (3, 15-16).

Plotin continue à s'inscrire dans la thèse instrumentaliste ; en gardant la supériorité de l'âme par rapport au corps, il maintient qu'ils sont de deux genres différents. Pourtant, cet instrumentalisme intègre *une sorte* d'hylémorphisme aristotélicien, car, d'un côté, il y a toujours une séparation nette entre l'âme et le corps et, de l'autre côté, il y a aussi une 'proximité' entre eux. Et, dans notre chapitre, Plotin ne répond pas explicitement à la possibilité de cette séparation/proximité ; il fait seulement allusion à la philosophie comme une recherche pour essayer de la comprendre. Avec la philosophie, nous entrons dans une démarche de séparation<sup>273</sup>, et c'est cette activité même qui nous amène à comprendre que l'âme est séparée du corps. Mais avant la pratique philosophique de la séparation, avant que nous comprenions qu'ils sont séparés, quel était le rapport entre l'âme et son corps ? (3, 20).

Pour répondre à cette question, Plotin avance plusieurs hypothèses (3, 20-22) : premièrement, avant la philosophie, il y avait un mélange (ἐμείκτο, 3, 20), dans le sens d'un alliage (κράσις) ou d'un entrelacement (διαπλακείσια). Deuxièmement, l'âme

<sup>273</sup> En définissant la philosophie comme un effort de séparation, Plotin ne fait que suivre l'injonction platonicienne. Francesco FRONTEROTTA [2003], donne cette note 163 à la page 205 : « Platon, *Phédon* 67C6, (qui) évoque la mort, comprise comme 'séparation' de l'âme et du corps, à la faveur de laquelle on parvient à la libération et à la purification des maux, des passions et des vices corporels. C'est pour cette raison que Platon 'exhorte' le vrai philosophe à se préparer au cours de sa vie à cette 'séparation', après laquelle l'âme, libre et pure, pourra se consacrer entièrement à la recherche de la vérité. Pour Platon, tout comme pour Plotin, cette séparation de l'âme et du corps n'implique aucune 'distance locale', car l'âme n'est pas située dans un lieu (dans mesure où elle n'est pas corporelle), et elle est par conséquent déjà 'séparée' du corps en vertu de sa nature différente de celle du corps ».

n'était pas séparée de sa matière. Troisièmement, l'âme se comportait comme une forme qui « manie » la matière à la manière du pilote (elle est une forme qui touche/ἐφαπτόμενον le corps, comme un pilote tient son gouvernail<sup>274</sup>). Et finalement, il y avait une partie qui suit un certain rapport et une autre partie qui a un autre type de rapport :

« Ou bien en partie ceci, et en partie cela ; je veux dire par là qu'il y a d'un côté une partie séparée – l'utilisateur -, de l'autre une partie mêlée d'une manière ou d'une autre et qui se trouve au même niveau que l'instrument<sup>275</sup>, en sorte que la philosophie peut aussi convertir cette partie vers l'utilisateur, en même temps qu'elle détourne l'utilisateur de son instrument – pour autant qu'il n'y a pas une extrême nécessité (pour autant que le corps n'a pas un besoin urgent de l'âme) – de façon à ce qu'il n'en fasse plus un usage continu » (I 1 [53] 3, 23-27, trad. Gwenaëlle Aubry).

Plotin semble préférer cette dernière option, mais, dans ce chapitre 3 il se contente de faire ces hypothèses. Pour conclure le chapitre, il rappelle ce qu'il entend par « philosophie » : une activité de séparation qui se fait dans une *double conversion*. D'abord, l'homme doit tourner (ἐπιστρέφει) cette partie mêlée au corps vers l'utilisateur et, ensuite, il « détourne l'utilisateur de son instrument – pour autant qu'il n'y a pas une extrême nécessité<sup>276</sup> ». L'utilisateur se tourne vers la partie la plus haute de l'homme qui est son âme essentielle.

Ainsi, à travers cette précision sur la philosophie, Plotin suit la dernière hypothèse : il y a une âme comme « partie utilisatrice » (séparée du corps) et un corps (comme un instrument qui est une sorte de mélange de l'âme – une *autre* âme – avec le corps). Aussi, à

<sup>274</sup> Sur la théorie stoïcienne du mélange total (κρᾶσις δι' ὅλου) nous pouvons regarder le traité 37 (II 7) où elle est critiquée (cf. aussi Alexandre d'Aphrodise *De Anima* I, 11, 14 – 12, 7). Pour le concept de l'entrelacement/ διαπλακείσια, cf. *Timée* 36E2, et cf. le critique d'Aristote dans le *De l'âme* I 3 406 b 26 ss. Tandis que pour le concept de l'âme entéléchie d'Aristote, voir le *De l'âme* II 2 413 a 4 (et la critique de Plotin dans le traité 2 (IV 7) 8<sup>5</sup>). Enfin, sur « le pilote qui touche », voir les textes d'Aristote dans le *De l'âme* II 2 413 a 8 et la discussion de Plotin à ce sujet au traité 27 (IV 3) 21, 6-21 (cf. aussi Alexandre d'Aphrodise *De Anima* I 14, 3-11 et 20, 43).

<sup>275</sup> Cf. la traduction de A. H. ARMSTRONG [1966] : « I mean that one part is separate, the part which uses the body, and the other somehow mixed with body and on a level with that which it uses » (lines 23-24).

<sup>276</sup> Nous lisons dans la traduction de A. H. ARMSTRONG [1966] : « turn this lower part towards the using part, and draw the using part away from that which it uses, insofar as the connection is not absolutely necessary, so that it may not always have even to use it » (lines 24-26). Pour Gwenaëlle AUBRY [2004] (cf. p. 150), la séparation signifie ne signifie pas la « rupture de la relation avec le corps ou s'arracher par la violence » (Porphyre a mal compris cette injonction comme un encouragement au suicide, cf. *Vie de Plotin* 11, 11 et le traité I 9 [16]). Se séparer signifie plutôt « se détourner de » ou bien « se libérer de la sollicitude, d'être en lui sans être à lui ». Cf. le traité III 6 [26] 5, 21 : « Quant à la séparation, c'est l'état de l'âme qui n'est plus dans le corps au point d'être à lui, semblable à une lumière qui n'est plus dans la brume ; et pourtant, même dans la brume, cette lumière n'était pas affectée ».

Plus loin, à la page 152, Gwenaëlle AUBRY cite un autre texte qui décrit plus clairement ce que signifie « se séparer du corps » : « Son exhortation à la séparation ne doit pas être entendue en un sens local – car <cette âme supérieure> est déjà séparée par nature – mais comme une injonction à ne pas s'incliner vers le corps, même en imagination, et à lui demeurer étranger, si du moins il est possible de faire remonter l'autre espèce d'âme, et d'emporter aussi vers le haut la part d'elle-même qui est ici-bas, qui, seule, est le démiurge du corps, le façonne et a souci de lui » (V 1 [10] 10, 24-30).

travers cette exigence d'une double conversion, Plotin montre que le rapport de cette partie utilisatrice avec son instrument n'est qu'une relation accidentelle. Dans sa vie terrestre, l'homme doit maintenir la primauté de la *dianoia* (cette partie utilisatrice). Dans tout ce qu'il fait, l'homme doit se laisser guider par celle-ci, surtout dans la partie basse de son être (l'âme mêlée au corps). En convertissant cette partie vers elle-même, la *dianoia* peut opérer une autre conversion vers l'âme essentielle (cette partie non descendue de l'homme qui est l'orientation ultime de l'homme terrestre).

En anticipant sur l'explication donnée par Plotin aux chapitres suivants, nous pouvons dire qu'il s'agit d'abord d'une séparation de la *dianoia* par rapport au vivant (constitué d'une âme et d'un corps ayant déjà une certaine unité organique) et, ensuite, en sachant que la *dianoia* n'est qu'une *image descendue* d'une âme individuelle et que pour parvenir à ce que veut atteindre la philosophie, la *dianoia* doit se séparer d'elle-même afin d'accomplir le voyage de la conversion. Comme effort de séparation, la philosophie vise surtout la partie de l'âme qui s'associe d'une manière ou autre avec le corps (cette partie utilisatrice qui est la *dianoia*). Cette injonction ne touche pas la partie non descendue de l'âme humaine, car elle est déjà séparée. La philosophie est surtout destinée à l'homme terrestre qui vit au niveau de la *dianoia*. Autant que possible, l'homme cherche à se séparer de son corps pour arriver à ce qu'il y a de plus essentiel en lui.

#### **E. Traité 53 chapitre 4 : L'examen de la troisième hypothèse : si le sujet était le mélange (contre les stoïciens), et la réponse de Plotin que le mélange ne concerne que l'animal.**

Résumons notre parcours : le but du traité annoncé au chapitre 1 est de savoir quel est le sujet des affections. Plotin avance plusieurs hypothèses : l'âme, l'âme qui utilise le corps ou un mélange entre les deux. Au chapitre 2, il traite de l'âme au sens *de l'âme essentielle de l'âme humaine* (la  $\psi\upsilon\chi\eta\ \epsilon\iota\nu\omicron\iota$ ) qui ne peut, en aucun cas, être sujet des activités cognitives. Mais ce chapitre parle aussi de *l'âme au sens large* : elle est une forme impassible et se comporte selon le mode des deux actes. Au chapitre 3, Plotin parle de cette même âme au sens large qui utilise le corps (à savoir la *dianoia* utilisatrice). Cette dernière a une sorte de 'proximité' avec ce qui se passe dans l'animal (les affections dans celui-ci). Cependant, Plotin ne précise pas encore la modalité de l'interaction de cette âme utilisatrice avec son corps (ou mieux, avec cet animal). Enfin, au chapitre 4, Plotin va examiner la troisième hypothèse annoncée au premier chapitre (le mélange,  $\tau\omicron\ \mu\iota\gamma\mu\alpha$ , chap. 1, 5, comme sujet des affections). En examinant ce mélange (l'animal), nous aurons, peu à peu, des éléments pour comprendre comment Plotin



envisage l'interaction de l'âme avec son corps. Il nous parlera d'un 'entrelacement' comme figure de cette interaction, mais il est vrai qu'il ne dit rien de la modalité de cet entrelacement. Il le fera au chapitre 6 avec sa théorie de la présence effective de la puissance que nous avons aussi expliquée ailleurs.

Au début du chapitre 4, Plotin affirme que le mélange améliore le corps mais pas l'âme qui s'est mélangée à celui-ci : « par ce mélange, le pire élément, le corps, deviendra meilleur, l'âme deviendra pire » (4, 2-3). Ainsi, si le sujet des *páthē* était un mélange d'âme et de corps, le corps devrait être amélioré par la vie venant de l'âme, tandis que l'âme serait détériorée par la mort et la déraison venant du corps (ligne 4). Dans l'optique de Plotin, il est clair que le corps est amélioré par la présence de l'âme<sup>277</sup>. Mais le contraire n'est pas vrai, car, de toute manière, l'âme est impassible. Alors, comment l'âme peut-elle se détériorer ? Accepter la détérioration de l'âme et maintenir en même temps son impassibilité peut nous conduire à une contradiction, sauf si, comme Plotin le montre dans la suite de son exposé, nous pensons qu'il s'agit ici de deux choses différentes : d'un côté, l'amélioration certaine du corps par la présence en lui d'une certaine âme (soit une âme venant de l'Âme du Monde soit l'âme utilisatrice, la *dianoia*) et, d'un autre, l'impossibilité pour l'âme utilisatrice d'être détériorée par quoi que ce soit.

En tout cas, le fait que l'âme impassible puisse partager quelque chose (que ce soit en partageant la sensation ou en étant détériorée) fournit à Plotin une occasion pour examiner davantage la *modalité* de ce mélange. C'est seulement aux lignes 11-12 que Plotin propose sa solution : s'il y a une sorte de mélange, cela doit être un mélange entre deux genres différents, « comme si l'on disait qu'une ligne est mélangée au blanc ». Or, il est impossible que l'âme s'entretienne avec 'le corps' car ils appartiennent tous les deux à des genres différents (plus loin, Plotin précisera que 'le corps' dont il veut parler est le corps qualifié ou l'organisme qui est déjà un corps animé. Pour notre part, nous parlons de l'interaction de l'âme et de son corps dans l'animal au sens où nous avons, d'un côté, une âme utilisatrice et, de l'autre, un organisme déjà animé). S'il y a une possibilité d'interaction, il faut penser ce mélange par un autre détour théorique. Plotin va, alors, utiliser l'entrelacement du *Timée* pour expliquer comment ces deux genres différents peuvent s'entretenir l'un avec l'autre. Mais

---

<sup>277</sup> Cf. dans notre traité, le chapitre 4, 6-9 : « Le corps, au contraire, puisqu'il reçoit la vie, sera ce qui aura en partage la sensation et les passions qui en dérivent. C'est lui, dès lors, qui désirera – car c'est lui qui jouira de ce qu'il désire – et qui aura peur pour lui-même – car c'est lui qui manquera ses plaisirs et qui sera détruit ». Selon la traduction de A. H. ARMSTRONG [1966] : « The opposite is true ; it is the body which receives life, and so the body which shares in sensation and the affections which come from sensation. So too, it will be the body that desires – for it is the body which is going to enjoy the objects of desire – and is afraid for itself – for it is going to miss its pleasures and be destroyed ».

pour le moment, Plotin vise ici les stoïciens qui pensaient qu'un mélange ne pouvait concerner que deux choses du même genre.

### E. 1. Contre le concept de mélange chez les stoïciens.

Selon ces derniers un mélange est un 'échange de qualité' (de telle sorte que le corps serait amélioré tandis que l'âme deviendrait pire en recevant la destruction et la mort). Les stoïciens distinguent deux sortes de mélange : la fusion (σύγχυσις : au sein de laquelle les éléments sont détruits pour donner naissance à une nouvelle substance) et l'alliage (κρᾶσις : au sein duquel les éléments conservent leur nature propre). Dans le cas de l'âme et du corps, ils disent que le mélange est seulement un alliage<sup>278</sup>.

Plotin ne peut être d'accord avec eux car, pour lui, en tant que principe, l'âme est toujours impassible, incorporelle et ne peut rien recevoir de ce qui lui est inférieur. Même si l'âme préserve son être, dans l'échange envisagé par les Stoïciens, l'âme perdrait sa qualité propre en tant que forme impassible. Et si elle n'a plus cette qualité, comment pourrait-elle se séparer du corps en gardant son caractère original ? Au mieux, même si cela était possible, l'âme ne resterait qu'en puissance<sup>279</sup> car elle ne serait plus ce qu'elle est.

<sup>278</sup> Cf. l'explication de Gwenaëlle AUBRY [2004] à la page 158. Pour les stoïciens, le mélange de l'âme et du corps est bien un alliage (κρᾶσις), et non une fusion : le souffle psychique, composé d'air et de feu, se mêle à la matière inerte qu'est le corps sans pour autant disparaître en lui (Gwenaëlle AUBRY cite le *SVF* II 373 et J.-B. GOURINAT [1996], *Les Stoïciens et l'Âme*, Paris, PUF, 1996, p. 31 : « l'âme, qui a sa propre existence comme le corps qui la reçoit, est diffusée à travers l'ensemble du corps dans son mélange avec lui tout en préservant sa propre essence »).

<sup>279</sup> Cf. le traité 2 (IV 7) 8<sup>2</sup>, 1-7 : « Si l'âme était un corps qui pénètre toutes choses, alors elle leur serait mélangée, et ce mélange s'effectuerait de la même manière que pour les autres corps. Or si le mélange des corps ne laisse en acte aucun des corps mélangés, alors l'âme non plus ne pourra demeurer en acte dans les corps, mais seulement en puissance, et elle perdra son être même ; de même, si on mélange le doux et l'amer, le doux n'existe plus. Ainsi, nous n'aurons plus d'âme » (cf. aussi le traité 37 (II 7). En acceptant la thèse des stoïciens, l'âme ne pourrait plus reprendre son ancien état.

Cf. aussi le même argumentation dans IV 3 [27] 26, 18-24 : « Or, si le vivant, qui est le composé (εἶ δὲ τὸ ζῶον τὸ συναμφοτέρων), reste différent des deux éléments qui le composent, il est absurde, premièrement, de dire que ce n'est ni un corps ni une âme ; le vivant, en effet, ne sera certainement pas quelque chose de différent de ces éléments qui auront l'un et l'autre changé, ou qui par ailleurs se seront mélangés, en sorte que l'âme ne serait plus qu'en puissance dans le vivant. Et, deuxièmement, il n'en reste pas moins, même s'il s'agit d'un mélange, que le fait de se souvenir relève de l'âme, comme c'est le cas dans un mélange de vin et de miel, où la douceur relèvera du miel » (trad. Luc BRISSON). Luc BRISSON [2005] signale dans sa note 477, p. 241, que cette image « se trouve chez Alexandre d'Aphrodise : 'Mais il n'est pas vrai non plus que l'âme se trouve dans le corps comme les composants d'un mélange se trouvent dans un mélange, car aucun des êtres qui se trouve de cette manière en autre chose ne conserve sa nature propre. En effet, ni le vin ni le miel ne sont préservés dans l'hydromel. Et, l'âme et le corps subsistent tous deux dans le vivant. En outre, tout mélange se fait entre des corps, de sorte que l'âme serait elle aussi un corps' (*De l'âme*, p. 15, 5-8, trad. inédite par R. Dufour) ».

C'est pour cette raison que Plotin évoque « la ligne et le blanc » (cf. *De gen. et corr.*, I 323 b 25-29<sup>280</sup>) où Aristote souligne l'impossibilité d'une action réciproque entre deux réalités appartenant à des genres différents. Mais, il y a de fait un certain degré d'union entre l'âme et son corps. Cependant cette union ne peut entraîner un mélange complet entre deux constituants de même niveau (cf. 4, 2-14). Plotin recourt alors à l'image proposée par Platon : l'entrelacement (διαπλακείσιαι) réalisé par le Démiurge<sup>281</sup>, déjà évoquée au chapitre 3, ligne 20. En voulant réconcilier Platon et Aristote, il affirme, d'une part, l'impassibilité de l'âme et, d'autre part, l'union effective de celle-ci avec son corps. Du coup, dans cette hypothèse de l'entrelacement, Plotin propose une sorte d'entrelacement sans que rien ne soit entrelacé, car, avant tout, l'âme reste impassible dans cet entrelacement. Elle s'unit au corps comme une lumière<sup>282</sup> qui peut le pénétrer et le quitter sans être affectée par lui.

Une fois la position des stoïciens récusée, Plotin se demande si l'entrelacement de l'âme avec son corps est comme une « forme dans la matière » (cf. 4, 17 : ἄλλ' ὡς εἶδος ἐν ὕλῃ ἔσται ἐν τῷ σώματι). Il répond par la négative. L'âme ne serait pas unie à la

<sup>280</sup> Aristote, *De Generatione* I 323 b 25-29 : « La blancheur ne saurait être affectée d'aucune manière par une ligne, ni une ligne par la blancheur, si ce n'est par accident, dans le cas par exemple, où la ligne serait par hasard blanche ou noire ; car les choses ne peuvent pas modifier la nature l'une de l'autre à moins d'être contraires entre elles ou de venir de contraire » (trad. C. Mugler, citée par Jérôme LAURENT [2004] dans sa note 134, à la page 228).

<sup>281</sup> Cf. 4, 14-16 : « Quant à l'entrelacement, il n'entraîne pas une identité d'affection entre les substances entrelacées ; il est possible que ce qui est entrelacé soit impassible et que l'âme, tout en le sillonnant, ne pâtisse pas des affections du corps (exactement comme la lumière), surtout si elle est entrelacée au corps tout entier ». A. H. ARMSTRONG traduit : « The idea of 'being interwoven' does not imply that the things interwoven are affected in the same way ; it is possible for the principle interwoven to be unaffected and for the soul to pass and repass through the body without being touched by its affections, just like light, (...) ».

Pour le rapport de l'Âme du Monde à son corps, cf. *Timée* 36E : « Une fois l'âme entièrement constituée conformément à l'idée de celui qui la constitua, ce dernier passa à l'assemblage de tout ce qu'il y a de matériel à l'intérieur de cette âme, et, faisant coïncider le milieu de celui-ci avec le milieu de celle-là, il les ajusta. Alors, l'âme, étendue depuis le milieu jusqu'à la périphérie du ciel qu'elle enveloppait circulairement de l'extérieur, commença, à la façon d'une divinité, en tournant en cercle sur elle-même, une vie inextinguible et raisonnable pour toute la durée des temps » (trad. Luc BRISSON). Si l'entrelacement de l'âme du monde à son corps ne pose aucun problème, par contre, il n'en va pas de même pour l'âme individuelle (cf. *Timée* 43B – 44C). Il est intéressant de noter l'affirmation de Plotin sur l'entrelacement 'parfait' qui est produit « surtout si elle (l'âme) est entrelacée au corps tout entier ». En fait, Plotin applique le travail d'entrelacement de l'âme du monde par le Démiurge qui « fait coïncider le milieu de celui-ci (tout ce qu'il y a de matériel) avec le milieu de celle-là (l'âme du monde) » à l'âme humaine. Ainsi, l'impassibilité de cette dernière est, dans une certaine mesure, préservée. Pour la critique de cette idée platonicienne de l'entrelacement, voir Aristote, *De l'âme* I 3 406 b 26 – 407 b 17.

<sup>282</sup> Il est intéressant de remarquer la note 32, à la page 161 de Gwenaëlle AUBRY [2004]. D'abord, en citant A. C. Lloyd (*Anatomy of Neoplatonism*, 1990, p. 100), la lumière dont Plotin parle ici n'est pas seulement une métaphore, mais « l'équivalent physique de la notion de la puissance émanée ». Ensuite, le modèle de la participation du corps à l'âme évoquée par ce terme de lumière nous fait souvenir du *Parménide* 131B où Platon parle du « jour » « qui, un et identique, est en beaucoup de lieux présent sans être pour cela séparé de lui-même ». Et finalement, il ne faut pas oublier non plus *De l'âme* III 5 430 a 16-17 où Aristote associe la « lumière » à « l'intellect actif » (la lumière représente un principe d'actualisation). Cf. aussi *De l'âme* II 7, où on trouve aussi le fait que la lumière n'affecte pas l'air qu'elle illumine (cité par Jérôme LAURENT [2004], note 223, p. 236).

matière, car elle est une forme séparée (ὡς χωριστὸν εἶδος ἔσται, ligne 19) et une οὐσία (réalité substantielle) qui se rapporte au corps pour l'utiliser (cf. le chapitre 3 sur la *dianoia* comme âme utilisatrice). Il me semble que Plotin parle ici de l'âme utilisatrice au sens de la *dianoia* (qui s'implique dans la constitution d'un vivant). C'est elle qu'il évoque au sujet de l'entrelacement. Il ne faut pas confondre cette âme utilisatrice avec l'âme présente dans le corps qualifié ; nous allons clarifier leurs différences au fur et à mesure du progrès de notre argumentation.

Ainsi, au point où nous en sommes, contre la théorie du mélange des Stoïciens, Plotin affirme que ces deux éléments mélangés ne sont pas du même genre. Pour appuyer son argumentation, il évoque Aristote qui parle de l'impossibilité du mélange entre deux genres différents. Mais il ne suit pas purement et simplement Aristote. Car, à sa manière, il envisage le rapport de l'âme à son corps en utilisant l'image de l'entrelacement prise à Platon. Ainsi, d'une manière générale, le rapport de l'âme et du corps est expliqué par l'image de l'entrelacement. Mais, de manière plus spécifique (qui va être expliquée dans les lignes suivantes à propos de l'animal), Plotin va revenir à Aristote pour utiliser sa thèse de l'hylémorphisme. Il se sert d'Aristote pour parler de l'animal, mais plutôt de Platon pour l'homme.

## **E. 2. Le mélange ne touche pas l'âme utilisatrice, mais il concerne le couple - l'âme qui a affaire avec le corps.**

Ainsi, aux lignes 20-26, quand Plotin accepte *une sorte* d'hylémorphisme d'Aristote (l'immanence de l'âme dans son corps), il ne l'applique pas à l'homme au sens général mais à une partie de lui. En fait, Plotin commence à parler de l'animal.

« Mais si elle est au corps ce qu'est à la hache la forme imposée au fer et si c'est le 'couple' (συναμφότερον) (c'est-à-dire la hache) qui fait ce que fait le fer ainsi informé – quoiqu'il le fasse en vertu de sa forme – alors nous ferions mieux d'attribuer aux corps toutes les passions communes, mais *au corps qualifié, le corps naturel, organisé, ayant la vie en puissance*<sup>283</sup> ».

Après avoir commencé à discuter de la κρᾶσις, la διαπλακεῖσις et l'âme utilisatrice, Plotin avance une autre idée qu'il est prêt à accepter pour *le corps qualifié* : une sorte de forme dans la matière. Dans la figure de la hache (ligne 20-21), nous retrouvons le

<sup>283</sup> « But if we assume it to be like the shape of an axe imposed on the iron (in this case it is the compound of matter and form (συναμφότερον) the axe; which performs its functions, that is to say the iron shaped in this particular way, though it is in virtue of the shape that it does so) we shall attribute all the common affections rather to the body, but to a body 'of a specific kind,' 'formed by nature,' 'adapted to the use of the soul,' 'having life potentially' » (cf. *De l'âme*, 1 412 a 27-28 ; *De l'âme*, 2 1 412 b 12 ; cf. aussi *De l'âme*, 4 408 b 12-13).

DA II, 1, 412 b 12- 17 : « l'âme serait au corps ce qu'est à la hache la forme imposée au fer<sup>284</sup> ». Aristote emploie cette image pour marquer l'unité de l'âme et du corps, de telle sorte qu'on ne puisse concevoir l'un sans l'autre.

En prenant l'exemple de la hache, Aristote explique sa théorie de l'hylémorphisme en discernant, par une distinction *modale*, d'un côté, la forme de la hache et, de l'autre, la matière (en occurrence, le fer). Si une hache peut, effectivement, couper quelque chose, c'est parce qu'elle est fabriquée en fer, et non pas en papier. Le fer est une « nécessité conditionnelle, hypothétique » qui lui permet de couper. C'est à partir de cette condition qu'on peut distinguer la « forme de hache » de sa « matière », car l'image de la hache suppose déjà qu'elle soit faite d'une matière qui lui permet de couper. Si elle était faite en papier, on ne pourrait parler d'une hache, sinon nominalement, mais d'un autre objet. Dans les *Parties des Animaux*, I, chap. I, 642a7-13 Aristote écrit :

« Il y a donc un troisième mode, précisément dans le domaine du devenir, en effet, nous disons que la nourriture est nécessaire, et il ne s'agit alors d'aucun des deux modes précédents, mais cela veut dire qu'on ne peut pas s'en passer. C'est là une sorte de *nécessité conditionnelle*<sup>285</sup> ; ainsi, puisqu'il faut que la hache fende, il est nécessaire qu'elle soit dure, et si elle est dure, il est nécessaire qu'elle soit en bronze ou en fer ; de même, puisque le corps est une sorte d'outil (l'ensemble, comme chaque partie, est en vue de quelque chose), il est nécessaire, pour qu'il soit cet outil, qu'il soit fait de telle manière et composé de telle matière » (trad. J.-M Le Blond).

Deux remarques s'imposent : premièrement, à propos de la hache, Plotin n'entend pas la même chose qu'Aristote. Il pense que, indépendamment de la matière de la hache, c'est *la*

<sup>284</sup> Cf. la traduction de Richard BODEÛS [1993] : « C'est comme si un quelconque des outils était un corps naturel, par exemple une hache. La détermination qui fait essentielle la hache serait sa substance et son âme s'identifieraient à cela. Et si l'on mettait cette détermination à part, il n'y aurait plus de hache, sauf de façon purement nominale. Mais voilà, c'est une hache et ce n'est pas, en réalité, de cette sorte de corps que l'âme représente la détermination essentielle et la raison, mais d'un corps naturel, d'un genre précis, qui possède un principe de mouvement et de stabilité en lui-même ».

A propos de la « hache », Richard BODEÛS explique dans ses notes (note 4 à la page 138) que « la comparaison du corps naturel avec l'outil, objet fabriqué, fait de l'âme l'analogue, non de la figure, mais de la propriété fonctionnelle de l'outil : ici, ce qui fait que la hache est potentiellement tranchante et permet de hacher. (...) Ce genre de comparaison suppose l'idée que les corps naturels ont une sorte de fonction. » Ainsi, (la note 5), selon Richard BODEÛS, « une hache nominale serait une hache dessinée en peinture, qui n'a point la propriété de trancher, ou une 'fausse' hache (...) qui a tout de l'outil sauf la capacité à être utilisée comme tel. La 'séparation' de la forme essentielle, envisagée par Platon, ne peut donc rendre compte de la réalité ».

<sup>285</sup> Cf. la note 79, p. 95, où J.-M LE BLOND [1945] (dans son *Aristote : Parties des animaux, Livre I*, Aubier 1945 et GF Flammarion 1995 pour l'introduction) renvoie à la *Physique* II 9 200 a10 : « Pourquoi la scie est-elle ainsi ? Demande Aristote. Pour ceci et en vue de ceci : or cette fin ne peut se produire si la scie n'est pas de fer ; il faut donc qu'elle soit de fer si l'on veut qu'il y ait une scie et son œuvre. Ce nécessaire est donc hypothétique et non nécessaire comme la fin ».

*forme de la hache* qui fait couper. Pour lui, la forme est éminemment active ; c'est elle qui détermine.

Deuxièmement, à propos du corps comme outil adapté à l'âme qui l'utilise, Plotin suit le « jeune » Aristote de l'époque où il ne s'était pas entièrement détaché de la position platonicienne<sup>286</sup>. Peu importe les variations chronologiques d'Aristote, la stratégie de Plotin est toujours la même : quand il utilise les textes d'Aristote, il les subordonne à Platon. Si, par hasard, il se trouve qu'il y a des textes du « jeune » Aristote qui vont dans son sens, cela conforte sa position. Plotin cherche à concilier les thèses de l'instrumentalisme et de l'hylémorphisme ; il suit la ligne générale d'un instrumentalisme platonicien auquel il adjoint l'hylémorphisme aristotélicien. Plotin utilise Platon dans le cadre général de sa théorie où l'âme est séparée du corps en lui incorporant une sorte d'hylémorphisme au niveau du corps naturel/qualifié, celui qui est déjà préparé par l'âme du monde.

Ainsi, Plotin accepte un certain degré d'immanence de l'âme dans son corps (cf. 4, 20-25), mais non pas d'une manière générale comme l'entend Aristote quand il parle de l'homme. Il n'applique pas cette immanence de l'âme dans son corps au « couple » (συναμφοτερον) (c'est-à-dire, la hache), mais au « corps qualifié, le corps naturel, organisé, ayant la vie en puissance » (lignes 25-26). Quand Plotin évoque l'image de la hache, il faut distinguer la « forme de la hache » de la matière (« le fer »). La forme est *l'âme utilisatrice* (séparée), tandis que la matière (le fer qui est apte à couper) est *le corps qualifié* (qui, lui, est « apte » à l'usage de l'âme utilisatrice). Ainsi, indépendamment de la forme (l'âme utilisatrice), « le fer » est déjà apte à couper.

Ici, Plotin applique la théorie d'Aristote *non pas* à l'homme tout court mais à un certain niveau de l'homme : son corps qualifié. Ainsi, dans les dernières lignes de ce chapitre 4, Plotin conclut que les πάθη n'appartiennent pas à l'âme (au sens de l'âme utilisatrice), mais à l'animal (τὸ ζῷον), ou au couple (συναμφοτερον) évoqué dans son exemple de la

---

<sup>286</sup> Cf. *Ethique à Eudème*, VII, 9, 1241 b17 ; 1241 b22 ; *Ethique à Nicomaque*, VIII, 13, 116 a32. J.-M. LE BLOND [1945] dans sa note 80, pp. 95-96, explique : « Ce schème de l'ouvrier et de l'outil, employé pour exprimer les rapports de l'âme et du corps, accentue la distinction entre eux et tend à faire concevoir ces rapports comme des rapports entre deux substances qui sont unies, au lieu de représenter âme et corps comme une substance unique. Elles évoquent donc une perspective différente de celle où se place Aristote vieillissant, lorsqu'il écrit le traité *De l'âme*. Cette perspective de distinction assez accentuée entre l'âme et le corps est certainement encore imprégnée de platonisme. On sait qu'Aristote, dans son dialogue intitulé *Eudème*, dans le *Protreptique*, et même dans le *De la philosophie*, concevait l'union de l'âme au corps comme une union plus ou moins violente, qui rend la mort désirable. (...) Dans le traité sur *les Parties des animaux*, Aristote est évidemment très éloigné déjà de cette conception initiale ; mais il ne semble pas encore parvenu définitivement à la position où se placera le traité *De l'âme*, ou du moins il n'est pas encore assez profondément familier avec cette perspective pour abandonner toutes les comparaisons qui s'accorderaient mal avec elle ».

hache. Il invoque encore une fois Aristote, pour qui il est aussi absurde<sup>287</sup> « de prétendre que l'âme a des désirs ou des peines que de prétendre qu'elle 'tisse' : ceci convient mieux à l'animal (ζῶον) » (4, 25 -27 ; cf. plus loin la même allusion de Plotin au chapitre 5, 30 : « c'est l'homme qui désire »). Nous avons ainsi, d'un côté, les affections (les désirs et les peines) qui appartiennent au ζῶον (l'animal, ligne 27) et, de l'autre, les affections communes (κοινὰ πάθη, ligne 24) qui relèvent du corps surtout entendu comme corps qualifié.

La même affirmation se trouve presque au traité IV 3 [27] 26, 1-9 où, à propos du phénomène de la sensation, Plotin indique que, d'un côté, l'âme utilisatrice (la *dianoia*) dans l'animal « sent » et que, d'un autre, le corps qualifié « sent » également à son niveau. Ainsi, en anticipant ce que nous allons développer plus tard en suivant étape par étape les développements des chapitres du traité 53, nous pouvons dès maintenant dire que selon l'éclairage du traité 27, l'œuvre commune se trouve dans le fait que quelque chose de la *dianoia* se met en contact avec quelque chose d'autre venant du corps qualifié. C'est ainsi que, finalement, l'homme (ou l'âme toute entière) peut juger de ce qu'il « sent » : l'artisan (la *dianoia*) en est l'âme qui « sent » ce qui se passe dans son instrument (le corps qualifié, l'organisme, déjà doté d'une âme). Dans le vivant (l'animal) nous trouvons, d'un côté, quelque chose de la *dianoia* qui établit un contact plus étroit avec le corps et, d'un autre, une sorte de puissance sensitive passive inhérente à l'organisme. C'est ainsi que se manifeste la sensation comme 'œuvre commune'.

« Si donc c'est le vivant, c'est-à-dire le composé, qui intervient dans les sensations en acte, sentir doit être quelque chose – et c'est pour cela qu'il est qualifié d'œuvre commune' (ἐὶ μὲν οὖν τὸ ζῶον τὸ συναμφοτέρων ἐστὶν ἐν ταῖς αἰσθήσεσι ταῖς κατ' ἐνέργειαν, δεῖ τὸ αἰσθάνεσθαι τοιοῦτον εἶναι - διὸ καὶ κοινὸν λέγεται - lignes 1-3<sup>288</sup>) – comme percer

<sup>287</sup> Cf. la citation complète d'Aristote *De l'âme*, II 408 b 12-15 : « dire que l'âme est en colère revient à peu près à dire que l'âme tisse ou bâtit. Mieux vaudrait sans doute ne pas dire que l'âme a pitié, apprend ou pense, mais plutôt l'homme par son âme ». Cf. Pierre-Marie MOREL [2003], p. 134 : « Nous avons l'habitude de dire que l'âme éprouve de la peine, de la joie, de la crainte, qu'elle s'irrite, qu'elle sent ou qu'elle réfléchit. Or on convient généralement qu'il s'agit de mouvement et c'est ce qui peut nous faire croire qu'elle se meut (*De l'âme*, 4, 408 b1-4). Toutefois, dire que l'âme elle-même est en colère, n'est-ce pas la même chose que de dire que l'âme est en train de tisser ou de bâtir ? Or ce sont des activités de l'homme, c'est-à-dire du composé, et non pas de l'âme elle-même. Il est donc plus rigoureux de dire que ce n'est pas l'âme qui a pitié, apprend ou réfléchit, mais l'homme, 'par son âme'. L'âme n'est donc pas ce qui est à proprement parler en mouvement, mais son principe et son terme : ce d'où part le mouvement ou ce à quoi il abouti (408 b5-18) ».

<sup>288</sup> La traduction des lignes 1-3 par A. H. ARMSTRONG est très claire: « If then the composite living thing is involved in actual sense-perceptions, perception must be something like boring holes and weaving – that is why it is called 'common' (κοινόν) – in order that soul may be in the position of the workman in perceiving and the body in that of the tool; (...) ». Mais, il semble que, dans sa note 1, A. H. ARMSTRONG [1984], pp. 114-115, soit confus : « κοινόν here means common to body and φύσις (nature or lower soul), which is the other element in the 'composite living thing'. See Blumenthal *Plotinus' Psychology*, 61 ». Il se réfère peut-être au traité 53 chapitre 4, 24 où Plotin parle d'une κοινὰ πάθη. Pourtant le texte du traité 27 semble clair ; il s'agit ici

un trou ou tisser, en sorte que l'âme en train de sentir tient le rôle de l'artisan, et le corps celui de l'instrument, car c'est le corps qui subit l'affection et qui apporte son concours, alors que l'âme reçoit soit l'impression, celle qui est produite dans le corps ou qui est transmise à travers le corps, soit le jugement, celui qu'elle porte à partir de l'impression sensible qui lui vient du corps. Dans ce contexte, la sensation peut à bon droit être qualifiée d'«œuvre commune» (...)» (IV 3 [27] 26, 1-9, trad. Luc Brisson).

### **F. Traité 53 chapitre 5 : Approfondissement de la troisième hypothèse : le couple comme sujet des affections. Quel mécanisme de la sensation à l'intérieur de ce couple ?**

Au chapitre 4, nous avons relevé la distinction progressive entre l'âme (utilisatrice) et un degré de mélange nommé συναμφοτέρων. Ce dernier, placé près du terme ζῶον (le vivant, l'animal, *living being*, au chapitre 5, ligne 1-3), serait le sujet des affections. Le chapitre 5 promet de préciser si le vivant serait une de ces trois possibilités : le « corps qualifié » (τὸ σῶμα τὸ τοιόνδε), « l'ensemble de l'âme et du corps » (τὸ κοινόν) ou « une troisième chose, distincte, issue de l'âme et du corps » (τι τρίτον ἐξ ἀμφοῖν γεγεννημένον) ».

Cette distinction reprend la troisième hypothèse posée au chapitre 1, 4-5. Rappelons que, dans les chapitres précédents, Plotin a examiné la première hypothèse (l'âme) et la deuxième hypothèse (l'âme qui utilise le corps). Dans ce chapitre 5, il examine la deuxième branche de la troisième hypothèse : le mélange entre les deux (qui est une « toute autre chose » (τρίτου τινός ἐξ ἀμφοῖν) (cf. 1,4)). A mes yeux, dans ce chapitre 5, Plotin est déjà assez précis<sup>289</sup> ; il va chercher à comprendre comment le ζῶον, le vivant (ou l'animal), peut être sujet des affections. Tout en maintenant que l'âme est impassible tout en étant cause des affections, Plotin pose de nouveau le problème du rapport entre l'âme et le corps dans le συναμφοτέρων : « quoi qu'il en soit, ceci est sûr : il faut ou bien que l'âme demeure impassible en étant, pour le corps, la cause des affections ou bien qu'elle pâtisse avec lui ; et si elle pâtit, il faut qu'elle éprouve ou bien la même passion ou bien une passion semblable » (5, 5-7). Il veut examiner davantage la manière dont l'âme et le corps s'articulent au cas où le sujet des affections serait animal. De quelle manière l'affection implique-t-elle l'âme et le

---

d'une œuvre commune dans le vivant et non pas d'une affection commune (dans le corps qualifié). En ce sens, la traduction de Luc BRISSON [2005] utilisée ci-dessus est plus claire.

<sup>289</sup> Dans le premier chapitre, ce mélange est distingué en deux : d'un côté, le mélange des deux choses sans faire émerger une entité nouvelle (τὸ μίγμα) (1, 5) et, d'un autre côté, le mélange qui est une « toute autre chose » par rapport à ses composants (ἄλλο ἕτερον ἐκ τοῦ μίγματος) (1, 5). L'hypothèse d'un « composé » (τὸ μίγμα) est déjà examinée au chapitre 4. Et ici, au chapitre 5, Plotin se propose à avancer en disant que cette « troisième chose, distincte » issue de ses composants peut être appelée : τὸ σῶμα τὸ τοιόνδε, τὸ κοινόν, et τι τρίτον ἐξ ἀμφοῖν γεγεννημένον.



corps<sup>290</sup> ? A la ligne 9 il se demande : « mais le couple (συναμφότερον) comment est-il, par exemple, affligé ? »

Pour répondre à cela, il propose deux points de vues : à la ligne 9, il suggère de voir si les *páthē* viennent du corps pour finalement être transmises à l'âme et, aux lignes 13-15, il examine la réciproque.

Si les affections (les *páthē*) viennent du corps à l'âme par l'intermédiaire du sens (*aistheseos*), deux présupposés doivent préalablement être tranchés: le premier, que le corps soit disposé de manière à accueillir ces *páthē* ; et le deuxième, que nous sachions déjà ce qu'est la sensation (l'*aísthēsis*). Ces deux points ne sont pas encore établies dans ce chapitre, d'où l'aporie de Plotin à ce sujet (ligne 12).

Selon Gwenaëlle Aubry<sup>291</sup>, il s'agit ici la théorie de la transmission, selon laquelle l'affection serait comprise comme une sorte de modification organique transmise à l'âme par l'intermédiaire de la sensation. Cette théorie de la *διάδοσις* (transmission) peut être déjà repérée chez Platon<sup>292</sup>. Pourtant, comme l'a bien noté Gwenaëlle Aubry<sup>293</sup>, cette théorie

<sup>290</sup> Rappelons que ce même problème a été posé par Plotin au chapitre 3 : « Mais comment les affections arriveront-elles du corps jusqu'à elle (l'âme) ? » (3,12), surtout s'ils sont de deux genres différents (cf. aussi 4, 13). Plotin n'a pas tranché la question, il reste dans un simple constat que « ceci revient à dire que quand une chose est affectée, une autre, différente, l'est aussi » (3, 14).

<sup>291</sup> Gwenaëlle AUBRY [2004], p. 169.

<sup>292</sup> Cf. *Timée* 43C et 45D où les impressions suscitées dans le corps sont transmises à l'identique par le sang (77E) jusqu'à la partie intelligente de l'âme qui se trouve ainsi informée (64B) – voir aussi *Théétète* 186C et *République* VII 524A). Ainsi, dans ce schème : « le son est le choc que subissent par l'action de l'air et par l'intermédiaire des oreilles, le cerveau et le sang, et qui est transmis jusqu'à l'âme » (*Timée* 67B2-4). Cf. aussi Luc BRISSON [2005], les notes 23, p. 275-276 : « Plotin accepte la sympathie, mais, s'opposant en cela aux stoïciens, il refuse l'existence d'un intermédiaire corporel. Un tel intermédiaire affaiblirait la sympathie et quand il est là, il ne sert qu'à modérer l'affection (IV 5 [29] 2, 15-26). Puis, Plotin répond à deux objections qui cherchent à associer l'hypothèse de la sympathie et celle de l'existence d'un intermédiaire (...) En fait, il y a cinq bonnes raisons de penser que les formes ne se transportent pas dans l'air : 1) l'œil ne verrait que l'air en contact avec lui et non pas l'objet au loin (...) ; 2) le contact d'une intermédiaire avec l'œil empêche la vision (IV 5 [29] 2, 55-61) ; 3) la nuit, on voit des objets si éloignées que l'air intermédiaire reste complètement obscur (IV 5 [29] 3, 1-15) ; 4) ce n'est pas parce qu'il n'y a pas d'intermédiaire, mais parce qu'il n'y a pas de sympathie que, placé sur le dos du monde, un œil ne pourrait voir quelque chose dans un autre monde (IV 5 [29] 3, 15-26) ; 5) s'il y avait un intermédiaire, l'œil ne pourrait voir un objet tout entier (IV 5 [29] 3, 26-38) ».

<sup>293</sup> Pourtant, à la page 170, Gwenaëlle AUBRY [2004] (suivant A. Graeser, *Plotinus and the Stoics*, 1972, p. 42) voit qu'ici Plotin conteste la position stoïcienne, comme il l'a fait ailleurs dans les traités 4 (IV 2) 2 et 2 (IV 7) 5-7, spécialement aux chapitres 5, 25 et 6, 33-34. L'argumentation de Plotin consiste à dire que si l'âme avait 8 parties – comme les Stoïciens l'affirment – alors, la sensation ne pourrait pas être ressentie, car chaque partie l'accepterait différemment (cf. l'exemple de la douleur au doigt du traité 2 chapitre 7, 7-10). Mais il faut bien comprendre que selon les stoïciens, c'est justement cette hégémonie qui sert pour expliquer l'unité de la perception (cf. *SVF*, II 836).

En revanche, pour Plotin, l'unité de la sensation s'explique seulement à condition que l'âme soit incorporelle et indivisible (cf. 2 (IV 7) 7, 26-27). Dans le traité 28 (IV 4), Plotin reprend la théorie de la « transmission »: c'est le corps qui souffre (brûlé, coupé), mais c'est l'âme qui ressent la brûlure. Il y a donc bien une transmission de l'impression par l'âme sensitive à « la partie de l'âme où aboutissent les sensations », la *dianoia* (cf. 28 (IV 4) 19, 6-7). Cette transmission est possible précisément parce que l'âme est incorporelle et parce qu'elle est présente au corps tout entier, puisque l'âme n'est pas dans le corps, c'est le corps qui est dans l'âme (cf. le traité 27 (IV 3) 20). C'est ainsi qu'elle peut recevoir toutes les impressions (28 (IV 4) 19, 11-12) et

repose sur un postulat, celui d'avoir déjà déterminé le mode d'union de l'âme individuelle avec son corps (*Timée* 42A), ou d'avoir déjà affirmé que l'âme immortelle se trouve dans la moelle cervicale tandis que l'âme mortelle est dans la moelle épinière (cf. *Timée* 73B). Ainsi, si on savait déjà comment l'âme s'unit au corps, cela suffirait pour expliquer le mécanisme d'interaction entre l'âme et son corps, puisque nous avons compris la prédisposition du corps pour accueillir les *páthē*, et aussi la nature de la sensation qui est messagère des *páthē*. Or Plotin refuse l'idée d'une localisation de l'âme : il ne veut pas situer au niveau du corps la place à partir de laquelle la sensation pourrait envoyer les *páthē* à l'âme.

Sans réponse, Plotin continue d'examiner la réciproque, considérant que l'âme est la cause première des affections. Il s'agit d'une « cause » dans le sens où l'affection émergerait non pas de la prédisposition du corps, mais de l'opinion et du jugement<sup>294</sup> de l'âme (cf. 5, 12-13). Selon cette conception, si quelqu'un est en colère, ce n'est pas à cause de son tempérament sanguin mais parce qu'il se croit méprisé (cf. la réfutation de Plotin aux lignes 20-21 contre cette argumentation).

Dans ce dernier cas, suivant l'avis de Gwenaëlle Aubry, encore une fois, c'est l'argumentation stoïcienne, selon laquelle l'âme ou la raison est le siège des affections, que vise Plotin. Chrysippe<sup>295</sup> aurait défini les passions comme « des jugements et des opinions pervertis » ou « des opinions et des jugements superficiels ». D'après les Stoïciens, les passions deviennent ainsi l'activité même de la raison, elles ne sont pas opposées à celle-ci. Il y a un enjeu très lourd ici quand on explique que la passion (comme opinion pervertie) n'est qu'une adhésion (assentiment) de la raison elle-même à ses représentations inadéquates. Cela implique en effet qu'on remet en question l'indépendance de la raison (son impassibilité) ou sa tendance naturelle vers le bien (le vrai). En acceptant que tout se passe dans un enchaînement des causes et des effets, sans que la raison ait une position de juge, les Stoïciens acceptent que l'homme puisse se porter indifféremment vers le bien ou le mal car ce qu'il fait n'est qu'une adhésion libre à sa raison (passion).

---

dans la mesure où elle est impassible, elle peut les localiser (28 (IV 4) 19, 15-18) (cf. l'explication de Gwenaëlle AUBRY [2004], p. 172).

<sup>294</sup> « Or alternatively, does grief originate from an opinion, a judgement that there is some evil there for the person concerned himself or something belonging to him, and does this result in an unpleasant change in the body (*soma*) and the living being (*zoon*) as a whole? » Selon A. H ARMSTRONG [1966], dans sa note 1, à la page 105: « This idea of the emotions as judgements or opinions is Stoic (Chrysippus) ; cp. *Stoicorum Veterum Fragmenta* III. 459 ». Le traité 28, 19, 26-27 va définir plus nettement que « la sensation est une connaissance » et qu'en tant que « connaissance, elle doit être dite impassible ».

<sup>295</sup> Cf. les références citées par Gwenaëlle Aubry [2004] à la page 173. La référence sur Chrysippe est : Plutarque, *Virt. moral.* 446 F – 447 A = *SVF* III, 459 = LS 65 G). Une autre référence selon laquelle Chrysippe aurait dit que la passion est « des opinions et des jugements superficiels » se trouve dans Cicéron, *Des biens et des maux*, III, 35 = *SVF* III, 381. Cf. p. 174 où Gwenaëlle AUBRY renvoie à Pierre Hadot dans *La citadelle intérieure. Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*, Fayard, 1992.

A cette conception « unitaire » stoïcienne, où la raison n'est pas différente de la passion, Plotin répond qu'on doit d'abord déterminer si le sujet de l'opinion est l'âme seule ou l'animal (le vivant) (5, 15-16). Ce faisant, il veut dire qu'il faut séparer ce qui relève de l'âme de ce qui relève de l'animal (du couple). Ces deux choses différentes, car l'homme peut avoir une opinion sur n'importe quel sujet sans éprouver nécessairement une quelconque affection<sup>296</sup> (5, 17-21).

Ainsi, dans ses interrogations, la stratégie de Plotin consiste à mettre à l'épreuve les deux possibilités qu'il voulait examiner dans ce chapitre 5. Que ce soit de l'âme ou du corps que l'affection émerge, chaque possibilité présente une difficulté propre. Même en proposant qu'on sépare l'âme de son corps, Plotin ne résout pas vraiment le problème, puisque à la ligne 22, il pose cette question : « comment donc ces affections peuvent-elles être communes à l'âme et au corps ? » Autrement dit, même si on les sépare, comment se rendre compte du fait que l'âme et le corps puissent partager une affection commune ?

Pour répondre à cela, Plotin va mettre en relief la théorie de la partition de l'âme (platonicienne) combinée à la notion de faculté (aristotélicienne): l'*epithumia*, le *thumos* et l'*orektikon*<sup>297</sup>. Mais si les affections procèdent des facultés, selon Plotin, cela revient à dire que les affections appartiendraient à l'âme seule (ligne 20) sans que le corps intervienne dans leurs formations.

Or, Plotin veut savoir comment les affections peuvent être communes à l'âme et au corps. Par exemple il mentionne certains cas où certaines affections (le plaisir sexuel) sont accompagnées par certaines modifications corporelles (ligne 24-26). Dans ce cas, il ne serait pas possible d'exclure purement et simplement le corps. Toute fois, Plotin ne donne pas son avis sur le mode d'interaction entre l'âme et le corps pour éclairer ce problème de l'« affection commune ». Dans les dernières lignes du chapitre 5, Plotin ne tranche pas le

<sup>296</sup> La traduction de A. H. ARMSTRONG : « the opinion about someone's evil does not contain the feeling/pathos of grief. It is possible to have the opinion without being grieved at all in consequence, as it is possible not to be angry when we have the opinion that we have been slighted » (lines 17-21).

Selon Gwenaëlle AUBRY [2004], p. 175 : « les Stoïciens, on l'a dit, sont les premiers à admettre la possibilité d'une telle dissociation (entre l'opinion et la passion au sein de la même raison), puisqu'elle est ce que vise la discipline de l'assentiment. Plotin, cependant, ne la conçoit pas dans les mêmes termes : il ne propose pas de dissocier la représentation de l'assentiment, mais l'opinion du sentiment. Autrement dit, la dissociation ne porte pas sur des opérations internes à la raison (la représentation / la libre adhésion à celle-ci). Elle vise au contraire à séparer la raison de ce qui n'est pas elle : il ne s'agit pas pour la raison de refuser d'adhérer à ses représentations, mais de refuser d'accueillir en elle celles qui proviennent de l'âme irrationnelle ».

<sup>297</sup> La traduction de A. H. ARMSTRONG: « Is it because desire (ἡ ἐπιθυμία) belongs to the desiring part (τοῦ ἐπιθυμητικοῦ) of the soul and passion to the passionate part (τοῦ θυμικοῦ), and in general the movement out towards anything to the appetitive part (τοῦ ὀρεκτικοῦ) ? » (5, 22-24) ; dans la traduction de Gwenaëlle AUBRY : « Ce peut être parce que le désir appartient à l'élément appétitif, la colère à l'élément irascible et, d'une manière générale, la projection vers quelque chose à la faculté désirante ».

problème. Quelle est la cause de ce processus du désir sexuel ? Est-ce l'homme qui commence à désirer, puis met en mouvement l'élément appétitif ? Mais comment peut-il désirer quoi que ce soit si son élément appétitif ne l'a pas mis en mouvement d'abord ? Pourtant, si c'est l'élément appétitif qui amorce le mouvement du désir, alors, pour que le désir puisse être accueilli par l'homme il faut que l'homme ait le corps prédisposé pour cela.

Non seulement il n'a pas défini la modalité d'interaction entre l'âme et le corps dans le cas du désir sexuel, mais il ajoute un autre cas dérangeant. Il affirme que dans le cas du « désir du bien » (τοῦ ἀγαθοῦ ὀρεξις), il est exclu que ce désir implique le corps, car ce désir ne relève que de l'âme (ligne 26). De plus, ce cas d'exception ne concerne pas seulement le désir du bien, mais Plotin l'étend à d'autres affections ne pouvant pas être attribuées au couple.

Ainsi, à la fin du chapitre 5 nous nous trouvons devant nombre de questions sans réponse. Tout d'abord, Plotin n'a pas expliqué ce qu'il a annoncé, à savoir ce que c'est l'animal et dans quel sens il peut être le sujet des affections. Ensuite, il n'a pas développé l'impassibilité de l'âme dans ce συναμφότερον. Enfin, avec la théorie de la partition de l'âme nous ne sommes pas encore sûrs de la façon dont la sensation doit être expliquée, car tantôt elle provient de l'âme tantôt elle provient du corps.

### **G. Traité 53 chapitre 6 : Proposition de la théorie de la puissance pour comprendre la relation entre l'âme et le corps dans l'animal et pour éclairer le processus de la sensation**

Dans ce chapitre 6, Plotin reprend la problématique laissée sans réponse au chapitre précédent. Il examine de nouveau l'animal comme sujet des affections (6, 7-9). Pour parler de l'interaction possible entre l'âme et le corps au sein de l'animal (τὸ συναμφότερον), il n'utilise plus les termes des facultés, mais propose une autre notion : la *puissance*. Par ce nouveau terme, il cherche à résoudre le problème de l'interaction entre l'âme et le corps.

Ainsi, dès le début du chapitre Plotin propose : « Peut-être vaut-il mieux dire que, d'une manière générale, quand ces puissances (τὰς δυνάμεις) sont *présentes* (παρεῖναι), ce sont ceux qui les possèdent qui agissent selon elles tandis qu'elles-mêmes demeurent immobiles et ne font que fournir la capacité d'agir à ceux qui les possèdent » (6, 1-4).

Dans la traduction de A. H. Armstrong, Plotin parle ici de la puissance *de l'âme*<sup>298</sup>. Le problème vient de ce que le mot « âme » n'est pas explicite. Il est donc légitime de se demander s'il s'agit ici de la puissance de l'âme. Même si on ne peut pas être sûr, il est clair que, dans les textes, la présence de cette puissance dans une entité rend celle-ci active. Selon le mode de la procession de Plotin, l'Un en tant que puissance de tout est la cause de l'Intellect. A son tour, ce dernier est la puissance de la venue en existence de l'Âme. Nous pouvons donc supposer que Plotin parle effectivement ici de la puissance de l'âme qui est la cause de la venue à l'existence de l'animal. Le texte ne donne pas d'élément pour savoir s'il s'agit de l'âme humaine (individuelle) ou de l'âme du monde. Nous allons clarifier ce point à partir du contexte général de la pensée de Plotin.

Ensuite, dans cette proposition du début du chapitre, Plotin donne deux éléments d'explication sur cette puissance. D'abord, il parle d'une puissance provenant de quelque part, qui n'est pas une pure potentialité car elle peut transmettre sa puissance d'une manière active tout en restant elle-même. Ensuite, en vertu de sa seule *présence*, elle peut rendre active celui qui la possède. Grâce à la présence de cette puissance, elle-même immobile, le possesseur possède une capacité d'agir. Comme une *cause*, elle provoque l'émergence d'un *effet* sans qu'elle-même soit impliquée dedans.

Cette proposition générale semble pouvoir être appliquée à tous les niveaux de la réalité, car elle correspond bien à la théorie de la procession. Dans les lignes suivantes, il applique cette dernière à l'animal. L'émergence de l'animal (comme effet) survient grâce à l'âme humaine/individuelle et à l'âme du monde (ses causes). La théorie de la procession comme système causal s'explique ainsi. Tout en étant la cause (efficiente) de ses effets, elle demeure immobile ; tout en ayant la puissance de sa cause, l'effet n'est pas pleinement identique à sa cause. Dans ce système de causalité, d'un certain point de vue, une continuité entre la cause et ses effets se maintient (une chaîne de réalité est garantie par les causes successives) ; mais, d'un autre point de vue, il y a bel et bien discontinuité (la cause ne peut pas être identifiée à partir de ses effets ; l'effet n'a pas ce qu'a sa cause car il n'est qu'un reflet imparfait). Plotin établit ainsi son système causal d'une manière très particulière : le mot *présence* laisse émerger la rupture et la continuité de ce système. Il évoque bien le côté 'arbitraire' et 'gratuit' de celui qui a le pouvoir de se rendre présent, tout en soulignant

---

<sup>298</sup> « But perhaps it is better to say that, in general, as a result of the presence of the powers of *soul* it is their possessors which act by them, and the powers themselves are unmoved and only impart the power to act to their possessor ».

l'impuissance de celui qui reçoit. Pour comprendre ce système particulier, Plotin utilise l'image du rayonnement de la lumière (cf. plus loin, chap. 7, 4 et chap. 12, 27).

Pour appliquer ce principe général au cas de l'animal, Plotin précise : « s'il en est ainsi, (...) quand l'animal (τοῦ ζώου) pâtit, la cause de la vie, qui s'est donnée au couple (τῶ συναμφοτέρῳ), demeure impassible, les passions et les actions appartenant à celui qui reçoit la vie » (ligne 5).

Si l'animal (ou le vivant) peut pâtir et agir c'est parce qu'il est vivant, grâce à une cause qui lui donne cette vie. Selon le principe causal, cette cause de la vie de l'animal ne partage pas la vie de l'animal, car elle reste 'autre' que la vie de l'animal ; elle demeure impassible à l'égard de celle-ci. En revanche, la vie de l'animal, marquée par la passion et l'action, n'a rien à voir avec « la vie » de la cause : « la vie du couple n'est pas celle de l'âme » (6, 9-10). Selon le système causal, c'est *la présence de la puissance* de l'âme qui donne la vie à l'animal (*sunamphoteron*) sans que cette vie soit identique à la vie propre de l'âme. La vie du couple est moindre que celle de l'âme. Si bien que l'âme ne partage pas nécessairement toute la dynamique de la vie du couple, ses affections et ses actions. Nous voyons ici comment la stratégie de la séparation est maintenue par Plotin y compris dans le rapport entre le couple et l'âme individuelle. Si l'âme qui anime le couple reste en quelque sorte impassible, à plus forte raison l'âme individuelle qui l'anima ultérieurement sera aussi impassible et séparée.

Dans le traité IV 4 [28] chapitre 18, 1-11, Plotin expose d'une manière limpide sa conception selon laquelle la présence de l'âme fait « vivre » le corps. Dans un organisme (le corps qualifié), l'âme (végétative) est présente non pas comme une lumière qui illumine l'air, *mais comme une chaleur* qui la chauffe (cf. le chapitre 14, 3). Par cette image, Plotin suggère une différence de présence entre la lumière dans l'air et le feu qui chauffe l'air. Nous pouvons en déduire que la présence de l'âme dans l'organisme relève *d'un degré d'hylémorphisme* qui peut durer pendant un certain temps. « Quand la lumière s'en est allée, l'air n'en retient rien, et la lumière en est en quelque sorte séparée, tout comme c'est le cas pour l'air, puisqu'on ne peut dire qu'il est mélangé à la lumière ? Allons-nous plutôt prendre l'exemple du feu et de l'objet échauffé ? Lorsque le feu est parti, une certaine chaleur subsiste qui est différente de celle qui est dans le feu et qui est une affection de l'objet échauffé » (IV 4 [28] 14, 4-8, trad. Luc Brisson). Cette présence, en quelque sorte hylémorphique, est différente de celle de la

lumière dans l'air qui est moins engagée. Par cette différence, Luc Brisson<sup>299</sup> pense que, pour l'association de l'âme végétative (de la partie inférieure de l'âme du monde) avec un corps, Plotin utilise l'image de la chaleur (l'action du feu sur l'air), « en revanche, l'image de la lumière qui s'attache à l'air est beaucoup plus susceptible de décrire l'union (l'association) de l'âme descendue (individuelle) avec un corps (qualifié) ». Tout en suivant cette analyse, il importe de voir qu'ici Plotin parle de la procession. D'une manière générale, les images de la chaleur et de la lumière (avec leurs deux actes) sont aussi utilisées pour expliquer la réalité : sa venue à l'existence, sa modalité d'exister, bref, la réalité tout court. Parfois, l'image du feu est utilisée de manière interchangeable avec celle de la lumière pour décrire la présence de l'âme :

« Ne faut-il donc pas dire que, quand l'âme est présente dans le corps, elle y est présente comme le feu est présent dans l'air ? Car pour sa part le feu est lui aussi présent sans être présent ; même si le feu pénètre l'air de toute part, il n'y est en rien mélangé et il reste lui-même immobile, alors que l'air s'écoule. Et quand l'air quitte l'endroit où se trouve la lumière, il s'en va sans rien en retenir ; en revanche, tant qu'il est sous la lumière, il est éclairé, en sorte que l'on a raison de dire là aussi que l'air est dans la lumière, plutôt que la lumière dans l'air » (IV 3) 22, 1-8, trad. Luc Brisson).

Plotin applique la même théorie de la présence effective de la puissance d'une cause au problème de la sensation : « ce n'est pas la faculté sensitive (αἰσθητικὴ) qui sentira, mais ce qui possède cette puissance » (I 1 [53] 6, 9). La faculté entendue comme « puissance » ou « cause » ne sent pas. Elle est une puissance de l'âme, mais, et en tant que telle, elle est la « cause » de l'activité sensitive du couple. Tout en étant forme, en quelque sorte engagée, dans la matière, la puissance sensitive dans le couple reste immobile, elle est *apáthēs*. Par sa seule présence le couple sera capable de sentir quelque chose sans que cette puissance soit affectée : « quand la puissance sensitive est présente, c'est par sa présence qu'il y aura sensation » (I 1 [53] 6, 13-15).

Pourtant sur ce point se pose deux questions. Premièrement, du côté de l'âme, comment expliquer que la puissance de l'âme, immobile, puisse déclencher quoi que ce soit dans le couple ? Est-ce qu'il y a une explication pour rendre intelligible cette « présence » ? Deuxièmement, du côté du couple, s'il est vrai qu'il possède une capacité grâce à la présence de l'âme, par exemple la capacité sensitive, ce couple peut-il alors « relayer » ses actions et

---

<sup>299</sup> Luc BRISSON [2005], pp. 36-37. Cf. aussi sa note 410, p. 237 : « entre la lumière et l'air, il y a coalescence, mais non mélange à proprement parler. A la limite, on peut aussi bien dire que l'air est dans la lumière, ce qui est le cas pour l'âme ». Cf. aussi ses notes 61 et 72, pp. 278-279, où Luc BRISSON rapproche l'image de la lumière de la théorie des deux actes.

prières, ce n'est pas à cause du son et de l'ouïe, mais parce qu'ils agissent toujours avec liberté pour le bien des hommes. La prière ne fait jamais descendre les dieux dans la sphère de la passion, mais elle nous délivre de celle-ci pour que nous puissions nous rapprocher des dieux dans l'union théurgique.

Selon Hans Lewy, tout en changeant cette perspective magique, Jamblique garde l'idée principale selon laquelle l'union de l'homme avec les dieux est représentée par l'image de la « lumière du Soleil comme appel de dieux pour l'*anagogé* ». Ainsi, Jamblique réunit sa foi théurgique et ses souvenirs sur les philosophes<sup>738</sup> (Platon et Plotin). L'homme est appelé, par une sorte de propulsion vers les dieux, ou vers le Principe même. L'*éros* est une force qui pousse l'homme à s'affranchir de sa condition limitée pour rejoindre le monde intelligible. Ainsi, si nous comprenons bien Jamblique, entre les dieux qui « appellent » tous les êtres et les hommes qui sont « appelés », les symboles<sup>739</sup> sont une « force intermédiaire ». Ces

<sup>738</sup> Hans LEWY propose de retracer tout cela à partir de Proclus et d'Hermias pour arriver à comprendre comment la doctrine de Platon (et de Plotin) sur l'*éros* et la 'tension inhérente' de l'homme à rechercher le Bien sera modifiée, avec l'influence de la théologie solaire, pour devenir doctrine de « l'appel » de dieu. Cf. Hans LEWY [1956], pp. 468-470: « Iamblichus' explanation (which is taken over by Proclus, cf. la note 9, p. 468 : Proc., *Alcibiad.* 398, 14, explains that 'in the calling and self-manifestation - ἐν ταῖς κλήσεσι καὶ αὐτοφανεσίαις -, it seems as if the gods would approach men, whereas in fact the latter are drawn upwards by the former. For in reality the mystic is moved, while the godhead does not leave its place. In *Parm.*, 666, 38 Proclus explains χεῖρας διδόναι as the activity of the ἀναγωγοὶ δαίμονες) is based, as we have shown, upon the Chaldaean doctrine concerning the sacrament of the soul's ascent within the ray of the sun. The irradiation of this light is explained by Iamblichus as the 'call' of the godhead. The view has not been developed by a mechanical inversion of the original relationship, necessitated by dogmatical obligations. It can be proved that Iamblichus was influenced by another, metaphysical use of the noun κλίσεις, for which he invoked the authority of Plato, although, in reality, Plotinus was the initiator of his theory. Alluding to the Platonic description of the philosophical *eros*, Plotinus designated the striving of the philosopher as a 'turning' of his soul 'towards' the Being (ἐπισθροπή) and compared this 'conversion' of the soul with a 'being called by the love of the Beautiful (cf. la note 11, p. 469 : Plotinus, VI 7 [38] 23, describes the Primal Light which awakens the love of the soul as follows : δύναμιν ἔχει ἔλκον πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνακαλούμενον (literally : calling back) ἐκ πάσης πλάνης, ἵνα πρὸς αὐτὸ ἀναπαύσασθαι). Proclus and his co-disciple Hermias take over this image, and the latter explains it by reference to the platonic etymology (*Crat.* 416C7) καλὸν ἀπὸ τοῦ καλεῖν (cf. la note 13, p. 469 : Hermias, *Ad Phaedr.*, 227 a 1 p. 65, 24 : τὸ καλὸν κλητικὸν ὄν εἰς ἑαυτὸ καὶ ἐπιστρεπτικόν · διὸ καὶ καλὸν λέγεται παρὰ τὸ καλεῖν εἰς ἑαυτὸ τοὺς ἐρώοντας et p. 157, 35, Ast. (...)). As Hermias quotes this opinion in his commentary on the *Phaedrus*, where he refers frequently to Iamblichus' commentary on the same work of Plato, we may infer that this lost work of Iamblichus represented his source as well as that of Proclus (cf. note 15, p. 470 : Proclus also composed a commentary on the myth of the *Phaedrus* which has not been preserved). We arrive in this way at the conclusion that Iamblichus' explanation of the Chaldaean κλήσις is based upon the correlation of the theurgical and the metaphysical 'elevation' (ἀναγωγή). As we have seen in the precedent *Excursus*, this correspondence constituted the basic axiom of Iamblichus' explanation of the Chaldaean mysteriosophy ».

<sup>739</sup> Pour le rapprochement entre la « force intermédiaire » et les symboles, cf. Hans LEWY [1956], pp. 470-471 : « This inward Force cause every entity to turn towards the suprajacent order and constitutes thus a continuous chain extending from the lowest order of the universe until the Primal Being. As this inherent force 'calls' for the participation in the perfection of the One, it is also termed the 'calling power', ἡ ἀνακλητικὴ δύναμις (cf. la note 18 p. 470 : Proc., *Tim.*, III 1, 13 calls the ἐπιστρεπτικὴ δύναμις of the demiurge, cf. ligne 11 : *epistrephei anakleptike dunamis*). With the help of this all pervading Force, both the philosopher and the theurgist achieve the union with the divine : the philosopher, who concentrates his thought in the supreme



symboles sont les intermédiaires entre les êtres supérieurs, mais aussi entre les dieux avec les hommes. Ainsi, si Platon et Plotin parlent de l'*éros* qui nous pousse à suivre l'appel du Beau, Jamblique évoque les symboles dans l'homme. Ces symboles sont une force qui nous pousse vers le haut ; plus encore, ils sont une sorte de garantie venant des dieux eux-mêmes. C'est dans ces symboles que se joue le salut des âmes humaines et de l'univers.

« Or, au sujet des puissances qui demeurent dans le ciel attachées aux corps divins, on ne saurait douter qu'elles ne soient toutes semblables ; reste désormais à examiner celles qui sont envoyées ici-bas et se mêlent au devenir. Eh bien ! pour le salut de l'univers elles le traversent également et contiennent tout le devenir selon les mêmes principes ; elles sont sans passions et invariables, bien qu'elles descendent dans ce qui varie et pâtit » (*DM* I 18 p. 53, 12-18).

B. 3. La connaissance innée est-elle un des symboles venant de Dieu en l'homme ?

Vu la limite extrême du raisonnement humain, il semble que nous devions comprendre la « connaissance innée » comme une des « marques divines » que les dieux donnent aux hommes : elle est un symbole parmi beaucoup de *synthémata* envoyés par le Démonstrateur. Nous pouvons avancer ce rapprochement en revenant au début de l'exposé du *DM* de Jamblique où il se montre en désaccord avec la manière dont Porphyre parle de l'existence des dieux. Il faut plutôt dire que, grâce à la connaissance innée (*ἔμφυτος γνῶσις*) venant de ceux-ci, nous arrivons à en parler. Cette connaissance innée ne dépend pas de notre jugement ni de notre choix ; elle est « antérieure au raisonnement et à la démonstration (*λόγου τε καὶ ἀποδείξεως προυπαρχει*) » (*DM* I 3, p. 7, 12-16). A proprement parler, elle ne relève pas de l'homme. Elle coexiste (*συνυπάρχει*) avec notre essence (*ousia*) même en tant qu'âme humaine (*DM* I 3, p. 7, 13-14). Ainsi, cette *ἔμφυτος γνῶσις* est « unie (*συνήνωνται*), dès le début, à sa cause propre et va de pair avec la propension essentielle qui porte notre âme vers le bien » (*DM* I 3 p. 7, 16- 8, 2). Cette propulsion vers les dieux équivaut aux symboles, à cette force intermédiaire qui ne vient pas de notre propre force, mais des dieux.

Cette connaissance innée (*ἔμφυτος γνῶσις*) pour l'homme, équivaut chez les êtres supérieurs à la « perception innée (*ἡ σύμφυτος αὐτῶν κατανόησις*) » (*DM* I 3 9, 11<sup>740</sup>),

---

cognition, discovers in his soul the '*synthema*' of the One, the 'flower of the Intellect', and unites with the One through its psychological likeness inherent in him. The theurgist who utters 'symbols' (*i. e.* the magical names) of the gods, causes the invoked gods link themselves with him through the 'chain' of the demons attached to each of them, who draw him upwards to the desired goal (cf. *DM*, II 11, p. 96, 19 ; *Proc.*, *Tim.* I 213, 8 ; *Proc.*, *Crat.* 30, 5). In both cases, the same 'calling power' – inherent in the universe and in the human soul – is the agent of the mystical or magical union ».

<sup>740</sup> Cf. la note 2 de DES PLACES [1966] à la page 42: « la *σύμφυτος αὐτῶν κατανόησις* des dieux reprend l'*ἔμφυτος γνῶσις* du début du chapitre *DM* I 3 p. 7, 14) » ; donc, on peut conclure que la perception innée est égale à la connaissance innée dont Jamblique a auparavant parlé. Cf. aussi. Daniela Patrizia TAORMINA

est donnée par les dieux, et en tant que telle, elle ne se trouve donc pas au niveau de l'homme d'ici-bas. Elle est là-haut, au niveau des êtres supérieurs, dans le lieu où les dieux peuvent les manier comme des symboles. Cette conscience aiguë qu'a Jamblique que les symboles sont propres aux dieux, l'amène à préciser que l'expression « connaissance innée » n'est pas exacte. Celle-ci est plutôt un « contact » hors de portée du langage humain : « à dire vrai, ce n'est pas même une connaissance que le contact avec la divinité (οὐδε γνῶσις ἐστὶν ἢ πρὸς τὸ θεῖον συναθή) » (*DM* I 3 p. 8, 3-4).

Il ne s'agit donc pas d'une connaissance humaine. Dans la mesure où la *dianoia* de Porphyre peut indiquer à la faculté de l'âme déjà purifiée, c'est-à-dire déjà supérieure au raisonnement humain normalement entendue (*logismos*), la connaissance innée de Jamblique refuse d'être catégorisée comme humaine. Ce n'est pas vraiment une connaissance car ce terme implique une distinction, par l'altérité (*ἑτερότητι*), entre le sujet connaissant et l'objet connu. Jamblique utilise le terme contact pour éviter toute connotation qui comporterait l'altérité et la succession propres à nos langages philosophique et théologique. Ce contact dépasse notre humanité, notre langage humain. Il précède la connaissance comme l'union intime qui se trouve dans un concept, saisi d'un seul coup. Il suspend l'être humain aux dieux (*ἡ τῶν θεῶν ἐξηρημένη μονοειδὴς συμπλοκή*) (*DM* I 3, p. 8, 6-7).

C'est avec la limite du langage que Jamblique emploie le terme contact, tout en insistant que ce n'est pas à nous de dire s'il existe ou n'existe pas. Pourtant, en tant que théurge, Jamblique a fortement conscience de cette existence. Il évite toute discussion à ce sujet et impose sa vision. Sa foi dans les *Oracles Chaldaïques*, enrichie par sa réflexion philosophique à partir de la tradition platonicienne qui évoque la pulsion divine chez l'homme pour trouver un monde plus vrai, l'amène à affirmer cette « puissance » en l'homme.

« Il ne faut donc pas accorder que l'on puisse reconnaître ou ne pas reconnaître ce contact, ni se le représenter comme ambigu (il demeure toujours en acte à la manière de l'Un), et il est inutile de l'examiner comme s'il était en notre pouvoir de l'admettre ou de le rejeter ; car nous sommes plutôt enveloppés de la présence divine ; c'est elle qui fait notre plénitude et nous tenons notre être même de la science des dieux » (*DM* I 3, p. 8,7-13).

Ainsi, pour parler de quelque chose qui nous dépasse et nous enveloppe, Jamblique ne trouve pas d'autre mot que celui de contact. De cette façon, Jamblique constate l'existence

---

[1999], pp. 145-146 : « L'expression *γινώσκειν σύμπηυτον*, qui dans *De communi mathematica scientia* 43.18 qualifie la forme de connaissance de l'intellect, est reprise dans *Réponse (DM)* I 3, p 7. 14 pour définir la connaissance des dieux (*ἡ περὶ θεῶν ἔμφυτος γνῶσις*) et redite à travers la formule (*ἡσύμφυτος αὐτῶν κατανόησις*, *DM*, I 3 p. 9, 11) ».

d'un point de rencontre entre les hommes et les dieux, même si notre langage n'arrive pas à l'exprimer d'une manière précise. Il ne faut surtout pas parler des dieux comme s'ils appartenaient au devenir, caractérisé par l'instabilité, la succession et l'altérité. En utilisant le raisonnement purement humain, nous risquons d'appliquer la catégorie du devenir à quelque chose qui reste identique et stable (les dieux) : c'est exactement l'erreur que Jamblique reproche à Porphyre<sup>741</sup>. Ainsi selon Jamblique, si l'homme est capable de connaître les dieux, cela ne vient pas de sa propre capacité, mais de la connaissance innée qui est d'emblée à leur niveau.

Cette connaissance n'appartient pas à l'homme en général, mais au seul théurge ; elle vient des dieux et reste au niveau des dieux. Il y a une différence infranchissable entre l'homme et les dieux. Si Jamblique affirme la possibilité de la connaissance des dieux, ce n'est pas parce que l'homme en serait capable par lui-même, mais justement grâce à la connaissance innée (venant de dieux eux-mêmes). Ainsi, pour Jamblique l'efficacité de la présence divine se trouve non pas dans une sorte de capacité (divine) qui peut être trouvée dans l'homme mais tout simplement dans l'action même des dieux pour l'homme. C'est par eux que l'âme reçoit la puissance de les connaître : « par les intellections pures et irréprochables reçues des dieux de toute éternité qu'elle se reliera à eux » (*DM I 3*, p. 9, 16-17). Comme ce contact vient des dieux, il possède tous les caractères des dieux : « la connaissance des dieux est à part, séparée de toute opposition, (...) : de toute éternité, elle coexistait dans l'âme en une forme unique (ἐξ αἰδίου μονοειδῆς ἐπὶ τῇ ψυχῇ συνυπάρχουσα) » (*DM I 3*, p. 10, 5-9).

Le terme contact est aussi utilisé par Jamblique pour décrire les étapes de l'union théurgique (avec les êtres supérieurs) avant que l'âme n'accède à l'*hénosis*. Ainsi, cette connaissance innée est un don des dieux à l'homme pour qu'il puisse revenir à eux ; elle se trouve également à leur niveau et elle n'est pas autre chose que les symboles eux-mêmes. Ce contact est un *synthéma* propre à l'homme : « le premier principe en nous (τῆς πρώτης ἀρχῆς ἐν ἡμῖν), d'où doivent partir ceux qui disent ou entendent quoi que ce soit au sujet des êtres qui nous sont supérieurs » (*DM I 3*, p. 10, 10).

### **B. 3. a. La connaissance innée comme « intellect en puissance ».**

<sup>741</sup> Jamblique rappelle à Porphyre : « mais toi, tu a l'air de croire que 'la même connaissance vaut pour les choses divines et pour les autres quelles qu'elles soient', et que 'les contraires fournissent le membre opposé, comme c'est l'ordinaire dans les problèmes dialectiques' » (*DM I 3*, p. 10, 1-5).

Au début du *DM*, cette connaissance innée de l'homme est décrite comme « le premier principe » en l'homme : elle « coexistait dans l'âme en une forme unique ». En suivant la révélation des *Oracles Chaldaïques*, Jamblique enseigne que l'homme, même s'il est séparé de sa cause, possède tout de même une sorte de « tremplin » pour que son âme, par les contacts successifs, puisse rejoindre les genres supérieurs et atteindre l'*hénosis*. Si cette connaissance innée est le « symbole » que le Démiurge, le Père de toute chose, a envoyé dans l'univers pour que ses créatures puissent revenir à lui, peut-on encore trouver une autre explication philosophique pour l'éclairer ?

Jamblique y fait lui-même une brève allusion : « Il ne faut donc pas accorder que l'on puisse reconnaître ou ne pas reconnaître ce contact, ni se le représenter comme ambigu (il demeure toujours en acte à la manière de l'Un, ἔστηκε γὰρ ἀεὶ κατ' ἐνέργειαν ἐνοειδῶς) » (*DM* I 3, p. 8, 8-9). Ainsi, sans que l'homme ne s'en rende compte, ce contact est toujours « en acte » à la manière de l'Un. Il faut ici ajouter que, dans le monde intelligible, ce qui est « en acte » peut aussi être « en puissance » par rapport à sa cause propre. Comme nous le verrons plus loin, dans sa hiérarchie de la réalité, l'Un<sup>742</sup> de Jamblique comporte plusieurs Uns : l'Ineffable qui est au-dessus de tout, l'Un Monade et l'Un Dyade. De ces Uns Monade et Dyade, sorte la triade intelligible dont le Démiurge (le Père) n'est que le dernier élément. Quand Jamblique donne un exemple selon lequel, comme façon de parler, l'Un est « en acte », il me semble qu'il ne se réfère pas à l'Un Ineffable, mais plutôt à l'Un Monade et Dyade dont nous pouvons aussi dire que l'existence est en quelque sorte « en puissance » par rapport à l'Ineffable. De cette exemple de Jamblique, nous pouvons ainsi déduire<sup>743</sup> que ce

<sup>742</sup> Dans l'interprétation de Pierre HADOT [1968], pp. 96-97, il y a une « volonté de pousser le plotinisme jusqu'à ses extrêmes conséquences. Pour Jamblique, en effet, le second principe est l'Un. Il découvre ce second principe en appliquant la méthode traditionnelle du pythagorisme : il remonte aux principes des couples opposées qui constituent toute la réalité, c'est-à-dire à l'Un ou monade première et la dyade indéterminée, puis il dépasse ce couple de principes pour atteindre l'Un, principe universel, antérieur à toute opposition. Il place sur un même plan et coordonne monade, dyade et triade intelligible, cette dernière résultant des deux premières, et il place sur le plan immédiatement supérieur l'Un supérieur à toute division et à toute coordination. Mais, pour lui, la notion d'Un a encore un contenu intelligible, elle ne peut donc être le principe absolument transcendant. Il faut donc placer avant l'Un un Ineffable, un Inconnaissable absolu ». Cf. aussi John M. DILLON [1973], pp. 29-36. « Iamblichus, alone, so far as we know, of the Neoplatonist philosophers, postulated two Ones, or first principles ». John M. DILLON expose ainsi son schème : « The First One (παντελῶς ἄρρητον) – The Second One (ὁ ἀπλῶς ἔν, ἀσύντακτος πρὸς τὴν νοητὴν τριάδα) – (s'intercalent ici la Limite et l'Illimitation) -- The One Existent (τὸ ἐν ὄν) ». Ce dernier est la monade de la triade noétique (ὄν, ζωή, νοῦς).

<sup>743</sup> A propos du rapport entre « ce qui est en acte » et « ce qui est en puissance », cf. aussi *DM* I 15 45, 16- 46, 2 : « In fact, all opinions of this sort are subject to a certain degree of confusion, since they involve a transfer of characteristics from daemons to souls (for these later are participant in intellect), and from gods in turn to the immaterial *Intellect in act*, to which the gods are absolutely superior » (trad. CLARK-DILLON-HERSBELL [2003]). Dans la note 81, p. 57, les traducteurs commentent : « That is to say, from νοῦς at the highest level of the hypostasis of Intellect (= Being), which is what gods are, down to Νοῦς proper, the third and lowest moment of the hypostasis, which is 'in act' what the gods are 'in potency' or 'covertly'. These gods may be

‘contact’ (comme « acte ») reste en fait comme « en puissance » par rapport à sa cause propre (l’Intellect, ou le *Noûs*). Il faut comprendre ici que ce ‘contact’ n’est pas l’hénosis (au sens de l’union avec l’Intellect ou le Démiurge). Il est vrai qu’en général nous pouvons dire que le *Noûs* est le Démiurge, même si cela n’est pas toujours le cas car le terme « Démiurge » englobe toute la triade noétique (ὄν, ζώή, νοῦς) tandis que le terme « *Noûs* » représente seulement une causalité propre à l’apparition des êtres intelligents<sup>744</sup>. Un flottement subsiste : si le Démiurge englobe la triade noétique, il serait le premier terme de cette triade (comme καθαρός νοῦς<sup>745</sup>) ; mais s’il est égal au *Noûs*, il serait le dernier terme de la triade (car le ὄν et la ζώή sont supérieurs au *noûs*). Toutefois, dans ces deux cas, l’Intellect ou le Démiurge reste séparé de l’âme. Entre l’Intellect en tant que tel (νοῦς χωριστός) et l’âme se trouve un Intellect Participable<sup>746</sup> (νοῦς μεθεκτός, ἀχώριστός) comme intermédiaire.

Le terme contact<sup>747</sup>, συναφή, fait bien sûr écho à la doctrine de Plotin<sup>748</sup>. Ce dernier parle aussi du contact unitif, mais après le stade de l’Intellect Pensant. Dans son *anagogé*,

identified with what Iamblichus elsewhere calls ‘the monads of the forms’ (cf. John M. DILLON [1973], *Comm. In Phileb.* Fr. 4). Since the highest element in any given hypostasis is theoretically identical with the lowest element of the one above it, these entities may also be regarded as henads, the lowest element in the realm of the One, as they were later for Syrianus and the Athenian School ».

<sup>744</sup> Cf. John M. DILLON [1973], p. 36.

<sup>745</sup> Cf. deux fragments de Jamblique trouvés chez Damascius. Premièrement, dans le *Comm. In Phileb.* Sect. 105 p. 49-51 Westerink, cf. John M. DILLON [1973] p. 37, 103 (selon sa numération, *In Phileb.* Fr. 4, qui utilise l’expression νοῦς δὲ πρῶτος ὁ καθαρός νοῦς). Le passage complet est : « Not even in the second realm is there separation properly so called. For the creation of distinct forms is a function of Intelligence in the first place, and the first Intelligence is the pure Intelligence (νοῦ πρῶτου ἐστίν, νοῦς δὲ πρῶτος ὁ καθαρός νοῦς) ; for which reason Iamblichus declares that on this level one may place the monads of the Forms, meaning by ‘monads’ the undifferentiated element in each. Wherefore it is the object of intellection for the intellectual realm, and the cause of Being for the Forms, even as the second element is the cause of Life in the intellectual realm, and the third the cause of their creation as Forms ». Dans son commentaire de ce fragment, John M. DILLON [1973], p. 260, écrit : « The present passage reveals an interesting scholastic dogma. For Iamblichus the Forms proper come into being only in the Intellectual (noetic) Realm, not in the Intelligible of Noetic. There they can only exist ‘paradigmatically’. To put it more accurately, each of the three elements of the Noetic Triad makes its own contribution to the Forms. The Father (or paternal mind, or Being) may be credited with the monads of the Forms, that is to say, this hypostasis is the cause of their being, and holds within itself what one might call ‘the forms of the Forms’, their unitary prefigurations on a higher level. Zoë, the principle of Life, endows them with life, and *Nous* proper bestows upon them a formal definiteness, making them Forms (...). In these distinctions seems to the reader somewhat redundant, then the reader is not yet a true scholastic Neoplatonist ».

Pour le deuxième fragment, cf. Damascius, *In Phileb.* 243, p. 115, Westerink (ou Fr. 7 de John M. DILLON [1973], p. 105) qui utilise l’expression πατρικός νοῦς).

<sup>746</sup> Cf. *ad Tim* 36C, Fr. 56 de John M. DILLON [1973], p. 39. Selon ce dernier, c’est par cet Intellect Participable que l’âme peut s’unir enfin au Démiurge.

<sup>747</sup> Sur le terme « contact », cf. Daniela Patrizia TAORMINA [1999], pp. 146-147 : « Le terme ἐπαφή, qui dans le *De communi mathematica scientia* indique le contact avec lequel l’intellect possède (ἔχει) les idées, est remplacé dans *Réponse (DM)* I 3, p. 8.4 par le terme plus technique συναφή, qui connote le contact spécifique avec les dieux (cf. *Réponse* I 6, p. 20.7 ; I 15, p. 49.3 ; I 19, p. 61.3 ; III 11, p. 125. 10 ; V 26, p. 239. 4 et 17 ; VIII 7, p. 269. 17. Dans *De comm. math. sc.* 69.8 le terme est utilisé à propos de l’exercice de la mathématique

quand l'âme a surmonté la *dianoia*, en se rendant dans l'unité intuitive avec l'Intellect, son voyage continue encore plus haut. Au stade final, pour rejoindre l'Un, il n'y a plus de langage rationnel qui puisse le décrire. L'Intellect Pensant est devenu l'Intellect Amoureux, pour enfin se mettre en contact avec l'Un. Ce qui relève de l'union avec le principe (l'Un) chez Plotin est transposé par Jamblique pour décrire l'union de l'homme avec les « genres supérieurs », avec les dieux (il ne s'agit *pas encore* d'une *hénosis* avec le Père, le Démiurge). Si Plotin a recours à la notion de non rationnel pour décrire ce qui se passe au niveau supra-rationnel, ce langage supra-rationnel est transposé par Jamblique au niveau du rapport de l'âme humaine avec les dieux. Ce rapport est aussi marqué par une distance infranchissable, à tel point que Jamblique parle déjà d'un contact. L'utilisation du mot contact renforce le sentiment que Jamblique veut écarter le plus possible l'homme de son propre principe (sa connaissance innée). Et, le terme contact qui est une description de l'union avec l'Un chez Plotin devient pour Jamblique une description de la connaissance innée qui est « en puissance » et ne sera « en acte » qu'à la condition d'être activée par l'Intellect supérieur. Dernière étape de la philosophie plotinienne, l'union mystique avec l'Un est appliquée à la « connaissance des dieux » par Jamblique. Ce qui pour Plotin est le but ultime devient simplement « l'union théurgique avec les dieux » chez Jamblique. L'homme cherche à faire partie du cortège des dieux, et il est hors de question que l'âme puisse remonter jusqu'à l'Ineffable.

D. P. Taormina propose une interprétation intéressante pour montrer que ce terme « contact » renvoie justement à *l'intellect en puissance*. Dans sa réponse à Porphyre à propos de la « connaissance des dieux », Jamblique distingue d'abord ce qui est connaissable *διὰ λόγων* de ce qui ne l'est pas. Avec ce schéma, Jamblique se trouve devant l'impossibilité d'assimiler *νοήσεις* et *λόγοι*. Si toutefois l'âme humaine, grâce à sa connaissance innée, peut se mettre au niveau de *νοῦς*, cela signifie qu'elle surmonte ses puissances rationnelles et se place dans un milieu d'extra-rationnel<sup>749</sup>.

---

qui aide l'âme à la *συναφή* avec les substances supérieurs. Voir aussi *V.P.* 68.10 et 69.23 où le terme est employé dans le contexte de la musique) ».

<sup>748</sup> A propos de Plotin, cf. Daniela Patrizia TAORMINA [1999], p. 153 : « En effet celui-ci (Plotin) avait montré l'insuffisance de la pensée discursive (*διάνοια*) pour la connaissance du principe, il avait opposé à la pensée (*νόησις*) caractérisée par le dédoublement du sujet pensant et de l'objet pensée le contact unitif 'étranger à toute pensée' (traité 49 (V 3) 10, 42-43 : (*επαφή ... ἀνόητος*), sans 'aucun rapport avec la pensée' (traité 38 (VI 7) 39, 19-20 : *επαφή, οὐδεν νοερὸν ἔχει*). En *Ennéade* V 3 [49] 17, 34-36, Plotin avait décrit ce contact unitif avec le principe comme la vision que l'âme a de la lumière du principe : l'âme voit cette lumière grâce à cette lumière elle-même ; ce qu'elle voit c'est la lumière même grâce à laquelle elle voit ».

<sup>749</sup> Daniela Patrizia TAORMINA [1999], p. 151 : « La démarcation épistémologique organisée sur le modèle de la ligne divisée justifie les critiques adressées à Porphyre à propos de la connaissance des dieux et marque la ligne de frontière entre ce qui est connaissable et ce qui n'est pas connaissable *διὰ λόγων* (...). L'impossibilité

Si selon le *Réponse (DM) I 3*, l'homme peut connaître les dieux par contact (συναφή) grâce à une « intellection innée » et à des « intellections pures et irréprochables », reçues des dieux de toute éternité, ceux-ci sont eux-mêmes, d'un côté, objets innés de la connaissance et, de l'autre, intellections elles-mêmes reçues d'eux. Nous avons un schéma où l'acte d'intellection n'est actif qu'à la condition d'être donnée par les dieux, et où l'objet d'intellection sont les dieux, donateurs de celle-ci. C'est seulement quand l'intellection est donnée qu'elle s'unit parfaitement à ses objets. Mais, tant qu'elle n'est pas activée par les dieux, l'homme reste avec sa connaissance innée « en puissance ». Cette dernière est toujours « en puissance » par rapport à ses objets (qui en fait ne sont pas seulement objets car ils sont « en acte », et d'ailleurs ces dieux sont notre cause). Nous avons donc ici une reproduction du rapport qui existe entre l'imparticipable et le participant qui met aussi en jeu la relation entre l'« intellect en acte » et l'« intellect en puissance ».

Ainsi, selon D. P. Taormina<sup>750</sup> nous parlons de cette connaissance innée comme une sorte de *noûs* de l'homme. L'intellect imparticipable est une sorte de moteur immobile qui incite l'intellect en acte à se déterminer dans sa stabilité propre ; en tant que tel, ce dernier a une double activité : se tourner vers l'imparticipable et, simultanément, rendre active l'intellection de ce qui est en puissance (le *noûs* de l'homme, cette connaissance innée qui est dépendante de son activateur).

Ce schéma est-il simplement une compréhension gnoséologique sans conséquence ontologique ? Jamblique parle d'une connaissance « innée », cela veut dire qu'elle est *dans*

d'homologuer νοήσεις et λόγοι est la conséquence de l'infranchissable différence de statut entre l'intellect et l'âme. Le premier est 'supérieur à l'âme' (*apud* Simplicius, *In de an.* 313.2-3), 'cette essence supérieure à l'âme' (*apud* Simplicius, *In de an.* 220.25), 'compris parmi les genres supérieurs' (*Réponse I 8*, p. 26.5-6). Se mettre au niveau du νοῦς signifie donc surmonter l'âme et ses puissances rationnelles, et se placer dans un milieu extra-rationnel, dans le sens ultra-rationnel, sur-rationnel ».

<sup>750</sup> Elle écrit : « l'activité du νοῦς en puissance (ou ὁ τῆς ψυχῆς) se définit comme le résultat d'un processus double et complémentaire. D'abord l'intellect possède une forme de connaissance qui dérive totalement de lui, il a une stabilité grâce à une activité unique (*De comm. math. sc.* 43.21-22), simple et sans opposition (*Protr.* 46.22-23), et se tourne vers l'intelligible (*De comm. math. sc.* 84.13). D'autre part, (...) il est nécessaire que la forme noétique et l'intellection en acte soient stimulées par l'intellect imparticipable ». L'explication complète est donnée par Daniela Patrizia TAORMINA [1999] aux pages 151-152 : « La structure ontologique, sur laquelle se greffe la dimension gnoséologique, fournit les coordonnées générales d'un système articulé. La distinction, traditionnelle, entre l'intellect en acte et l'intellect en puissance, interprétée à la lumière de la doctrine de la séparation des principes en tant que principes et de l'opposition qui s'en suit entre transcendance et immanence, entre procession et participation, recodifie la question en termes d'intellect imparticipable (ἀμέθεκτος) et d'intellect en puissance. Le premier est l'essence première et indivisible, la vie parfaite et l'acte suprême, l'identité entre intelligible, intellection et intellect. Il possède l'éternité, la perfection et la permanence ; il détermine toutes les choses et en est la cause (*apud* Simplicius *In de an.* 217.23-28). Il perfectionne l'intellect en puissance, et le stimule vers la forme noétique et à l'intellection en acte (*apud* Simplicius, *In Cat.* 249.1-3) et, dans ce sens, il s'identifie avec le principe causal et avec le principe actif, par le biais duquel la pensée de l'âme se réalise. En revanche, l'intellect en puissance est le principe qui 'définit l'âme' (*apud* Simplicius, *In de an.* 313.3), mais en même temps il a une sorte de réceptivité passive par rapport aux intellections, plus parfaites, de l'intellect imparticipable (*apud* Simplicius, *In Cat.* 329.16) ».

l'homme actuellement. D'ailleurs, l'utilisation du terme contact (que Plotin réserve pour l'union avec l'Un) semble fait pour marquer la grande distance entre l'homme et sa cause. Toutes ces précautions nous incitent à penser que cette connaissance est effectivement *dans* l'homme, car il ne fait pas partie du *noûs*, séparé de lui. Toutefois, si ce *noûs* en puissance l'unit avec les dieux, cette union a lieu entre deux choses très distantes pour ne pas laisser imaginer que ce *noûs* puisse être dans le monde intelligible. Ce *noûs* en puissance est la marque des dieux en l'homme. Ce sont les dieux qui peuvent le reconnaître et le rendre actif, tandis que, pour nous, cette marque n'est qu'en puissance et reste indicible.

Même si l'homme occupe une place très basse dans la hiérarchie de Jamblique, il fait toujours partie du cosmos divin que le Démonstrateur a fabriqué. Il est loin des dieux, mais il peut toujours les rejoindre. Nous sommes ici très proches de Plotin qui parle de l'Intellect qui est nôtre et pas nôtre. Pourtant, l'optimisme de Plotin se fonde sur la conviction que l'homme, par ses propres moyens (par ce qui est divin en lui), peut rejoindre les dieux. Ce n'est pas le cas pour Jamblique<sup>751</sup> : ce qui est divin en l'homme ne peut être activé que par les dieux eux-mêmes. Du coup, l'idée que l'homme a quelque chose « de divin », que la présence divine enveloppe sa réalité, toute cette apparence d'optimisme est suspendue à une condition qui n'est pas à la portée de l'homme (sauf pour les théurges) : l'action des dieux.

<sup>751</sup> En général, pour Jamblique, le devenir est l'origine des « fléaux de la génération et de la nature » (*DM* I 13, p. 44, 3-4). C'est dans les lieux terrestres que « le mal (est) présent » (*DM* I 13, p. 43, 16-17). Plus spécialement, à propos de la bassesse de la condition humaine, on peut lire chez Jamblique : « Mais la causalité des êtres supérieurs n'est pas non plus un instrument intermédiaire et l'on ne peut dire que par le prophète agisse l'évocat. En effet, c'est une impiété de préférer cela ; il est beaucoup vrai que Dieu est tout, peut tout, a tout rempli de lui-même, et seul mérite un zèle digne de ce nom et un honneur béatifique ; mais la gent humaine est laide, sans valeur, un jouet si on la compare au divin, τὸ δ' ἀνθρώπειον ἀσχρόν καὶ ἐν οὐδενὸς μέρει καὶ παύγιόν ἐστι πρὸς τὸ θεῖον παραβαλλόμενον » (*DM* III 19, p. 146, 5-12). Puis, cf. aussi la note 1 de *DM* à la page 126 de *DES PLACES* [1966] : « 'Jouet' : cf. Platon, *Lois* I 644D8 ; VIII 803C5. Sur le néant de la race humaine, les textes sont légion. Dans l'anthologie qu'il en a donné au livre III chapitre 3 de ses *Stromates* (II 202-207 Stählin), Clément d'Alexandrie cite, parmi d'autres, Héraclite (fr. 20 et 21) DK, Empédocle (fr. 124 DL), Théognis (v. 425-427), Pindare (fr. 137 a S, sur les hymnes d'Eleusis ; on attendrait le « rêve d'une ombre » de la VIII *Pythique*, v 95), Herodote (I 31-32), plusieurs passages de Platon (*Phédon*, *Cratyle*, *Politique*, *Lois*, *Epinomis*) et, naturellement *Illiadé* 6 146 ; 'Comme naissent les feuilles, ainsi font les hommes' ».

Pour l'opinion contraire, cf. Bent DALSGAARD LARSEN [1975], « La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive », *De Jamblique à Proclus : Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandoeuvres-Genève, 26-31 août 1974, publié par Olivier Reverdin, Tome XXI, Fondation Hardt, 1975, p. 23 : « Quand il s'interroge sur le but de la descente, Jamblique s'attache aux données platoniciennes ; il estime qu'il faut différencier, comme l'avait déjà fait Celse (Or. *Cels.* VII 53). La descente n'enchaîne pas nécessairement l'âme à l'ἐπιμαρμένη de la nature. Cela dépend de son choix (*Lettre à Macédonius*, *ap.* Stob. II 8, 43, II p. 173 ; 10-17 W). Jamblique prend donc ses distances avec la pensée qui inspire et les *Oracles Chaldaïques* et les gnostiques, pour qui la création résulte de la chute (cf. Plot. II 9 [33] 4). Il estime que, pour autant qu'elle garde devant ses yeux le but de son être, qui est de façonner et de créer, de conserver et de purifier, de mener toutes choses à leur perfection, l'âme peut préserver sa pureté (cf. *ap.* Stob. I 49, 40, I p. 380, 6-14 W). (...) Que Jamblique ait une attitude positive envers le corps et les choses terrestres, nous pouvons le déduire du fait qu'il ne rejette pas le culte et la prière ; au contraire, il les met en valeur dans *DM*, où il insiste sur le rôle d'intermédiaire de l'âme ».



### B. 3. b. Le rapport entre l'intelligible et le sensible : le rôle des intermédiaires.

Plotin maintient une connexion étroite entre les deux mondes intelligible et sensible. Le monde intelligible est dans l'homme, et il arrive jusqu'à à affirmer que l'homme est aussi présent dans l'intelligible par la partie non descendue de son âme. Il n'y a pas vraiment de coupure entre le monde sensible et le monde intelligible. Jamblique affirme également que le divin enveloppe tout ce qui sort de lui. « De même donc que la lumière enveloppe ce qu'elle éclaire, de même aussi la puissance des dieux a embrassé de l'extérieur ce qui en participe » (*DM I 9*, p. 30, 12-20 ; pour l'image de la lumière cf. aussi *DM I 9*, p. 31, 1-10). Il suit aussi les principes généraux selon lesquels, premièrement, ce qui est supérieur ne reçoit rien de ce qui lui est inférieur (*DM I 9*, p. 32, 13-16 : « car s'il n'y a aucun rapport, aucune relation de symétrie ni communauté d'essence ni entrelacement selon la puissance ou l'acte à l'égard du gouvernant de la part du gouverné » ; *DM I 8*, p. 28, 19-20 : « les êtres supérieurs dans le monde, de même qu'ils ne sont contenus par rien, contiennent tout en eux-mêmes<sup>752</sup> »). Et deuxièmement, si l'inférieur peut participer au supérieur, c'est toujours selon sa propre capacité (*DM I 8*, pp. 28, 20 – 29, 3 : « et dès que les choses de la terre, qui tiennent leur être de la totalité des dieux, sont devenus aptes<sup>753</sup> (ἐπιτήδεια) à la participation divine, aussitôt elles ont en elle les dieux préexistants à leur propre essence »).

En raison de l'asymétrie entre le monde sensible (l'homme) et le monde des dieux, comment peut-on parler d'un cosmos unifié ? De son côté, ce qui est supérieur est partout présent sans être divisé. Mais, comment le sensible peut-il se joindre à celui-ci qui est un continuum ? Jamblique dit que l'homme ne peut rejoindre l'intelligible qu'à condition de se rendre apte à l'accueillir. A l'homme de chercher le moyen pour être prêt à accueillir les dieux. Seule la théurgie (non pas la philosophie) peut aider l'homme à se purifier et à se rendre disponible à la présence des dieux.

<sup>752</sup> « Proclus reiterates this declaration, so often insisted upon, that the superior nature and essence can receive nothing from one that is inferior » (cf. la note 8 à la page 27 de Alexander WILDER [1911]).

<sup>753</sup> Jamblique expose le même principe à propos de l'aptitude de celui qui est inférieur pour accueillir la transcendance (la lumière) qui est une est identique : « C'est donc suivant le même principe que l'ensemble du monde, qui est divisible, se répartit en ce qui concerne la lumière une et indivisible des dieux. Cette lumière, elle aussi, est une partout entièrement ; elle est présente indivisiblement à tous les êtres qui peuvent en participer (τοις δυναμένοις αὐτοῦ μετέχιν) ; de sa puissance parfaite elle remplit tout ; par supériorité causale illimitée elle achève tous les êtres en elle-même ; elle reste unie partout à elle-même et rattache les extrémités aux principes : c'est à son imitation que l'ensemble du ciel et du monde accomplit sa révolution circulaire (...) *DM I 9*, p. 31, 11- 20). Sur le terme « elle reste unie partout à elle-même et rattache les extrémités aux principes, τὰ τέλη τῶς ἀρχαῖς συνάπτει », cf. A. R. SODANO [1984], note 33, p. 252 : « espressione quasi identica in *Enn.* III 8 [30] 7, 17-18 e V 8 [31] 7, 47 ; e poi Proclo, *Inst.* 33, p. 36, 13-14 : sul principio della processione e della conversione : 'Se un essere si volge verso quello da cui procede, bisogna che esso faccia coincidere la sua fine con il suo principio' ».

La distance si considérable entre l'homme et les dieux fait que ce qui est là-haut le reste, tandis que ce qui est en bas reste dans le monde sans aucun recours possible. Jamblique cherche à combler cette distance en proposant une vision très hiérarchisée du monde. Pour lui, beaucoup d'intermédiaires peuvent aider l'homme à atteindre ce qui lui échappe. Le rôle des théurges est d'expliquer ces différents êtres intermédiaires, et également d'enseigner comment manier les moyens intermédiaires (les symboles : la prière<sup>754</sup>, les sacrifices, les rites, les évocations) pour que l'homme puissent remonter dans la chaîne du continuum. Par exemple, pour la prière, Jamblique explique que cette activité nous aide à nous rendre compte ce qui est divin en nous ; et ainsi, par la voie de la sympathie universelle, ce qui est divin va chercher l'autre qui est aussi divin. De cette manière, la prière nous rend capables d'entrer en contact avec les dieux intelligibles.

« Pour moi, je vais jusqu'à penser qu'il n'en faut pas prier d'autres. Car ce qui en nous est divin, intelligent et un (τὸ γὰρ θεῖον ἐν ἡμῖν καὶ νοερόν καὶ ἐν), ou, si tu préfères l'appeler ainsi, intelligible (νοητόν), s'éveille alors manifestement dans la prière ; en s'éveillant, cet élément aspire supérieurement à l'élément semblable et s'unit à la perfection en soi » (*DM I 15*, p. 46, 12-16).

**Selon Jamblique, si la prière est efficace, ce n'est pas parce que les dieux ont des oreilles ou ont pu entendre les paroles humaines, mais parce qu'ils connaissent les symboles qu'ils ont eux-mêmes envoyés aux hommes ; de telle façon, ce sont eux qui s'entretiennent avec ce qui est divin en l'homme. Jamblique ne fait pas d'objection à appeler *noéton* ce qui est « divin, intelligent et un ». L'intelligible est en nous, mais n'est pas nôtre car il est, de toute manière, indicible<sup>755</sup> et ne peut être compris que par le divin (les dieux). Même si Jamblique suggère qu'il y a un intelligible en nous, ce n'est qu'une façon de parler de la présence en nous du symbole qui est indéchiffrable par le commun des mortels. Ainsi, l'efficacité de la prière ne s'explique pas par le fait que les dieux l'entendent, mais plutôt parce que, dans la prière, le divin active ce qui est divin et caché en nous :**

« Ce n'est donc ni par des puissances ni par des organes que les dieux reçoivent en eux-mêmes les prières : ils contiennent en eux la réalisation des biens que demande la parole humaine, celle surtout des gens qui par le Rituel Sacré (διὰ τῆς ἱερᾶς ἀγιστείας) sont établis parmi les dieux et unis à eux ; car à ce moment là, littéralement, le divin même s'entretient avec lui-même, et ce n'est pas comme si une personne s'adressait à une autre qu'il participe aux pensées exprimées dans les prières » (*DM I 15*, p. 46, 20 – 47, 11).

<sup>754</sup> Les supplications hiératiques « ont été par les dieux mêmes envoyées aux hommes, qu'elles sont les symboles (συνθήματα) des dieux mêmes et ne sont connues que d'eux, et que d'une certaine façon elles ont la même puissance que les dieux » (*DM I 15*, p. 48, 5-9). Aussi, Jamblique écrit que « les offrandes participent à des idées incorporelles, à des raisons et mesures plus simples » pour pouvoir aussi aider à arriver au « contact » (συναφήν) (*DM I 15*, p. 48, 17 – 49, 3).

<sup>755</sup> Cf. John M. DILLON [1973], p. 34. Ce qui est *noéton* pour Jamblique ne signifie pas qu'il peut être connu car le *noéton* est justement « antérieur » à toute connaissance.

**De pair avec la proposition des pratiques théurgiques, pour combler la distance entre l'homme et les dieux, Jamblique propose aussi de se servir des êtres intermédiaires comme une sorte d'échelle.**

« Ces genres intermédiaires remplissent l'entre-deux en reliant les dieux et les âmes et rendent indissoluble leur entrelacement ; ils tiennent liée la continuité depuis le haut jusqu'au bout en rendant indivisible la communauté des êtres universels ; (...) ils suscitent également la procession des meilleurs aux moindres et la remontée des inférieures à ceux du premier rang, introduisant ordre et mesure dans la participation qui descend des genres supérieurs et dans la réception par les moins parfaits, et rendent toutes choses affables et accordées à toutes, parce qu'ils reçoivent d'en haut, des dieux, les causes de tous ces êtres » (*DM I 5*, p. 17, 8-20).

Ainsi, pour revenir à l'image de la lumière, quand ces êtres intermédiaires apparaissent, ils montrent les différents degrés de la luminosité. En suivant la dégradation progressive de l'ordre (en haut les dieux, puis en dessous les êtres intermédiaires : l'archange, l'ange, le démon, l'archonte, les héros, et les âmes), leur luminosité et la clarté de leur image décroissent (cf. l'exposé détaillé en *DM II 3*).

« Les images des dieux en irradient davantage, celles des archanges sont pleines d'une lumière surnaturelle, lumineuses sont celles des anges. Mais les démons diffusent un feu trouble, celui des héros est mêlé d'éléments divers ; parmi les archontes, ceux du cosmos émettent un feu plus pur, tandis que ceux de la matière montrent le leur mêlé d'éléments hétérogènes et contraires ; les âmes, elles, ne donnent qu'une lumière partiellement visible, encrassée par les nombreux mélanges du devenir » (*DM II 4*, p. 77, 10-18).

C'est le rôle du théurge de connaître les différentes manifestations des êtres intermédiaires pour lui permettre d'aider l'homme à bien choisir celle qui l'aidera pour sa remontée<sup>756</sup> car, à chaque être intermédiaire, correspond une certaine puissance qui peut aider

<sup>756</sup> Il est important de connaître les degrés de la puissance purificatrice chez les êtres intermédiaires, car toute apparition n'est pas toujours bonne pour l'âme humaine. Cela rend le rôle du théurge manifeste. « De plus, les dons qui proviennent des apparitions ne sont pas tous égaux ni ne portent les mêmes fruits. La venue (τῶν θεῶν παρουσίᾳ) des dieux nous donne santé (ὑγείαν) du corps, vertu de l'âme, pureté de l'intellect, montée (ἀναγωγὴν), en somme, de tout notre intérieur vers ses principes propres. Elle anéantit en nous le froid et le destructeur, augmente le chaud et le rend plus puissant et plus vigoureux, met tout en proportion avec l'âme et l'intellect, fait briller la lumière en une harmonie intelligible, montre ce qui n'est pas corps comme corps aux yeux de l'âme par l'intermédiaire de ceux du corps » (*DM II 6*, pp. 81, 11 – 82, 2). DES PLACES [1966] fait cette remarque à la note 1, p. 86 : « montée, ἀναγωγὴ, est ici plus proche du sens platonicien que du sens 'chaldéen'. Selon H. LEWY [1956], p. 85, note 1, ἀναγωγὴ, 'élévation', désigne chez les Chaldéens une méthode pour libérer l'âme du corps, - l'*inductio* du *De regressu animae* de Porphyre (p. 42, 11 Bidez = Aug. *De civ. dei* X 32 p 455, 7 DK) – et une élévation dans le feu mystique. Mais les néoplatoniciens conservaient au terme le sens de la *République*, où il s'agit de l'ascension de l'âme à la contemplation du Bien, cf. VII 517B4, 521C2, 533D2. Jamblique et avec lui tout le néoplatonisme tardif identifient l'opération théurgique et le procès métaphysique ; pour celui-ci, cf. surtout *DM*, X 6, p. 292, 11-12 ».

La même description peut-être trouvée dans le *DM II 9* : « l'épiphanie des dieux procure la vérité et la puissance, le succès dans l'action et le don des biens les plus grands » (p. 88, 17-19) ; « celle des archanges donne la vérité (...) d'une manière déterminée », tandis que « celle des anges morcelle plus encore que celle des archanges (...) » ; « celle des démons ne confère plus les biens de l'âme, mais ceux du corps ou de ce qui appartient aux corps » (p. 89, 10-13) ; « celle des héros fournit les biens de deuxième et troisième ordre (...) » ;

ou gêner l'homme dans sa remontée vers la transcendance. Ainsi, Jamblique explique dans le *DM II 5*, p. 79, 7-14 :

« Or la puissance qui purifie les âmes est parfaite dans les dieux, dans les archanges anagogique ; les anges ne font que libérer des liens de la matière, tandis que les démons tirent vers la nature, les héros ramènent au souci des œuvres sensibles ; les archontes mettent en main ou la présidence du cosmique ou la providence du matériel ; les âmes, quand elles se manifestent, entraînent en quelque manière vers le devenir ».

L'intermédiaire, travaillé par la théurgie, se trouve également en l'homme. Pour Jamblique, grâce à la *connaissance innée*, l'âme humaine peut connaître les dieux de son propre principe. Mais ce contact ne peut se réaliser qu'à la condition que l'homme s'unisse au mode d'être des dieux en recourant à la théurgie. Tant que l'homme vit avec son raisonnement humain, il n'arrivera jamais à se rendre compte de cette puissance qu'il a en lui. C'est en participant au préalable à la vie des dieux que son intellect « en puissance », donné par les dieux eux-mêmes, devient « en acte ». L'homme est toujours en bas de l'échelle ; avec sa propre force, il ne peut remonter vers les dieux. Il doit d'abord participer à la vie de ceux-ci pour qu'ils activent sa connaissance innée. Mais comment l'homme peut-il participer à la vie des dieux s'il n'a pas le moyen de le faire par lui-même, et comment, enfin, sa connaissance innée sera-t-elle, un jour, activée ? Il semble que, pour la plupart des gens qui vivent toujours au niveau de la vie normale, leurs connaissances innées restent inconscientes. Seule une foi en l'efficacité de la théurgie peut rendre espoir aux hommes : les *synthémata* donnés par les dieux s'activent selon leur mode propre sans que nous sachions comment. Même sans être sentie, la grâce est de toute manière active.

### **B. 3. c. Conclusion : la très basse place de l'homme et la nécessité de la théurgie.**

Telle est la manière dont Jamblique expose le rôle de la raison humaine dans la connaissance de ce qui est ontologiquement au-delà de cette raison<sup>757</sup>. Si, d'habitude, l'activité de l'homme

---

« celle des archontes, l'une donne les bien cosmiques et tous ceux de la vie ; l'autre, inférieur, fournit en abondance les avantages matériels » ; et finalement « les âmes, en apparaissant, procurent aux contemplateurs les biens qui contribuent à la vie humaine ». Et Jamblique conclut : « c'est ainsi que selon l'ordre propre à chaque espèce se distribuent proprement les dons qui en viennent » (p. 90, 1-3).

<sup>757</sup> Sur le problème de la connaissance des dieux, selon Daniela Patrizia TAORMINA [1999], p. 148, Jamblique critique « l'utilisation inadaptée de la méthode analogique » de Porphyre qui le conduit à confondre les classes divines et à attribuer la tromperie aux dieux (*DM II 10*, p. 95, 10-12 ; cf. *DM I 8*, p. 26, 16 et *IV 5*, p. 187, 7). « La connaissance des dieux, qui en elle-même sort du domaine du *lógos*, est toutefois pour certains aspect rationalisable. Dans cette perspective renversée, le discours analogique est récupéré » (cf. p. 149). Selon l'analyse de Daniela Patrizia TAORMINA, pp. 150-151, il est toujours possible d'avoir une 'utilisation positive' de l'analogie pour parler des dieux, même si, enfin de compte, cette utilisation, elle-même, confirme les limites cognitives du *lógos*, conséquences des limites de l'âme humaine jamblichéenne. Elle n'a pas accès direct au monde intelligible. Ce que l'âme peut accéder c'est de participer aux formes intelligibles sous forme d'images (les figures mathématico-géométriques). « C'est ainsi – comme l'a bien montré C. Steel – qu'elle constitue son

est caractérisée par « la conjecture, l'opinion ou un raisonnement quelconque (εἰκασία μὲν ἢ δόξη ἢ συλλογισμῶ) » (*DM* I 3, p. 9, 14), ou, par ailleurs, est définie comme « raisonnement rationnel (λόγου) » (*DM* I 3, p. 7, 15), dès le début du *DM*, Jamblique évoque une *gnosis* supérieure, parfois appelée *κατανόησις* innée dans l'âme. Cette connaissance innée qui permet à l'homme de connaître les dieux ; elle est aussi ce qui nous suspend aux dieux.

Jamblique dit que l'homme possède cette capacité. Celle-ci est « innée » ; cela veut dire que, par défaut, même si elle fait partie de nous, nous ne pouvons pas en avoir conscience ou qu'elle reste inactive et indicible, bref, « en puissance ». Dans cette perspective, l'homme ne sera jamais capable par ses propres moyens d'activer cette connaissance innée. A de nombreuses reprises, Jamblique affirme que l'inférieur ne pourra jamais influencer ce qui lui est supérieur, et que ce sont les dieux eux-mêmes qui peuvent mettre en mouvement notre intellect en puissance ! La connaissance innée vient des dieux, et eux seuls peuvent l'éveiller.

De surcroît, si nous disons qu'elle est « en puissance », c'est parce que nous restons conscients dans notre rationalité humaine. Ainsi, si nous supprimons ce mode d'être, et cela veut dire que nous entrons dans une situation où l'homme n'a plus de prise sur lui-même, c'est juste à ce moment que nous avons cette « inconscience » ou cette « en-puissance ». Et là, paradoxalement, l'homme se met dans un domaine qui est supérieur à sa condition éveillée. Quand il abandonne son moyen proprement humain (sa raison), l'homme se rend apte à être semblable à cette *κατανόησις* innée.

Quand son effort ne permet pas à l'homme de se libérer par lui-même de sa condition limitée, quand le langage humain et la raison humaine ne sont pas capables d'amener l'homme vers les dieux, alors, Jamblique propose toutes sortes des moyens théurgiques pour lui permettre de court-circuiter cette limite. L'accomplissement des rites<sup>758</sup>, de lui-même, fait l'union théurgique. Ces pratiques deviennent un substitut à la capacité extrêmement limitée de connaissance de l'homme. De lui-même, l'homme ne peut faire quelque chose qui le dépasse.

---

propre ordre dianoétique, celui de la raison discursive et des objets qui y correspondent, c'est-à-dire les formes mathématiques et les 'raisons des choses', qui sont à la fois images des formes intelligibles et modèles des choses sensibles' ».

<sup>758</sup> Cf. *DM* I 21, p. 65, 3-14. Selon John DILLON [1973], p. 407-411 (« Appendix A : Iamblichus' Theory of Prayer »), l'ἀγιστεία est la forme la plus haute de la prière qui unit τὸ θεῖον en nous avec τὸ θεῖον lui-même. Les trois degrés de la prière sont indiqués dans le *DM* V 26, 238-239 (comparés avec ceux de Proclus *In Tim.*, I 209, 13 – 212, 28). John M. DILLON, p. 411, se réfère aussi à *DM* I 15, 46 où Jamblique parle de la prière et du culte (*therapeia*, I 15 46, 8).

Seul le divin peut opérer quelque chose de divin. Ainsi, l'union théurgique ne se réalise jamais grâce à la pensée humaine<sup>759</sup>.

Nos pensées, bien qu'elles soient limitées, peuvent, dans une certaine mesure, être « causes auxiliaires » de l'action des dieux. Ici Jamblique parle sûrement de la connaissance innée. Mais, sur le plan pratique, comment ce lien entre « cause auxiliaire » et l'action purement de dieu peut-il se faire ? Nous allons étudier une des pratiques théurgiques, la divination :

« Le principe de la divination (...) ne part pas des corps ni des passions corporelles, ni de quelque nature et des puissances naturelles, ni de la disposition humaine et des habitudes qui s'y rattachent, ni non plus d'un art d'acquisition extrinsèque qui s'occupe de quelque aspect de l'existence ; toute sa force remonte aux dieux et vient des dieux, elle s'accomplit par des actes ou des signes divins (θείοις τε ἔργοις ἢ σημείοις), elle est constituée par des visions divines et des considérations scientifiques (ἐπιστημονικά) » (*DM* III 1, p. 100,11-20).

Pour Jamblique, en cohérence avec la définition de la théurgie, la divination n'est pas une œuvre humaine ; elle vient des dieux. La vision ou les signes donnés dans une divination viennent des dieux et sont donc vrais (cf. *DM* III 1, p. 102, 4-12). N'a-t-il pas dit que la considération *scientifique* joue un rôle dans cet art ? Il semble qu'il ne s'agisse ni de philosophie, ni de théologie. La considération scientifique relève de la science théurgique dont le théurge détient le pouvoir (cf. *DM* X 1, p. 286, 10 : νοεράς ἐπιστήμης) ; cf. aussi *DM* X 5, p. 290, 16 sur τῶν θεῶν γνῶσις, la connaissance des dieux). De pair avec sa méfiance du raisonnement humain, Jamblique explique que la divination est d'autant plus vraie quand elle arrive au moment où l'homme n'utilise pas son raisonnement quotidien. L'état du sommeil est propice à la venue d'une connaissance supérieure ; notre âme est alors apte à être remplie par la science totale :

« Vu que l'âme a une double vie (τῆς ψυχῆς διττὴν ἐχούσης ζωὴν), l'une avec le corps, l'autre séparable de tout corps, pendant le reste de notre existence, à l'état de veille, nous usons le plus souvent de la vie qui nous est commune avec le corps, sauf si d'aventure, quand nous pensons (νοεῖν) et raisonnons (διανοεῖσθαι), par la pureté de nos conceptions nous nous détachons entièrement de lui ; mais dans le sommeil nous nous en affranchissons complètement comme de liens qui nous sont imposés et nous usons de la vie séparée que constitue la connaissance (séparée du devenir). A ce moment donc, ce genre de vie, qu'il soit intellectuel ou divin, (...) s'éveille en nous et agit selon sa

<sup>759</sup> Cf. *DM* II 11, p. 96, 97, 2-9. Cf. aussi *DM* II 11, p. 97, 16-17 : « Ce qui éveille proprement le vouloir divin, ce sont les signes divins eux-mêmes ». Ainsi la faiblesse naturelle de la pensée humaine est un handicap insurmontable : « Nos pensées ne provoquent donc pas (...) les causes divines à s'exercer (*DM* II 11, p. 97, 11-13) ; mais elles doivent, avec toutes les dispositions excellentes de l'âme et avec notre pureté, préexister comme causes auxiliaires » (*DM* II 11, p. 97, 15).

nature. Ainsi, comme l'intellect contemple les réalités et que l'âme enveloppe en elle les raisons de tout ce qui se passe, il est normal qu'elle connaisse d'avance dans leurs raisons prédominantes les choses à venir, rangées selon la cause qui les enveloppe. Elle opère une divination encore plus parfaite que celle-là quand elle unit aux universels dont elle a été séparée les parts de la vie et de l'activité intellectuelle ; car elle est alors remplie par l'univers de la science totale (...) » (*DM III 3*, p. 106, 1 - 107, 4).

Quand l'homme abandonne sa conscience (sa pensée et son raisonnement), il entre en quelque sorte dans une vie séparée de la vie quotidienne (la vie du devenir avec ses contraintes et ses limites). Dans l'état que Jamblique nomme « vie intellectuelle ou vie divine », s'éveille en l'homme quelque chose d'emblée remplie par la connaissance la plus parfaite : une sorte de science totale, de telle manière que l'homme puisse savoir par avance ce qui va lui arriver. Dans le passage qui suit, Jamblique précise que la divination la plus parfaite se produit au moment où l'homme, déjà séparée de sa vie normale, s'unit aux dieux.

« Mais c'est quand elle s'est unie aux dieux selon une telle activité détachée qu'elle reçoit les plus vraies plénitudes d'intellections, grâce auxquelles elle émet une vraie divination ; et c'est à partir de là qu'elle jette les fondements des plus authentiques principes des songes divins. Mais si l'âme enlace aux puissances supérieures sa part intellectuelle et divine, alors ses imaginations même seront plus pures ... » (*DM III 3*, p. 107, 5-14).

Cette considération sur la limite de la raison humaine amène Jamblique à penser que l'état normalement dit de pré-conscience est quelque chose de supra-conscient. L'homme exerce le meilleur de lui-même quand il s'affranchit son état de conscience. Si l'exemple de divination montre que nous pouvons accéder à la connaissance innée par une activité préconsciente, un autre cas de pratique de la théurgie médiumnique, le phénomène de la possession, nous montre que ce qui importe à Jamblique, dans cet art, est de s'affranchir de l'état d'éveil (l'état conscient).

« Je veux donc exposer les caractéristiques de ceux qui sont correctement possédés par les dieux : car s'ils ont soumis toute leur vie comme véhicule ou instrument aux dieux qui les inspirent, ou s'ils changent leur vie humaine pour la vie divine, ou encore exercent leur vie personnelle selon le dieu, ils n'agissent pas selon les sens ni ne sont éveillés comme ceux qui ont les sens en éveil (...) ils n'ont pas non plus conscience eux-mêmes ni comme auparavant ni d'aucune autre façon, ni en général ne tournent vers eux-mêmes leur intelligence propre, ni n'émettent quelque connaissance particulière que ce soit » (*DM III 4*, p. 109, 10-110, 4).

« Leurs activités ne sont aucunement humaines, car ce qui est inaccessible devient accessible sous l'effet de la théophorie (θεοφουρούμενα) (...) Tout cela montre que dans leur enthousiasme *ils perdent la conscience eux-mêmes* et qu'ils ne vivent ni de la vie humaine ni de la vie de l'animal, selon le sens ou la tendance,

mais *prennent en échange une autre vie plus divine* qui les inspire et les possède complètement » (*DM* III 4, p. 110, 12 - 111, 2).

En fin de compte, l'homme, incapable par ses propres moyens d'accéder aux dieux, trouve dans les pratiques théurgiques la possibilité de combler ce manque. Comme nous l'avons vu, Jamblique éloigne l'homme des dieux davantage que ses prédécesseurs. En transposant l'union ultime de Plotin au niveau de l'union théurgique (celle de l'homme avec les dieux), il veut insister sur la très grande distance entre l'homme et les dieux. Pourtant, l'homme est toujours en quelque sorte uni à son origine par sa connaissance innée. Mais, pour la plupart des hommes, cette connaissance reste indicible et enfouie dans leur inconscient. C'est quand l'homme se détache de sa vie quotidienne, en se laissant aller dans un sommeil ou dans une possession par les dieux, que cette connaissance innée peut s'exprimer et se rendre apte à l'accueil des dieux. Grâce à l'intermédiaire d'un théurge, avec sa science théurgique, cette connaissance peut pleinement se dévoiler comme quelque chose d'efficace et prêt à aider l'homme pour s'unir aux dieux. Il faut recourir au théurge pour déchiffrer tout ces symboles indicibles que le Père nous a en fait donnés sans que nous ne le sachions.

#### *B. 4. Rôle du théurge dans le discernement théurgique.*

*La volonté libre des dieux occupe une place importante dans la théurgie de Jamblique. D'une manière philosophique, il évoque l'argument de l'impassibilité des dieux et l'incapacité des être inférieurs à influencer ceux qui leur sont supérieurs. Ainsi, les symboles (les synthémata) peuvent agir d'eux-mêmes, non pas à cause de nos prières ou de nos influences, mais parce qu'ils viennent des dieux. Dès que ceux-ci exercent leurs pouvoirs à travers eux, ils deviennent efficaces. Ces symboles correspondent aux desseins du Démiurge qui, depuis le début de la création de l'univers, a prévu de les y envoyer. Ainsi, sa volonté de « sauver » l'univers a toujours été programmée. C'est de lui et par lui que l'univers est sauvé.*

Jamblique insiste sur la petitesse de l'existence humaine. L'homme n'est qu'un jouet incapable de s'affranchir de sa propre condition par lui-même (*DM* III 19, p. 146, 5-12 ; cf. *Enn.* III 2 [47] 15, 22-23.44-55 ; cf. Platon, *Lois* I 644D8). Seul le théurge est capable d'être intermédiaire entre le dessein divin et la bassesse humaine. Il peut être dit « intermédiaire » entre les dieux et ses semblables (même si les intermédiaires par excellence sont toujours les symboles) car c'est à lui de comprendre la *gnôsis* théurgique et à enseigner aux hommes ce qu'ils doivent faire. Il joue également un rôle actif dans les rites. Bien sûr, ce n'est pas lui qui



provoque l'efficacité de la théurgie, toutefois, sa connaissance parfaite rend les pratiques théurgiques aptes à l'exercice de la volonté libre des dieux.

Parce qu'il est tellement limité, l'homme est un jouet, aux sens général et restrictif. Il risque toujours d'être manipulé par les différents êtres supérieurs selon leurs caprices. Si ces êtres supérieurs à l'homme sont normalement voués au bien, la dégradation successive de l'ordre de la procession fait que certains d'entre eux sont plutôt des puissances mauvaises. Leurs influences ne portent pas l'homme vers le Bien, mais au contraire, ils l'amènent à rester collé sur la terre. L'homme est ainsi en face des deux dangers : du côté du devenir (la génération), il est toujours en proie à ses basses pulsions qui l'empêchent de se purifier et de s'approcher des dieux ; du côté des êtres supérieurs, il devient aussi une proie facile. L'homme peut-être influencé par les êtres supérieurs sans savoir qu'il subit une mauvaise influence. Dans le *DM*, Jamblique distingue trois sortes d'hommes<sup>760</sup> :

« Voici maintenant une autre division. (1) La masse du troupeau humain est assujettie à la nature, administrée par des puissances naturelles, et regarde en bas vers les œuvres de la nature ; elle s'exécute les dispositions de la fatalité, reçoit l'ordre de ce qui s'accomplit selon la fatalité, et ne cesse d'appliquer son raisonnement pratique aux seuls phénomènes naturels. (2) Un petit nombre seulement, doués d'une force d'intellect surnaturelle (τοῦ νοῦ χρώμενοι), se dégagent de la nature, se tournent vers l'intellect séparé<sup>761</sup> et sans mélange (πρὸς δὲ τὸν χωριστὸν καὶ ἀμιγῆ νοῦν), eux qui en même temps deviennent supérieurs aux puissances naturelles. (3) Quelques-uns, entre les deux, se portent vers ce qui se tient à égale distance de la nature et de l'intellect pur (τοῦ

<sup>760</sup> Cf. la classification et l'explication par A. R. SODANO [1984], pp. 334-336 : « 1) uomini che vivono secondo natura (culto e sacrifici naturali), 2) uomini che vivono secondo l'intelletto (culto e sacrifici intellettuali e incorporei), 3) uomini intermedi (culto e sacrifici intermedi) ». Du coup, A. R. SODANO identifie ce petit nombre d'hommes à des théurges : « Gli uomini che vivono secondo l'intelletto sono i teurgi ; essi (...) sono pochi, una élite. Già Platone separa l'iniziato dalla massa (*Phdr.* 249C6-8) e Porfirio (*Regr. An.* fr 10, p. 37, 12-13 = Agostino, *civ. dei* X 29, p. 448) scrive (riferendosi tuttavia ai filosofi) : 'Ad Deum per virtutem intelligentiae pervenire paucis .. esse concessum', un passo molto simile a 223, 16-18, con riprese quasi letterali ('per virtutem intelligentiae' = 223, 16 : δυνάμει τοῦ νοῦ ...). Su questa nozione della teurgia, della via della salvezza, riservata a pochi, il *De mysteriis* insiste costantemente : cfr. 112, 15-16 e 113, 17 ; 146, 20-21 e 147, 3-4 ; 229, 17-18 ; e soprattutto 230, 19 – 231, 6 ; 228, 2-10. La qualità del teurgo, del prescelto e la sua azione di ascesa hanno origine caldaica (...) ».

<sup>761</sup> « A certain few individuals, on the other hand, employing an intellectual power which is beyond the natural, have disengaged themselves from nature, and turned towards the transcendent and *pure intellect*, at the same time rendering themselves superior to natural forces » (trad. CLARK-DILLON-HERSBELL [2003]). A propos du *noûs* séparé, John M. DILLON [1973], p. 39, explique : « In the exegesis of the passage *Tim* 36C (καὶ τῆ κατὰ ταῦτα ἐν ταύτῳ περιαγομένη κινήσει περίξ αὐτάς ἔλαβε), Iamblichus takes the motion here described not as referring to the Soul, as had his predecessors, but to Intellect. Soul participates Intellect, καθόσον ἐστὶ νοερά, and through it is joined to the Divine Intellect. The Intellect which Soul participates is Participated or non-separable Intellect (νοῦς μεθεκτός, ἀχώριστος). It is a necessary intermediary between Soul and the 'separate' Intellect, νοῦς χωριστός, with which the Soul can have no direct contact. This is made clearer in Fr. 56 (*ad Tim* 36C), where the νοῦς χωριστός is depicted as enclosing the two Souls, while the participated Intellect mingles with them and directs them, and is the intermediary through which Soul is united to the Demiurge ».

καθαροῦ νοῦ), les uns suivant l'un et l'autre, d'autres menant une vie mixte, mêlée des deux éléments, les autres enfin s'affranchissant de l'inférieur et passant à ce qui est meilleur » (*DM* V 18, p. 223, 10 – 224, 6).

S'il y a un homme qui peut aider ses semblables soit pour les instruire soit pour leur apprendre à discerner les différents 'esprits', c'est bien le théurge. Comme principe de discernement, il possède « la science du bien » que Jamblique expose au *DM* X 5, p. 290, 16 – 291, 11 :

« Il faut donc examiner comment il se délie et s'affranchit de ces liens. Or, il n'est pas d'autre moyen que *la connaissance des dieux* : l'essence du bonheur, en effet, c'est d'avoir la science du bien, comme l'essence du mal consiste dans l'oubli du bien et l'illusion au sujet du mal ; l'une est donc attachée au divin, la part inférieure est inséparable du mortel ; l'une mesure par des voies hiératiques les essences intelligibles, l'autre détournée des principes, se jette dans la mensuration de l'essence corporelle : et l'une est connaissance du Père, l'autre éloignement de lui et oubli du Dieu Père qui est antérieur à l'essence et son propre principe ; l'une sauve la vraie vie en l'élevant vers son Père, l'autre ravale l'Homme Primordial jusqu'aux flux perpétuel qui jamais ne demeure ».

Grâce à cette science du bien et à la connaissance de l'ordre des choses (la procession des êtres), le théurge peut trier les différents modes d'apparition des êtres supérieurs pour en distinguer celle qui seraient bénéfiques à l'homme. Ce rôle du théurge est capital car sa science, expliquée au chapitre 11 du livre I *DM*, comporte toute une gamme de pratiques de l'art sacré<sup>762</sup>.

« Parmi les œuvres ordinaires de la théurgie, en effet, les unes ont une cause ineffable et suprarationnelle ; d'autres sont comme des symboles consacrés de toute éternité aux êtres supérieurs ; d'autres conservent une autre image, de même que la nature génératrice frappe les formes visibles des concepts invisibles ; d'autres sont honorifiques ou visent une représentation quelconque ou encore un lien de parenté ; certaines préparent ce qui nous est utile ou purifient en quelque façon et délivrent nos passions humaines, ou écartent tel autre danger qui nous menace » (*DM* I 11, p. 37, 6-16<sup>763</sup>).

Quand nous disons que la théurgie est le moyen par lequel les dieux montrent leur bonne volonté pour sauver l'homme et l'univers, il faut nuancer. Le bon vouloir (qui amène

<sup>762</sup> Cf. la note 1 p. 60 de DES PLACES [1966] : « Théurgie et mystagogie (*DM* I 11, p. 37, 6) sont quasi synonymes; cf. I 1 (p. 40 n. 1) et 4 (p. 45 n. 2). Sur l'ἔργον, 'action théurgique sacramentale', cf. Hans Lewy, *Ch. Or.* p. 196, n. 80 ».

<sup>763</sup> *DM* I 11, p. 37, 6-16 : « Of the works of theurgy performed on any given occasion, some have a cause that is secret and superior to all rational explanation, others are like symbols some other image, even as nature in its generative role imprints (upon things) visible shapes from invisible reason-principles ; others yet are performed in honour of their subjects, or have as their aim some sort of assimilation or establishment of familiarity. There are some, again, which provide something useful for us, or in some way or other purify and dissolve our human passions, or not, however, for all that, agree that some part of our ritual is directed towards the gods or daemons, which are the subjects of our cult as subject to passions; for that essence which is in itself eternal and incorporeal cannot itself admit any alteration emanation from bodies » (trad. CLARK-DILLON-HERSBELL [2003]).

l'homme vers le Bien) appartient aux dieux, aux archanges, et aux anges. Tandis que les êtres supérieurs qui sont plus loin du principe (les démons, les héros, ou les âmes pures) ne donnent pas toujours des avantages aux hommes. Au livre II (*DM*) chapitre 5, quand Jamblique expose les différentes vertus « purificatrices » liées à l'apparition des êtres, il détaille simultanément la manière dont ces êtres offrent, selon leur hiérarchie, leur salut aux hommes. Plus ils se trouvent supérieurs dans la hiérarchie, plus leur puissance qui se transmet à travers leur apparition est efficace (cf. note précédente *DM* II 5 p. 79, 7-14)). Jamblique précise davantage les dons apportés par ces apparitions au chapitre suivant (cf. *DM* II 6, p. 81, 11 – 82, 2). Déjà, avec les archanges et les anges, les dons ne sont pas très bénéfiques. Alors, avec les êtres encore plus bas, leurs apparitions ne sont plus des dons :

« celle de démons alourdit le corps, le châtie par des maladies, entraîne l'âme vers la nature, n'éloigne pas des corps et de la sensation qui leur est apparentée, retient dans les régions d'ici-bas ceux qui s'empresent vers le feu, ne libère pas des liens de la fatalité » (*DM* II 6, p. 82, 10-15).

Les interventions des êtres supérieurs ne sont pas toutes bénéfiques pour aider l'homme à monter vers le Feu intelligible. Il faudra un théurge, avec sa connaissance et sa science du bien, pour discerner et trier entre ces apparitions. Cette capacité est capitale quand il s'agit de discerner, par exemple, les différentes âmes qui apparaissent pendant les séances de « possession médiumnique » :

« La vue des âmes immaculées et établis au rang des anges fait monter l'âme et la sauve, elle se manifeste pour une espérance sainte, et les biens auxquels prétend cette sainte espérance sont ceux qu'elle procure ; mais la vue des autres fait descendre vers le devenir, ruine les fruits de l'espérance et remplit les spectateurs de passions qui les clouent aux corps » (*DM* II 6, p. 83, 2-8).

Le théurge est aussi important pour ne pas se tromper sur les formes de la théurgie elle-même, parce qu'il se peut qu'à cause du manque de précision dans les détails, les êtres supérieurs peuvent nous tromper :

« Quand donc se produit ce que tu appelles 'trompeur' dans le cas de la forfanterie (*περιαυτολογίας*, parler de soi, discours fanfarons, parler de soi) ? Quand une faute se commet dans l'art théurgique et que les images des visions directes ne se présentent pas comme elles le doivent mais les unes à la place des autres ; alors, en effet, les espèces inférieures revêtent l'apparence des ordres plus augustes et affectent d'être ce qu'elles ont revêtu, sur quoi elles profèrent des discours fanfarons et qui dépassent leur puissance réelle » (*DM* II 10, p. 91, 8-12).

Pour cette raison, la fonction d'intermédiaire du théurge est déterminante pour discerner (faire le diagnostique) sur la véracité des apparitions (ou plus généralement des pratiques théurgiques) :

« les prêtres (ιερέας) devraient reconnaître cela dans les apparitions sur la base des différences entre les ordres (faute de les observer, les apparitions fausses se trahissent) et en rejeter la prétention feinte comme n'appartenant aucunement à des esprits vraies et bons » (*DM* II 10 p. 91, 18 – 92, 3).

Cette capacité à discerner les différentes apparitions des êtres supérieurs, ou d'une manière générale, la définition même de la théurgie comme « l'art de faire travailler les dieux », suppose que le théurge joue un rôle prépondérant. Il est à la fois le théoricien et le praticien de cet art. Comme théoricien, il s'appuie sur les *Oracles* pour dire que l'homme a en lui un symbole des dieux. Mais encore plus, en tant que théurge il sait comment ces symboles (pas seulement celui qui est dans l'homme, mais aussi dans l'univers entier) s'opèrent. Comme celui qui détient cette connaissance et celui qui travaille et discerne les différentes manifestations des symboles, le théurge se trouve de ne pas être très loin des dieux eux-mêmes. Seuls ceux-ci connaissent les symboles ; du coup, un théurge qui les connaît et les manipule se trouve à niveau de dieux.

« L'ensemble de la théurgie présente un double aspect : d'une part, elle est exercée par des hommes et garde notre place naturelle dans le tout ; de l'autre, appuyée sur les signes divins (τοις θείοις συνθήμασι), elle remonte par eux jusqu'aux êtres supérieurs auxquels elle s'unit (συναπτόμενον), et se dirige harmonieusement selon leur ordonnance, en quoi elle peut à bon droit revêtir la forme des dieux<sup>764</sup> » (*DM* IV 2 p. 184, 1-8).

Dans un autre texte Jamblique écrit : « par la force des symboles secrets (τῶν ἀπορρήτων συνθημάτων), le théurge ne commande plus aux puissances cosmiques comme un homme ni comme usant d'une âme humaine, mais *c'est comme établi déjà au rang des dieux*, ἐν τῇ τῶν θεῶν τάξει προϋπάρχων », *DM* VI 6, p. 246, 16-17). Ainsi, d'une manière assez troublante, tout en se trouvant ici-bas sur la terre parmi les autres hommes, le théurge fait exception. Il se place au même niveau que les dieux, sait ce que signifient les symboles et parvient à les manier ; bref, il est comme les dieux. Du coup, si nous parlons de ce qui est divin (ou de ce qui est « intelligent et un », bref, « intelligible », cf. *DM* I 15, p. 46,

<sup>764</sup> Cf. le commentaire d'Angelo Raffaele SODANO [1984], la note 98, p. 321 : « il commento migliore a questo passo che stabilisce l'equivalenza teurgo-dio e sottolinea la funzione mistica e caldaica dei simboli viene da Proclo (*Théol. Plat.* II 8, 104-105, p. 56, 16-57, 3) : 'Colui il quale è causa di tutto l'universo 'ha seminato in tutti gli esseri dei segni' della sua assoluta superiorità ; mediante questi segni, egli ha stabilito tutti gli esseri in relazione a lui ed è ineffabilmente presente a tutti, benché trascenda tutto l'universo. Ciascun essere, dunque, rientrando in ciò che vi è d'ineffabile nella sua propria natura, scopre il simbolo del padre di tutto l'universo ; tutti gli esseri per natura lo venerano e, tramite il segno mistico che appartiene a ciascuno, s'uniscono a lui, per il desiderio che hanno di questa natura inconoscibile e della fonte del bene ; e quando sono saliti fino a questa causa, sono tranquilli (cfr. Platone, *Ti.* 44B3) e pongono termine al travaglio del parto e all'amore (cfr. Platone *R.* 490B7 ; *Ep.* II 31 313A4-5), che tutti gli essere posseggono per natura per la bontà inconoscibile, ineffabile, impartecipabile e sovvrabbondante' ».

12-16), dans le cas du théurge, nous sommes face à un cas limite où la séparation entre l'homme et les dieux ne s'applique pas. Dès ici-bas, le théurge est dieu ; il est dans l'intelligible et, peut-être encore plus troublant, il est un θεοπάτωρ (père de dieu<sup>765</sup>, qui se trouve aussi déjà chez Porphyre, *Sent.* 32). Si Plotin élargie sa doctrine de la partie non descendue de l'âme humaine à tout homme sur une seule conviction philosophique, Jamblique qui refuse l'approche rationnelle de Porphyre revient, en effet, à l'affirmation de Plotin selon laquelle l'homme est réellement intelligible. Mais Jamblique l'entend de manière restrictive (uniquement pour les théurges) et extra-philosophique. Sa conception philosophique ou théologique ne lui permet pas d'arriver à cette idée. Mais la théurgie, avec sa révélation qui est supérieure à cette conception, lui permet d'arriver à la conviction qu'un théurge n'est autre qu'un dieu. Il est le guide de la masse et, forcément, en tant que tel, il a déjà atteint son salut.

### **B. 5. Le salut de l'âme n'est plus l'affaire de la philosophie mais de la théurgie.**

Avec Jamblique, le raisonnement humain et, avec lui, le raisonnement philosophique se trouvent abaissés au niveau d'auxiliaires de la théurgie. Tout en gardant le principe philosophique commun à Plotin et à Porphyre (à savoir la primauté de l'intelligible, son impassibilité et la priorité de ce qui est supérieur à l'égard de ce qui est inférieur), Jamblique accentue la séparation (déjà existante chez Porphyre) entre l'intelligible et le sensible de telle manière que l'homme ne soit plus en mesure de se charger de son propre salut. Il faut recourir à la théurgie et au théurge qui possède une connaissance 'extra-rationnelle' pour lui montrer le chemin du salut. Ce n'est plus par la philosophie que l'homme peut sauver son âme, c'est à

---

<sup>765</sup> H. D. SAFFREY [1990a], pp. 103, 105-106, fait un rapprochement fort intéressant entre le rationalisme de Porphyre et la critique de Jamblique. Paradoxalement, Jamblique dépasse l'idéal de la vertu de Porphyre et de Plotin en affirmant que celui qui est au-dessus de cet idéal, grâce à la théurgie, devient le « père de dieu ». Dans sa *Sentence* 32, en parlant des degrés de la vertu, Porphyre désigne « le possesseur des vertus paradigmatiques du nom de 'père de dieu' ». Comment Porphyre peut-il arriver à cette affirmation ? « Quoi qu'il en soit, on comprendra aisément que si, avec Plotin et Porphyre, on appelle 'dieu' celui qui est parvenu au sommet des vertus politiques, cathartiques et théorétiques, il reste évidemment à nommer 'père des dieux' celui qui, rempli des vertus paradigmatiques, possède en lui les modèles selon lesquels on fait des dieux ». Jamblique (si nous en croyons Damascius, *in Phaed.*, p. 114, 16-25) pose « la vertu hiératique » au-dessus de la vertu paradigmatique de Porphyre. C'est par l'art hiératique (la théurgie) que l'homme peut arriver à ce stade. Ainsi, H. D. SAFFREY propose un texte de Psellus (*De omnifaria doctrina* ed. L. G. Westerink (Utrecht, 1948), § 74, p. 47, 1-13) « qui (peut-être), à travers Proclus, doit remonter jusqu'à Jamblique lui-même : 'celui qui possède la vertu théurgique, on le dénomme *théopatôr* (θεοπάτωρ), car puisqu'il rend les hommes dieux, c'est pour cela qu'il est appelé *théopatôr*' ». H. D. SAFFREY conclut ainsi : « le théurge, parce qu'il est définitivement fixé en dieu et 'devenu dieu purement et simplement' est père en l'âme de tout ce qu'il y a en elle de divin. Il mérite pleinement ce nom de *théopatôr* ».

Toutefois, CLARK-DILLON-HERSBELL [2003], pp. xxxiii-xxxiv, mettent en évidence que le mot *théopatôr* n'existe pas chez Jamblique : « However, Saffrey can find no mention of θεοπάτωρ in Iamblichus' writings, and this is surely problematic ». Comme H. D. SAFFREY [1990a] l'admet lui-même à la page 106, ce que nous trouvons dans le *DM* sont les termes : *αὐτοπάτωρ* (*DM* VIII 2 261, 13 et 262, 3), *μονοπάτωρ* (261, 13-14) ou bien *ὄυσιοπάτωρ* (262, 6).

la théurgie qu'il doit se tourner car c'est elle qui peut aider l'homme à s'affranchir de sa finitude pour s'unir aux dieux.

« C'est donc pour guérir notre âme (θεραπείας οὖν ἕνεκα τῆς ἐν ἡμῖν ψυχῆς), pour modérer les maux qui s'attachent à elle du fait de la génération (διὰ τὴν γένεσιν), pour l'affranchir et la débarrasser de ses liens qu'on se livre à ces actions. Et c'est pourquoi Héraclite les appelle à juste titre des 'remèdes', comme remédiant aux dangers et soustrayant les âmes aux malheurs de la génération<sup>766</sup> » (*DM* I 11, p. 40, 9-15).

Dans cette citation, Jamblique ne se réfère pas directement à la théurgie, mais à la vertu cathartique que la tragédie<sup>767</sup> (selon lui) donne aux spectateurs. Il avance l'exemple de la tragédie, au milieu du *DM* Livre I chapitre 11, pour répondre aux objections de Porphyre à propos de « paroles obscènes » qui montreraient la fausseté de la théurgie. Ainsi la *catharsis* de la tragédie est évoquée pour défendre la capacité de la théurgie à « guérir notre âme ».

La doctrine selon laquelle l'inférieur ne peut influencer ce qui lui est supérieur est centrale dans l'argumentation de Jamblique pour défendre la validité de la théurgie. Cependant, aux yeux de Porphyre, si les paroles humaines adressées aux divinités produisent des effets, cela prouve que les dieux ne sont pas impassibles. Pour lui répondre, Jamblique cite d'abord le cas de la tragédie. Il veut ici montrer que les paroles adressées dans ce spectacle, sont efficaces en elles-mêmes pour dire ce que les spectateurs ne peuvent pas dire de leur propre compte. Elles sont efficaces car elles canalisent les émotions qu'ils répriment, de telle sorte qu'ils sont purifiés (*catharsis*). Du coup, quand on parle des paroles adressées

<sup>766</sup> Cf. Alexander WILDER [1911], note 8: « By the genesis or generation, Plutarch explains Plato to mean 'only that substance or underlying principle which is subject to change and motion, placed between the forming cause and the thing formed, transmitting hither those shapes and figures which have been contrived and modelled' in the eternal world. Hence it means more than mere procreating, it is no less than transition from eternity where the soul is native, into the region of time and space, where it is only a sojourner ». Le même auteur dans sa note 9 remarque : « The Library of Alexandria bore the inscription of *Remedies for the Soul*. A similar term is said to have been placed over the collection of Papyri in the 'House of Seti' at Thebes, in Egypt ».

<sup>767</sup> « C'est pourquoi, à contempler dans la comédie et la tragédie les passions d'autrui, nous stabilisons les nôtres, les modérons et les purifions ; et au cours des rites (ἐν τοῖς ἱεροῖς θεάμασι), par le spectacle et l'audition des obscénités, nous nous libérons du tort qu'elles nous causeraient si nous les pratiquions » (*DM* I 11, p. 39, 14-40, 9). A. R. SODANO [1984], pp. 254-255, affirme que Jamblique (et Proclus) « riflettano un'unica tradizione sull'interpretazione etica e psicologica della catarsi aristotelica ». Après avoir étudié les concordances des termes, A. R. SODANO juge que « la teoria catartica è stata studiata con attenta e rigorosa coerenza ». Les textes d'Aristote sont : 1) *Poetica* 6, 1049 b 24-27 : « La tragedia, dunque, è opera imitativa di un'azione seria e compiuta in se stessa, con una certa estensione ... la quale, mediante una serie di casi che suscitano pietà e terrore, ha per effetto di purificare e di sollevare l'animo da siffatte passioni ». 2) *Politica* 1342 a 4-16 « Infatti, le emozioni, che colpiscono con forza alcune anime, esistono in tutte, ma differiscono per la minore o maggiore intensità, ad esempio la pietà, la paura, e anche l'entusiasmo : ci sono infatti taluni soggetti a questo perturbamento e, come effetto delle melodie sacre, noi li vediamo costoro, quando sono ricorsi alle melodie che trascinano l'anima fuori di lei, ridotti in uno stato normale, come se avessero ricevuto un cura o una purificazione. Questo effetto necessariamente devono provare quelli che hanno pietà, paura, e, insomma, questi affetti in generale, e gli altri, nei limiti in cui ognuno ne partecipa, e per tutti deve esserci una qualche purificazione e un sollievo accompagnante da piacere ». Les commentaires de Proclus se trouvent dans *In rem publ.* I 42, 12-16 ; I 49, 13 - 50, 26.

aux dieux, sans avoir besoin de penser que les dieux doivent entendre ces supplications, on peut dire qu'elles sont, en elles-mêmes, utiles et efficaces aux hommes qui les profèrent car elles les purifient. Ailleurs, Jamblique fait comprendre que, dans la prière, ce n'est pas l'homme qui fait réagir les dieux mais, au contraire, c'est la volonté libre des dieux de se mettre en relation avec les symboles (y compris les formules de prière) qu'ils ont eux-mêmes donnés aux hommes<sup>768</sup>.

Toujours dans ce débat avec Porphyre, Jamblique veut montrer qu'il n'y a pas de place pour les passions dans l'opération théurgique. Il l'explique à partir de sa description du salut de l'âme (τῆς ψυχῆς σωτήριοιον), atteint par la théurgie, où l'âme est affranchie de toutes les sortes de passions : « quand elle contemple les bienheureux spectacles l'âme acquiert une vie nouvelle, elle exerce une activité étrangère : il semble alors qu'on ne soit plus un homme, et à bon droit. Souvent même, ayant rejeté sa propre vie, l'âme a reçu en échange l'activité infiniment béatifiante des dieux » (*DM* I 12, p. 41, 13-18). Ainsi, quand l'âme humaine quitte le monde du devenir et se situe dans le monde supérieur, l'homme « n'est plus homme » car, à ce moment là, il acquiert une capacité divine d'agir (*theon energeian*). A partir du but de la théurgie, Jamblique veut montrer la noblesse de cette opération. Il me semble que c'est une description qui concerne surtout Jamblique lui-même en tant que théurge<sup>769</sup>. En défendant d'une manière spécifique sa doctrine d'invocation des dieux et d'une manière générale toute sa pratique théurgique, il veut montrer que la noblesse de cette activité n'a rien à voir avec la sensation. Comme témoignage personnel, il ajoute que cette invocation l'a amené à s'affranchir de toutes ses passions. D'où la question rhétorique : « Si donc l'ascension (ἀνοδος) obtenue par les invocations procure aux prêtres purification des

<sup>768</sup> Cf. la description de la *donation* et des dieux comme *donateurs* dans le *DM* X 6 p. 291 : « One is the knowledge of the Father, the other is a departure from him and an obliviousness to the divine Father who is prior to essence and is his own first principle ('the Neoplatonic One', cf. note 490, p. 351), and the one preserves the true life, leading back to its father, while the other drags down the primordial man to that which is never fixed and always flowing. Know, then, that this is the first road to well-being, having for souls the intellectual plenitude of divine union. But the sacred and theurgic *gift* of well-being (ἡ δ' ἱερατικὴ καὶ θεουργικὴ τῆς εὐδαιμονίας δόσις) is called the gateway to the creator of all things, or the place or courtyard of the good. In the first place, it has the power to purify the body; afterwards, it prepares the mind for the participation in and vision of the Good, and for a release from everything which opposes it; and, at the last, for a union with the gods who are *the givers* of all things good » (CLARK-DILLON-HERSBELL [2003]). Dans leur note 493, p. 351, les traducteurs commentent qu'il s'agit ici de « three-stage process of ascent, purification – participation – union with the divine, analogous to the three stages of theurgic prayer outlined in *DM* V 26 ».

<sup>769</sup> Dans ce procédé, Jamblique insère encore son témoignage en tant un théurge. Au-delà du raisonnement qui justifie sa doctrine, il donne plus de poids à son argumentation en y ajoutant son témoignage propre. Pour lui, les théurges sont ceux qui ont été appelés à s'unir avec les dieux. L'allusion aux prêtres (ou théurges) qui arrivent à s'unir aux dieux fait peut-être référence à la conviction de Jamblique lui-même. Dans sa conception de la philosophie, il parle de Pythagore qui est une âme bienheureuse, toujours unie dans la cortège des dieux et envoyée en bas *pour instruire* les hommes (cf. Cf. Luc BRISSON et A. Ph. SEGONDS [1996], pp. xviii- xix).

passions, affranchissement du monde créé, union au principe divin (ἔνωσίν πρὸς τὴν θεϊαν ἀρχήν), comment dire qu'elle implique une passibilité ? » (*DM* I 12, p. 41, 13 – 42, 2).

L'argument le plus fondamental de Jamblique consiste toujours à dire que l'efficacité de l'invocation est due à l'impassibilité des dieux et que ces moyens sont donnés par les dieux eux-mêmes. S'ils sont impassibles aux supplications des hommes c'est parce que l'inférieur ne peut jamais influencer ce qui lui est supérieur. Si d'une certaine façon l'invocation peut produire l'ascension de l'âme vers les dieux, ce n'est pas parce qu'ils ont entendu ou qu'ils compatissent avec les sons qui émanent des êtres humains. Ce n'est pas une explication juste de parler comme si les dieux étaient susceptibles d'être mus par les sensations (les passions). Jamblique tente de faire savoir que l'invocation (comme un des moyens théurgiques) a d'elle-même une puissance d'agir : « l'illumination (ἔλλαμψις) par l'invocation luit elle-même, par un libre vouloir (du Bien)<sup>770</sup> » (*DM* I 12, p. 40, 19-20). L'invocation d'elle-même peut manifester l'illumination, tout en précisant que ce n'est pas l'invocation qui cause l'illumination. La cause dernière de l'ἔλλαμψις est le « libre vouloir du Bien ». Ainsi,

<sup>770</sup> « For the illumination which is present through the invocations is self-appearing and self-subsisting; it is also far removed from the being attracted downward, and goes forth into manifestation through the divine energy and perfection, and it excels voluntary choice and activity by so far as the Divine Purpose of the Absolute Goodness is superior to the deliberately chosen of life » (Alexander WILDER [1911], p. 32). Selon A. R. SODANO [1984], p. 256, la notion de l'illumination (ἔλλαμψις) est certainement d'origine platonicienne et néoplatonicienne, mais dans le *DM* il y a une coloration chaldaïque (il cite l'étude de Cremer, p. 104).

Cf. l'explication de Hans LEWY [1956], dans son *Excursus V*, pp. 467-468. Les Chaldéens croient que les formules magiques peuvent attirées les dieux. S'il en est ainsi, cette croyance va à l'encontre à la doctrine philosophique qui veut maintenir l'impassibilité des dieux. Porphyre pose ce problème à Jamblique. Ce dernier répond (cf. *DM* I 12, *init.*) : « The irradiation of divine light upon the calling of the magician does not mean that the divinity is drawn downwards, but that it manifests itself of its own free will. Being benevolent and gracious the gods, whose will is to be regarded as free, make their light shine forth to the theurgists, by 'calling upwards their souls towards them (τὰς ψυχὰς τῶν θεουργῶν εἰς ἑαυτοὺς ἀνακαλούμενοι) and by granting them the union with themselves'. The 'ascent brought about by calling' (ἡ διὰ τῶν κλήσεων ἄνοδος) does not therefore draw downward the passionless gods into the sphere of passion, but rather delivers the men who are slaves to it. He denies that the godhead can be 'attracted' to apparition by compulsory spells, as it is stronger than any force (*DM* III 18) ; every irradiation activity of the divine Fire is 'self-called' and 'self-effected', so that the differentiation between the 'caller' and the 'called' loses its validity with regard to them (cf. note 8, p. 468, *DM* IV 3, p. 185, 7 : the divine manifestation occurs ἀυθαίρετος, ἀυτόκλητος τε καὶ ἀυτενέργητος. Iamblichus frequently emphasises: cf. *DM* I 12, p. 41, 3 ; I 14, p. 44, 14 ; IX 9, p. 284, 1 - that the gods appear to the theurgists of their own will (κατὰ τὴν ἰδίαν βούλησιν) and not, as the 'goëts' think, by force. He explains therefore the attribute ἀυτοφανής, which was employed by the Chaldaeans with the meaning usual in magic 'personal appearing' (...) as 'voluntary appearing'. Likewise, he re-interprets the Chaldaean hypostasis of the divine Will (Βουλὴ) as expression of the free volition of the divine - cf. also. *ap.*, *Proc.*, *Tim.*, I, 211, 5. Further, he employs sometimes the term θεῖα ἔργα, which originally designated the activity of the theurgist with reference to the activity of the 'self-manifest' gods - cf. *DM* III 18, p. 144, 1 ; III 20, p. 148, 6 and IV 3, p. 149, 7) ».



l'illumination n'est pas déterminée par les choses d'en bas ; elle n'est pas sujette au libre choix de l'homme (*DM* I 12, p. 40,18 – 41,4).

La volonté divine, qui agit elle-même comme elle l'entend, sans influence de quiconque, est devenue l'argument principal pour montrer que la réalité ne peut être autrement. Echappant du raisonnement humain, le vouloir libre des Dieux exerce son activité. Et de plus, cette volonté divine du Bien veut que l'homme l'atteigne. Elle appelle les hommes (même encore incarnés dans leur corps) à s'unir à elle. Hans Lewy a bien expliqué la dynamique de l'appel des dieux. Le Père a fabriqué toute chose, et il ne laisse pas les êtres abandonnés seuls à leur triste sort. Il leur a aussi envoyé les *synthémata* pour qu'une fois ceux-ci reconnus, les hommes puissent sentir son appel et commencer le voyage d'union aux dieux. En fait, Jamblique parle ici plus spécifiquement d'une certaine catégorie d'homme, les théurges.

« Par une telle volonté les dieux font abondamment resplendir (...) la lumière sur les théurges ; ils appellent à eux leurs âmes, dispensent à ces âmes l'union avec eux-mêmes (τάς τε ψυχάς αὐτῶν εἰς ἑαυτοὺς ἀνακαλούμενοι καὶ τὴν ἔνωσιν αὐταῖς τὴν πρὸς ἑαυτοὺς χορηγοῦντες), en les habituant, alors même qu'elles sont encore incarnées, à se détacher du corps et à se tourner vers leur principe éternel et intelligible<sup>771</sup> » (*DM* I 12, p. 41, 5-11).

<sup>771</sup> Dans la traduction anglaise, Alexander WILDER [1911] : « union to themselves in the *Chorus* ('*choreogountes*', 41, 8) and accustoming them, while they still in the body, to hold themselves aloof from corporeal things ». Selon lui, le mot *choreogountes* se réfère nécessairement au *Phèdre*. Ainsi, dans sa note 10, il explique : « Plato describes this *chorus* in the *Phaidros*. 'Divine beauty was then splendid to the view,' says he, 'when we, in company with Zeus, and others with other gods, beheld together with the Blessed *Chorus*, the divine Spectacle and were initiated into the Perfective Rites, which are rightly called most happy. Being ourselves entire and unaffected by the evils which await us in the Aftertime, we took part in the Orgiac Drama, and having become both Mystics and Beholders (*mystæ* and *epoptæ*) we beheld in the pure light, apparitions that were complete, unique, calm, and felicitous -- being ourselves pure from earthly contamination and not encompassed in this investiture which we now call 'Body' and by which we are carried about, fastened like an oyster to his shell' ».

Selon A. R. SODANO [1984], pp. 256-267 : « gli dèi chiamano a sé le anime *dei teurgi* (41, 6-7), questo è un dogma caldaico ; cfr. l'*Excursus* V, in cui H. Lewy (pp. 467-471) svolge questa tematica ». Puis il signale les passages étudiés par Cremer (les passages du *Phèdre*, de Proclus, de Julien, d'Olympiodore, etc.) Il cite deux fragments des *Oracles Chaldaïques* : fr. 13 « Giacché niente d'imperfetto procede dal principio del Padre » ; fr. 115 : « Bisogna che tu t'affretti verso la luce, verso i raggi del Padre, da cui ti è stata inviata l'anima, rivestita d'un intelletto molteplice » (cf. *DM*, 272, 9-10).

Jamblique parle aussi de l'âme de Pythagore qui fait partie du cortège de dieux. Cf. Luc BRISSON et A. Ph. SEGONDS [1996], pp. xviii- xix : « 'Que maintenant l'âme de Pythagore ait été envoyée chez les hommes depuis la troupe commandée par Apollon, qu'elle ait été dans son cortège, ou même qu'elle ait été rangée à un rang encore plus proche de ce dieu-là, personne en tout cas ne saurait en douter ... (§8)'. Ce passage fait de toute évidence référence à un mythe très connu raconté par Platon dans le *Phèdre* (246E – 248C). Chaque âme se trouve dans l'armée qui entraîne autour du ciel chacun des douze grands dieux commandés par Zeus ; et c'est l'association de l'âme à tel ou tel dieu qui explique ses aspirations (*Phèdre* 253B). En évoquant son origine, Jamblique insiste sur le caractère particulière de l'âme de Pythagore, qui non seulement se trouve associée à Apollon, mais qui semble aussi se situer plus haut que les autres âmes ordinaires, au rang d'un démon, comme la chose ne cesse d'être rappelée dans la *Vie de Pythagore*. A la différence des autres âmes qui sont tombées dans un corps en raison de leur incapacité à contempler les Formes, l'âme de Pythagore est envoyée aux hommes pour les instruire ».

Ainsi, Jamblique enseigne que la théurgie est vraiment une doctrine et une pratique en vue d'atteindre l'union (*hénosis*) avec l'Intellect (le Père, le Démiurge). Le théurge sait que la voie du bonheur passe par la connaissance des dieux. C'est ainsi qu'il se délie du lien de fatalité (*DM X 5*, p. 290, 16-17) et se rapproche au Dieu Père « qui est antérieur à l'essence et son propre principe » (*DM X 5*, p. 291, 6-8). Dans le dernier livre du *DM*, il explique que l'*hénosis* est atteinte après plusieurs étapes de contact (*συναφή*) :

« Après avoir uni l'âme successivement aux divers départements du tout (*κατ' ἰδίαν ταῖς μοίραις τοῦ παντός συναψη*) et à toutes les puissances divines qui les pénètrent, cet art (la théurgie) la conduit au Démiurge<sup>772</sup> universel, la place auprès de lui et l'unit, hors de toute matière, à la raison éternelle et à elle seule (*ποεῖ μόνῳ τῷ αἰδίῳ λόγῳ συνηνωμένην*) (...) qu'elle l'attache à la puissance engendrée par soi-même, mue par soi-même, qui soutient tout, à la puissance intellectuelle, ordonnatrice de l'univers, qui élève jusqu'à la vérité intelligible, (...) de sorte que l'âme théurgique s'établit dans sa perfection parmi leurs activités, leurs intellections, leurs créations<sup>773</sup>. Alors elle installe l'âme dans le dieu démiurge pris en totalité. Et voilà le terme de l'ascension hiératique (*ἱερατικῆς ἀναγωγῆς*) chez les égyptiens<sup>774</sup> » *DM X 6* p. 292, 5-18<sup>775</sup>).

<sup>772</sup> Bent DALSGAARD LARSEN [1975], pp. 17-18 : « Rejetant l'interprétation de Porphyre, qui assimile le Démiurge à l'âme hypercosmique, Jamblique rapproche du νοῦς. Nos sources, toutefois, ne confirment pas l'idée reçue, qui veut que, scindant le νοῦς en deux, il en ait tiré des mondes et des séries de dieux correspondants (l'auteur cite DES PLACES, 'Quelques publications récentes sur la philosophie religieuse des Grecs', in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1973, 511: 'à partir de Xénocrate, toute une école qui comprend Albinus, Plutarque et Numénius, met au-dessus d'un Démiurge Intellect divin un principe simple, l'Un-Bien, qui est en même temps Intellect divin : il y a deux intellects'). (...) Jamblique considère le monde noétique comme une hypostase néoplatonicienne, ce qui est déterminant pour l'interprétation métaphysique qu'il donne du Démiurge : 'le divin Jamblique a défini le Modèle de l'Univers comme cela même qui est 'l'Être juste être' (qui se distingue de 'l'être en soi' et 'l'être qui est toujours'), qui est appréhendé par un acte d'intellection accompagné d'une définition, cependant qu'il posait l'Un comme encore au-delà du Modèle, et faisait voir que 'l'Être juste être' coïncide avec le Modèle, les déclarant d'ailleurs l'un et l'autre appréhendés par un acte d'intellection' (Proc. *In Tim.*, I p. 321, 27-30 ; traduction FESTUGIERE [1967], *Proclus Commentaires sur le Timée*, livre II, Vrin-CNRS, 1967, p. 179). C'est dans son commentaire de *Ti.*, 27 d 6 que Jamblique dévoile sa métaphysique. Il y conteste avec force que le monde intelligible soit l'être éternel ; citant le *Parménide* et le *Sophiste*, il affirme que l'être est toujours supérieur aux genres de l'être et aux formes, et il le place au sommet de l'essence intelligible, comme participant en premier à l'Un : 'Or, le Démiurge est antérieur à l'Ame, en sorte qu'il fait parties des Êtres qui sont toujours. (...) Cependant le divin Jamblique s'élève violemment contre cette doctrine, il fait voir que l'Être qui est toujours est supérieur et aux Genres de l'Être et aux Formes, et il l'établit au sommet de l'Essence Intelligible comme participant en premier à l'Un. En faveur de cette opinion témoigne ce qui est écrit dans le *Parménide* sur l'Être Un et ce qui est dit dans le *Sophiste* (244D11 ss, 245A-E2)' (Proc. *In Tim.*, I p. 230, 4-8 Diehl ; traduction Festugière, p. 56). On notera qu'il rejette l'identification de l'Être au *Noûs*, et qu'il le fait participer, au premier rang, à l'Un ».

<sup>773</sup> Cf. A. R. SODANO [1984], note 134, pp. 393-394 : « Scott (Rec. 244-147, ed *Hermetica IV* 97-99) intende in queste potenze del demiurgo i modi di attività, i diversi aspetti di un unico dio rappresentati da dèi cui erano affidate le varie funzioni del governo di una parte del cosmo e che erano distintamente venerati e adorati nei templi di Egitto ». La correspondance avec la théologie égyptienne serait : « demiurgo (292, 7 e 16) = *Knêph* (262, 14 - 262,2) ; potenza ordinatrice dell'universo, che eleva alla verità intelligibile (292, 10-12) = *Ptha* (263, 10 - 264, 1) ; potenza generata e mossa da se stessa, che sostiene il tutto (292, 9-11) = *Amûn* (263, 7-10) ».

<sup>774</sup> Cf. A. R. SODANO [1984], pp. 390-391 : à la fin de l'ascension théurgique, « l'anima, completamente separata dal mondo materiale (libera, quindi, da ogni legame con la necessità e il fato), s'unisce con il logos, che è il demiurgo, l'universo dio creatore, con esso coincidendo (292, 5-17). Questa ἀναγωγή - la quale ha indiscutibili punti di contatto con quella dei misteri caldaici (Lewy 488 B 1 ; Cremer 149, 10) - è definita in 292, 16-17 egiziana ». Il explique, puis, la proximité de l'idée jamblichéenne à celle égyptienne : « il fino anagogico

En suivant la doctrine venant d’Égypte, Jamblique dit que la théurgie implique des passages nécessaires pour arriver au Démiurge. Il est important de noter qu’ici l’*hénosis* représente le terme d’union au niveau de l’Intellect. Il ne s’agit jamais d’une union avec le Principe<sup>776</sup>. Dans le livre VIII chapitre 2, Jamblique montre que l’Un est le tout premier, il est immobile et que :

« Aucun intelligible ne s’enlace à lui, ni rien d’autre ; il est établi comme modèle du dieu qui est à soi-même un père et un fils, et est le père unique du vrai Bien ; car il est plus grand, premier source de tout, base des êtres qui sont les premières Idées intelligibles. A partir de ce Dieu se diffuse le dieu qui se suffit ; c’est pourquoi, il est soi-même un père et un principe, car il est principe et dieu des dieux, monade issue de l’Un, antérieur à l’Essence et principe de celle-ci. De ce deuxième dieu, en effet, dérivent la substantialité et l’essence, car il est l’être par antériorité à l’être, principe des intelligibles ; aussi le nomme-t-on Premier Intelligible » (*DM VIII 2*, p. 261, 9 – 262, 8).

D’une manière générale<sup>777</sup>, le système de Jamblique parle de l’Un qui est au-dessus de tout et n’a pas de relation avec tout ce qui dérive de lui. C’est seulement après l’Un au-dessus

della teurgia, che pone l’anima nel dio della creazione universale (292, 15-16), ricorda il ‘far ascendere di *Ma’at* (armonia) ; e, per l’elevato tono mistico di tutto il passo, si può confrontare questo testo iscritto su un bara dell’antico Egitto : ‘Io sono dappertutto, in tutti i cieli e abbraccio tutte le terre... Il mio spirito non arde nel moi corpo e non è imprigionato dai demoni ... Esso non è incatenato dalle potenze terrene e non è presso da quelle celesti ... Esso vaga in avanti ... strappando il moi destino agli spiriti terreni’ (Thaoussing 104). Questa dunque, è la felicità e questa la via che porta ad essa, secondo il *De mysteriis*. Una soluzione certamente diversa da quella che dello stesso problema aveva proposto Plotino e proponeva Porfirio ».

Cf. Hans LEWY [1956], *Excursus VIII E*, p. 489 : « The Chaldaean borrowed the term ἀναγωγή very probably from the terminology concerning the *apotheosis* of heroized mortals. Cf. e. g. Theognis 1347 (on Ganymedes). Eur., *Bacc.*, 289 *Zeus eis d’ Olupton brephos* (Dionysus) *anegagen theon*. Xenophon, *Conviv.*, VIII 30 (on Ganymedes). (...) Besides, the term was intended to recall the widespread idea of the soul’s journey through the heavens, which was termed ἄνοδος, ἀνάβασις (cf. *P. Mag.*, IV, 529, quoted ch. III. n. 138), ἀνοφορά (cf. *P. Mag.* III, 584. 588 : of Hermetic origin), ἀνάληψις (in Jewish-Christian texts). As curiosity may be noted that Psellus (*C. M. A. G.*, VI, p. 167, n. 1) identifies Moses’ ascension to the Sinai with the Platonic-Chaldaean ἀναγωγή (cf. Philo, *Quaest. Gen.*, IV, 46., *Exod.*, II, 40, etc) ».

<sup>775</sup> « And when it has conjoined (the soul) individually to the parts of the cosmos and to all the divine powers pervading them, this leads and entrusts the soul to the keeping of the universal demiurge and makes it external to all matter and united to the eternal logos alone. What I mean is, that it connects the soul individually to the self-begotten and self-moved god, and with the all-sustaining, intellectual and adorning power of the cosmos, and with that which leads up to the intelligible truth, and with the perfected and effected and other demiurgic powers of the god, so that the theurgic soul is perfectly established in the activities and the intellections of the demiurgic powers. Then, indeed, it deposits the soul in the bosom of the demiurgic god as a whole. And this is the goal of (the soul’s) sacred ascent according to the Egyptians » (trad. CLARK-DILLON-HERSBELL [2003]).

<sup>776</sup> Cf. les commentaires de DES PLACES [1975], « La religion de Jamblique », pp. 74-76 : « Pour les platoniciens, au-dessus du dieu créateur (le Démiurge) il y a un Dieu Suprême, le Bien pour Platon et le Père pour les Chaldéens et Numénus ou l’Un pour Plotin. Mais Jamblique pousse encore plus loin en disant qu’au-dessus de l’Un il y a encore ‘un Dieu ineffable’, ou encore quelque chose plus haut. Si on suit le témoignage de Damascius, *Pr.* 43, I p. 86, 3-5 Ruelle, en effet, il y a ‘Deux premiers principes antérieurs (*pro*) à la première triade intelligible : le principe absolument ineffable et le principe qui ne se coordonne pas avec la triade’ (cf. aussi les textes de Damascius, *Pr.* 50, I p. 101, 11-15 et 21-23 ; aussi, *ibid.*, 51 I p. 103, 6-10) ».

<sup>777</sup> Il est vrai qu’il n’est pas facile de tirer une conclusion sur le système métaphysique de Jamblique. Le Démiurge fait-il partie de la première triade : a) l’Un-Incoordonné ou l’Un Ineffable, b) l’Un Monade, et c) l’Un

de tout que Jamblique donne l'Un Monade qui est vraiment source pour les êtres (il est Père et Principe). De cet Un Monade va surgir, tout d'abord, l'Un Dyade. Et c'est seulement après, à partir de ces dieux Un (Un Monade et Un Dyade) surgit la Triade intelligible. Ainsi, en général, dans le schéma de Jamblique, au dessus de tout et de tous est l'Ineffable ; tandis qu'au plus bas de ces premiers principes se trouve le Démiurge, le Père des tous les êtres à la tête des êtres intelligibles.

---

Dyade = Démiurge ? Ou bien, est-il l'Intellect qui surgit à partir de l'Un Monade et de l'Un Dyade, de telle manière qu'il se trouve à la tête d'une triade qui surgit de ces deux premiers principes ? A. R. SODANO [1984], pp. 365-375, propose plusieurs schémas en suivant les différents propos tenus par *DM*. Premièrement : « 1) *dèi sopracosmici* (a) primo dio, l'Uno (261, 8-261, 2) ; b) secondo dio, principio degli intelligibili (262, 2-9)) et ensuite, 2) *dèi cosmici* (262, 11-12) (a) *dèi eterei*, b) *dèi empirei*, c) *dèi celesti* ». Dans ce schème « il primo dio = l'Uno di Plotino » et « il secondo dio = l'Intelletto di Plotino : è essere anteriore all'essenza, da lui derivano la sostanzialità, padre del essenza ».

Deuxièmement, suivant l'exposé du chapitre 3 (362, 14 – 264, 3), A. R. SODANO donne ce schéma métaphysico-théologique : « 1) Uno indivisibile, chiamato *Ichthôn* (262, 3-5) ; 2) Intelletto autopensante : dio *Knêph* (262, 14- 263, 2) ; 3) Intelletto demiurgico chiamato a) *Amûn* (262, 7-10), b) *Ptha* (263, 10 – 264, 1), c) *Osiride* (264, 1-2) ». Selon lui, à propos du « Uno indivisibile » on ne peut malheureusement pas trouver de correspondance exacte, mais il semble qu'il renvoie à « l'Uno di Plotino ». Puis, l'« Intelletto » se divise en deux l'« Intelletto = primo *Noûs* » et l'« Intelletto Demiurgico = secondo *Noûs*, cioè l'Intelletto che crea a seconda delle sue *dunameis*, è chiamato *Amûn*, *Ptha*, *Osiride* ».

Troisièmement, « il sistema metafisico-teologico, preso in considerazione in 264, 4-12 : 1) Uno, 2) Sole o Luna, 3) Ogdoade Ermopolitana, 4) Cronocratori (di segmenti zodiacali di a) 5°, b) 10°, c) 30°, d) 90°, e) 180°) ». Dans ce système, « Uno » est ce qui est au-dessus de tous ; « Sole o Luna » est la suprématie hégémonique sur tous le créé ; ensemble avec « Ogdoade Ermopolitana » ils sont devenus quatre éléments masculins et quatre éléments féminins ; puis vient une hiérarchie « di *dèi ouranoi*, celesti, i quali sono egemoni della sfera zodiacale ».

Quatrièmement, le système métaphysico-théologique de Jamblique qui dérivent de la théologie égyptienne est le plus difficile (à partir de *DM* 267, 2-9): « 1) Intelletto e Ragione di per stessi esistente (267, 2-3), 2) Primo Padre Demiurgo del divenire (?) (267, 4-5), 3) Intelletto Puro Sovracosmico (267, 6-7), 4) Intelletto Indiviso Incosmico (267, 7-8), 5) Intelletto Diviso tra le sfere celesti (267, 8-9) ». Le plus difficile est d'interpréter « Primo Padre Demiurgo del divenire », que DES PLACES [1966] traduit : « Ils (les égyptiens) préposent le demiurge au devenir comme un père du demiurge antérieur à celui-ci » (le texte *DM*, 267, 3-4 est : *προπάτορά τε τῶν ἐν γενέσει δημιουργῶν προτάττουσι* (sc. *Οἱ Αἰγύπτιοι*)). A. R. SODANO propose de traduire ainsi « (Gli Egiziani) pongono al di sopra il primo padre come creatore degli esseri nel divenire ». Ainsi nous avons le schéma suivant : 1) l'Intellect qui existe de par lui-même, puis 2) pour la sphère du devenir nous avons : 2a) le Premier Père Créateur, 2b) l'Intellect Pur, 2c) l'Intellect Indivisible, 2d) l'Intellect Divisible.

En résumant, nous pouvons dire qu'au niveau hyper-cosmique, au-dessus de tout, l'Un plotinien, est poussé à l'Ineffable. Le Premier Dieu est l'Ineffable. Puis, nous avons le Second Dieu qui est le principe de tout (en même temps, cet Un qui est le Second Dieu ressemble à l'Intellect auto-pensant). Ensuite, vient à l'être l'Intellect Démiurgique (qui est en même niveau que le Second Dieu) ; il correspond directement à la création des êtres. Tandis qu'au niveau en-cosmique, se trouvent les autres hypostases qui dirigent les différentes sphères ; elles sont en relation avec l'Intellect Démiurgique (ainsi ce dernier se trouve comme le pont entre le hyper-cosmique et l'en-cosmique).

Qui est le Démiurge, et quelle est sa place dans le système métaphysique de Jamblique ? Selon Bent DALSGAARD LARSEN [1975], pp. 15-16, 19 : « alors que Porphyre avait identifié le Démiurge du *Timée* avec l'âme hyper-cosmique, Jamblique montre que ce Démiurge contient en lui tout le monde intelligible (cf. Proc. *In Tim.*, I p. 307, 14-25 Diehl). Proclus dit ailleurs que Jamblique 'attribue au Démiurge, après les triades des Dieux Intelligibles et les trois triades des Dieux < Intelligibles et > Intellectifs, le troisième rang parmi les Pères dans la septième triade, l'Intellective' (Proc. *In Tim.*, I, p. 308, 17-23 Diehl) ». Ainsi, rejetant la position de Porphyre, Jamblique rapproche son Démiurge du *Noûs*. Toutefois, John M. DILLON [1973], à la page 38, signale que cette citation ne garantit pas l'adéquation entre le demiurge et le *Noûs*, car « from Iamblichus point of view, it was necessary that the creator of the material world should have under his control all the forces of the intelligible world. *NOÛS* by itself, on this schème, can only create the Intelligence of intelligence beings. It must be left to *ζωή* to create Life and *τὸ ὄν* to be responsible for mere Being ».

Ainsi, l'âme humaine qui a réussi à franchir les contacts avec les êtres supérieurs peut arriver jusqu'au Démiurge (le Père de tous les êtres). Sur le plan de la réalité, en se plaçant ici, l'âme humaine arrive à son principe d'être (elle s'unit avec le Père qui l'a fabriquée). Comment peut-elle vraiment s'unir avec le principe du principe (l'Ineffable) ? Apparemment aucun texte n'y fait allusion.

Si Plotin parle du contact unitif à propos du principe quand l'âme humaine termine son voyage au-delà de l'Intellect Pensant, Jamblique « exclut absolument la possibilité de connaître le principe<sup>778</sup> » (le principe dans le sens de l'Un ou plus haut encore, l'Ineffable), et il utilise le terme  $\sigma\upsilon\nu\alpha\phi\acute{\eta}$  pour caractériser la connaissance humaine des dieux (qui sont inférieurs au principe). Ainsi, avec sa méfiance à l'égard de la philosophie (la limite de la raison humaine) et sa proposition de la théurgie pour amener l'homme vers les dieux, Jamblique opère cette triple substitution :

« la  $\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma$  πρὸς τοὺς θεοὺς remplace la  $\sigma\upsilon\nu\alpha\phi\acute{\eta}$  ou le  $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\pi\tau\omega$ , ce qui est  $\acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho$  πᾶσαν νόησιν, c'est-à-dire  $\sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\lambda\alpha$ ,  $\sigma\upsilon\nu\theta\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$  et  $\acute{\epsilon}\iota\kappa\omicron\nu\alpha$  remplace la  $\acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota\alpha$  et la  $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ , ce qui dépasse la connaissance remplace la  $\gamma\nu\omega\delta\sigma\iota\varsigma$ . Toutes les substitutions semblent compenser la faiblesse dont souffre l'intellect humain, qui ne réussit pas à s'unir par l'intermédiaire de ses seules forces au divin, avec la nécessité que le divin 'soit mis en mouvement par lui-même', à travers un rite ineffable où opère l'action même des dieux déclenchée par la manipulation des symboles<sup>779</sup> ».

Ainsi, dans la pensée de Jamblique, la  $\sigma\upsilon\nu\alpha\phi\acute{\eta}$  n'est qu'une étape intermédiaire et nécessaire pour que l' me poursuive son voyage vers l'*hénosis*. Le contact qui est aussi utilisé pour décrire la connaissance innée représente l'étape où l'âme humaine découvre une partie d'elle-même au niveau des symboles envoyés par le Démiurge. C'est en arrivant à ce stade que l'homme s'abandonne à l'action des dieux. En laissant derrière lui sa raison humaine, l' me entre dans le monde des dieux où seuls ceux-ci sont actifs et peuvent avoir l'initiative. Pour acquérir cette vie des dieux, l'homme se laisse aller ; il n'est plus homme. Ensuite, l'*hénosis* marque une étape différente. C'est un terme utilisé pour parler de l'union ou de l'unification de l'homme avec le Démiurge. A ce stade, nous ne parlons plus d'activation de la connaissance innée par les dieux, mais nous dépassons cette dualité pour arriver au Démiurge, le Père. Il semble bien que l'*hénosis* de l' me s'arrête à ce point : Jamblique ne parle pas de l'union de l' me avec l'Un Simple, ni, a fortiori, avec l'Ineffable.

<sup>778</sup> Cf. Daniela Patrizia TOARMINA [1999], p. 154.

<sup>779</sup> Cf. Daniela Patrizia TOARMINA, [1999] p.156.

Dans ce voyage vers le haut, l'homme n'utilise pas ses capacités humaines<sup>780</sup> (sa *noêsis* ou bien sa *gnôsis*). Ce n'est ni la philosophie, ni la théologie qui peuvent l'aider à remonter vers les dieux. Seule, même la capacité la plus haute de l'homme ne pourra jamais lui permettre d'atteindre l'union avec les dieux. Il n'y a que la théurgie qui soit efficace dans ce voyage vers le haut.

Jamblique a probablement poussé à l'extrême la théorie de l'union avec l'Un de Plotin. Ce qui était préalable à l'union plotinienne (l'homme doit user jusqu'au bout de sa capacité intellectuelle avant de la laisser derrière lui pour s'unir à l'Intellect Désirant et enfin s'unir à l'Un) est devenu le point de départ de la théurgie de Jamblique. Avec lui, sachant qu'en fin de compte l'union ne se fait pas par le moyen intellectuel, il se méfie d'emblée de la capacité de l'intellect humain. Notre intellect est très limité. D'une certaine façon nous avons une connaissance innée, mais il faut la comprendre comme un des *synthémata* que seuls les dieux peuvent activer. Il est ainsi nécessaire de recourir à d'autres moyens : la théurgie. L'union par la théurgie exclut toutes sortes d'activité de la pensée humaine : « ce n'est pas notre pensée qui opère ces actes », cela se fait « sans que nous y pensions » et « sans avoir besoin d'être éveillé par notre pensée » car nos pensées ne provoquent pas les causes divines pour être en activité. Ainsi, l'union active n'est pas identique à la connaissance.

Pourtant, nous savons que toutes ces explications partent aussi d'une connaissance (cf. *DM X 1*, p. 286, 3-12<sup>781</sup>). C'est Jamblique qui détient la connaissance théurgique de ces passages vers les dieux. Ou plus généralement, il est requis de tout homme qui veut arriver jusqu'à l'union d'avoir une certaine connaissance. Les activités cognitives et les pratiques

<sup>780</sup> « Ce n'est pas la pensée rationnelle (*ennoia*) qui unit aux dieux les théurges ; qu'est-ce qui empêcherait alors à ceux qui font de la philosophie au degré théorétique, de posséder cette union active théurgique avec les dieux ? Non la vérité n'est pas là. Mais l'union active théurgique n'est atteinte que, d'un côté par l'efficacité rituelle d'actions ineffables et qui dépassent toute pensée, à condition de les accomplir de la manière qui convient, et d'un autre côté par la puissance des symboles indescriptibles qui sont compris seulement des dieux » (*DM II 11*, p. 96.13-97.2, trad. H. D. SAFFREY [1990a], p. 106).

<sup>781</sup> « Si en effet l'essence et la perfection de tous les biens résident en eux (les dieux), ainsi que la première puissance et autorité sur ces biens, c'est parmi nous seulement (les prêtres) et parmi ceux qui s'attachent de même aux êtres supérieurs et saisissent authentiquement l'union à eux que se pratique sérieusement ce qui est le principe et la fin de tous les biens; c'est là, par conséquent, que nous attendent la contemplation de la vérité et celle de la science intellectuelle: et la connaissance des dieux s'accompagne du retour à nous-mêmes et de la connaissance de notre âme (καὶ μετὰ τῆς τῶν θεῶν γνώσεως ἡ πρὸς ἑαυτοὺς ἐπιστροφή καὶ ἡ γνώσις ἑαυτῶν συνέπεται) ». Pour ce passage, cf. la A. R. SODANO [1984], p. 392 : « Questo della conoscenza degli dèi cui s'accompagna la 'conversione' in se stessi e la conoscenza di se stessi è tema plotiniano (cfr. *Enn.* V 3 [49] 7, 1-9), ripreso da Porfirio (cfr. *Sent.* 40, p. 50, 16-21) : 'A quelli infatti che sono capaci di rientrare nella loro essenza intellettualmente e di conoscere la loro essenza e di ritrovare se stessi in questa conoscenza e nella coscienza che ne prendono secondo l'identità del soggetto che conosce e dell'oggetto che è conosciuto, ad essi che sono, così, presenti a se stessi è presente anche l'essere'. Néanmoins, il faut dire que ces affirmations intellectuelles ne sont que des tentatives de Jamblique pour attribuer une paternité intellectuelle à sa défense de la doctrine égyptienne du bonheur (*DM X 1*). Cf. l'explication détaillée d'A. R. SODANO [1984] dans sa note 129, pp. 386-392.

éthiques (pour se perfectionner) supposent un certain degré de connaissance. Il est vrai qu'à ce niveau, la connaissance requise n'est qu'une connaissance préparatoire à d'autres connaissances théurgiques. En fin de compte, la théurgie de Jamblique a besoin d'une connaissance, mais il s'agit d'une connaissance *très différente* de celle requise par la philosophie<sup>782</sup>.

« Car depuis longtemps des lois immaculées et intellectuelles déterminent les œuvres du rite sacré (τῆς ἱερᾶς ἀγιστείας), un ordre et un pouvoir supérieurs suppriment ce qui est inférieur, dont nous nous séparons quand nous passons à un sort meilleur ; et rien dans la circonstance ne s'accomplit contre la règle initiale, en sorte que les dieux aient l'air de changer d'avis en vertu de la théurgie qui survient après coup : dès leur première descente, Dieu a envoyé les âmes dans l'intention qu'elles retournent à lui. Il n'y a donc pas de changement par suite d'une telle élévation, ni de conflit entre les descentes et les remontées des âmes » (DM VIII 8, p. 272, 1-12<sup>783</sup>).

A propos du salut de l'âme et de la capacité humaine à l'atteindre, Plotin est remarquable par son optimisme, peut-être unique dans l'histoire de la philosophie. Le salut de l'homme est assuré par la partie non descendue de son âme qui reste là-haut (cf. *Enn.* III 4 (15), 3, 21-27 et V 1 (10) 3, 1-3). Mais toute de suite après lui, Porphyre fait un compromis : la philosophie assure le salut de la partie supérieure de l'âme, tandis que la théurgie est utile à sa partie inférieure. L'écart avec Plotin est encore plus grand chez Jamblique<sup>784</sup>.

<sup>782</sup> Ainsi, je ne suis pas réellement convaincu par la conclusion de Daniela Patrizia TAORMINA [1999] à la page 158 qui parle d'une complémentarité entre la philosophie et la théurgie : « A travers ce parcours, Jamblique a relié les deux parties du problème qu'il s'était posé. Les rapports problématiques entre théurgie et philosophie sont articulés à deux niveaux. Au premier, les deux enquêtes sont complémentaires et utilisent un langage unifié. Au second niveau, en revanche, il y a opposition dans le sens que la théurgie semble combler les espaces que la philosophie laisse libre. De cette façon, Jamblique recompose en une ligne unitaire les différents segments d'analyse et résout son deuxième problème : la possibilité d'une connaissance rationnelle du principe, c'est-à-dire du divin, qui, par aporie constitutionnelle, possède un statut ontologique au-delà de la raison ». J'ai l'impression que la philosophie est prise en défaut dès le départ. Jamblique n'utilise les analyses philosophiques que pour justifier sa foi théurgique. Tout est orienté dans cette direction : la philosophie est utilisée d'une manière très spéciale pour justifier sa théurgie.

<sup>783</sup> « For it is from long ages past that the works of holy theurgy have been determined by immaculate and intellectual laws, and inferior levels of reality are neutralized by a greater order and power, in accordance with which we are separated from what is inferior and transfer ourselves to a better lot. And nothing in such a process is accomplished contrary to the ordinance laid down from the beginning, so that the gods should change their plans in virtue of some subsequently performed theurgic ceremony, but rather it is the case that from their first descent the god (Demiurge) sent down the souls for this purpose, that they should return again to him. There is therefore no element of change of plan involved in such a process of ascent, nor is there any conflict between the descents of souls and their ascents » (CLARK-DILLON-HERSBELL [2003]).

<sup>784</sup> Jamblique se distancie quand il introduit la théurgie dans sa philosophie. Son interprétation du *Parménide* s'éloigne de celle de Plotin : « Il a en effet établi que la première hypothèse du *Parménide* devait avoir pour sujet le premier dieu et les dieux intelligibles, la deuxième, les dieux intellectifs, et il a réservé la troisième à la classe des êtres supérieurs, faisant ainsi rétrograder les âmes au niveau de la quatrième et cinquième hypothèse. Cette interprétation est très significative surtout (...) de l'introduction obligée de la classe des êtres supérieurs, qui sont les acteurs de la théurgie, entre l'âme et les dieux » (cf. H. D. SAFFREY [1990d], pp. 54-55, 57-58). Et c'est à ce niveau-là qu'on trouve les symboles, les *synthémata*, les unions théurgiques qui mènent l'âme humaine à l'*hénosis*.

L'introduction des êtres et des forces intermédiaires dans son système philosophico-théurgique remplace la réflexion intellectuelle comme moyen pour délivrer l'âme de son corps. Plus loin, avec Proclus, l'idée de Jamblique sera confirmée aux dépens de celle de Plotin. Proclus<sup>785</sup> place l'homme très bas dans sa hiérarchie, tellement séparé des dieux, mais, de manière telle qu'il pourra malgré tout les rejoindre grâce aux *synthémata* envoyés par eux. Cette idée reprend celle des *Oracles Chaldaïques* et de Jamblique.

Pour Jamblique, l'idée selon laquelle l'homme a une connaissance innée qui lui permet de connaître les dieux, et ainsi d'accéder à une voie intellectuelle pour le salut, est un trompe-l'œil. Elle est un *synthémata* envoyé dès le début de la fabrication de l'univers par le Père de toutes choses comme signe de sa bienveillance mais également comme moyen d'exercer son gouvernement. Ainsi, cette connaissance n'est jamais « nôtre » car elle est un symbole qui dépend complètement des dieux. Pour l'homme enfermé dans sa finitude, cette connaissance innée ne s'active que quand il abandonne sa conscience : par le sommeil ou par

---

Cf. aussi Bent DALSGAARD LARSEN [1975], pp. 22 : « Jamblique ne fait donc pas sienne la doctrine de Plotin (*Enn.* IV 8 [6] 8), reprise par Théodore, selon laquelle ce n'est pas toute l'âme qui descend dans le corps, au moment de l'incarnation. Or c'est l'âme, dans sa totalité, qui est responsable ; le libre arbitre est un acte de l'âme entière ; le péché n'est pas une illusion (cf. Proc. *In Tim.*, III pp. 333, 28 - 334, 8 Diehl ; *Proclus Commentaire sur le Timée*, livre V, traduction par A. J. FESTUGIERE, Vrin-CNRS, 1968, p. 216 ; cf. aussi Proc. *In Tim.*, III p. 323, 1-6). Proclus suit sur ce point Jamblique dans la proposition 211 de sa *Στοιχείωσις θεολογική* ». A ce sujet, voir aussi John M. DILLON [1973], p. 42.

<sup>785</sup> Cf. H. D. SAFFREY [1990d], pp. 55-56. Il explique qu'ici « dans son *Commentaire sur le Parménide* (*In Parm.*, IV, col. 948, 12-38) Proclus est amené à faire appel aux 'marques divines', les *synthémata* révélés par la théurgie ; ils sont les bouts de chaînes qui partent des dieux pour descendre jusqu'en notre monde matériel, entre les deux est suspendue toute la hiérarchie des degrés d'une classe divine comme autant de maillons de cette chaîne, que nous devons remonter un à un, avec les rites qui leur sont propres, pour nous unir au dieu. Puisque nous ne pouvons plus atteindre cette union par nos propres moyens, force est donc de faire appel à l'art hiératique de la théurgie ».

Angelo Raffaele SODANO [1984] à la page 283, cite l'opinion de Bremond : « (...) Bremond (pp. 461-462) individua in Proclo l'interprete più sicuro del rapporto teurgo-synthemata (simboli)-dio, cardine della concezione sostenuta in questo passo (*DM* 96, 12 - 97 19). 'Proclo entra certamente nello spirito di questo testo. Egli interpreta la gnosi teurgica come il riconoscimento o il risveglio dei segni divini. Che cosa è più precisamente questo segno o questo sigillo, *σύθημα* ? In un significato molto generale, è ogni manifestazione sensibile appropriata della divinità. I misteri sono fatti di *συνθήματα*. Così, nel commento alla *Repubblica* (I 39, 1-11) : 'Il dio immutabile incorporeo proietta un'apparizione che conserva qualcosa di divino e che è appropriata a colui che vede. Essa non è vista da tutti, ma da alcuni soltanto e alla luce del cerchio del chiarore (dell'aureola) dell'anima. Perciò spesso la si vede, gli occhi chiusi'. Il *συνθήμα* sarebbe, nell'apparizione, il contrassegno propriamente divino del dio e del tale dio. Ma se il dio riconosce in ogni realtà un contrassegno a sua somiglianza, se l'arte del teurgo gli prepara con elementi materiali, petre, erbe, animali, aromi, un ricettacolo appropriato (*DM* V 15), l'anima deve avere tali segni divini. È il significato più preciso e più interessante : 'contrassegni di dio in noi con i quali egli ci governa' (*In Cra.*, p. 30) (...) Sigillo più divino nell'anima e anche nel corpo è quella dell'*unità*. 'Della causa ineffabile al di sopra di ogni pensiero vi è in goni essere fino all'ultimo sigillo (*συνθήμα*). Con esso tutto è sospeso più vicino o più lontano alla causa prima, a seconda che esso sia più o meno chiaro. È lui che muovo tutto ciò che esiste al desiderio del bene ... (*In Cra.*, 30)'. » A. R. SODANO renvoie aussi à DES PLACES, *Jamblique et les Oracles* pp. 183-184 ; Hans Lewy 57 ; 192, 56 ; 470-471 ; E. R. Dodds, *Elements*, 233. Il ajoute que : « nei testi magici, *σύμβολον* significa i nomi segreti o i riti che agiscono sul dio evocato oppure gli attributi con cui egli è conosciuto al mago : *ad es.* *PGM* IV 945-946 ; VII 883-885 (cfr. Hopfner, *Offenbarungszaber* I 382 ss.) ».



un rite de possession. C'est seulement par cet art théurgique que l'homme peut s'élever et retrouver sa vraie vie divine, son salut.

Pour Jamblique, le théurge est indissociable du philosophe. Et en tant que tel, suivant le principe même de la théurgie, ce n'est plus lui (l'homme) qui assure son propre destin, mais ce sont plutôt les dieux eux-mêmes qui permettent le salut de l'univers et de l'homme. Les *synthémata* (les différentes apparitions, rites, prières, y compris la connaissance innée de l'homme, ἔμφυτος γνῶσις) sont envoyés comme des êtres intermédiaires entre les dieux et l'homme. Celui-ci peut atteindre son salut, non pas grâce à sa seule pensée, mais plutôt à cause de la bonne volonté des dieux<sup>786</sup> qui manifestent leur puissance à travers les *synthémata* (les symboles). Les dieux seuls peuvent opérer l'union théurgique à laquelle l'homme aspire. Pourtant - cela est déconcertant - même si l'homme, de par lui-même, n'est pas capable de concurrencer l'initiative des dieux, une classe d'hommes, celle des théurges, surpassent ses semblables. Les théurges ont accès à cette connaissance (venant des dieux), de telle manière qu'ils sont aussi des intermédiaires, même s'il faut admettre que Jamblique lui-même atténue<sup>787</sup> cette position intermédiaire des théurges. Leurs diagnostics et leurs instructions aident les hommes à bien réaliser les rites théurgiques et, ainsi, à remonter vers les dieux. De manière paradoxale, la « connaissance » des théurges, tout en étant cognitive, refuse d'être catégorisée comme intellectuelle. Pour Jamblique, la connaissance théurgique n'est rien d'autre qu'une manifestation extra-rationnelle de l'efficacité des symboles et des rites.

## B. 6. Conclusion : reprise du problème et transition vers Proclus

<sup>786</sup> « Infatti, senza che noi interveniamo con il nostro pensiero, i simboli stessi compiono da se stessi la loro opera propria e la potenza ineffabile degli dèi, cui questi simboli appartengono, riconosce le sue proprie immagini essa stessa da se stessa, non con l'incentivo del nostro pensiero : (...) » (*DM* II 11, 97, 5-9). « Ce qui éveille proprement le vouloir divin (τὴν θεῖαν βούλησιν), ce sont les signes divins eux-mêmes (συνθέματα) et ainsi le divin est déterminé par le divin et ne reçoit d'aucun des êtres inférieures un principe quelconque de son action propre » (*DM* II 11, p. 97, 16-19).

<sup>787</sup> Cf. la citation déjà faite (*DM* II 11, p. 98, 1-8) : « Je me suis étendu là-dessus pour que tu ne croies pas que provienne de nous toute la force de l'action théurgique, et que tu n'aies pas supposer que dans nos conceptions disposées selon la vérité s'accomplit avec rectitude leur vraie œuvre ou que par notre tromperie elles échouent ». Cf. aussi la dernière prière de Jamblique (*DM*, X 8, p. 293 14 – 294, 6) : « Voilà ce que, selon notre pouvoir, nous avons répondu à tes difficultés sur la mantique et la théurgie divines. Quand au reste, à la fin de ce discours je prie les dieux qu'ils nous donnent, à toi et à moi, de garder infailliblement les vraies pensées, de mettre en nous pour l'éternité la vérité des choses éternelles, de nous octroyer part à des intellections plus parfaites sur les dieux, grâce auxquelles nous attendent ces prix : la fin béatifiques des biens et la sanction même de l'amitié qui nous unit dans l'unanimité des pensées (note 1, à la page 215 de DES PLACES [1966] : cette dernière expression s'appliquait à l'exercice de la théurgie : les théurges sont unis entre eux par la participation à un mystère, comme tous les initiés (Platon, *Lettre VII*, 333E3-4). Cf. *DM* IV 3, p. 184, 18 et *DM* V 10, p. 211, 16-18) ».

Fidèle à sa conviction que seule la théurgie permet aux hommes d'atteindre le salut, Jamblique renonce au raisonnement humain. La notion d'*ennoia* qui, chez Porphyre, peut renvoyer en même temps à l'idée innée en l'homme et à la pensée du dieu (τὰς ἐμφύτους ἐννοίας, *Lettre à Marcella*, 10, lignes 21-22 et ἐννοία θεοῦ, *Lettre à Marcella* § 11, 11) n'est plus fiable pour Jamblique. Déjà avec Porphyre, l'*ennoia* renvoie pour notre âme en fait à la *dianoia* qui se situe en elle après sa traversée de l'Achéron (la *dianoia* n'est plus une capacité de l'âme sur la terre comme l'entend Plotin). Avec Jamblique, dans l'effort d'union avec les dieux, la raison humaine ne peut rien faire : « *ce n'est pas non plus l'acte de penser* (ἐννοία συνάπτει) qui unit aux dieux les théurges » *DM* II 11, p. 96, 11-97, 2). Jamblique renonce à toute idée de placer l'*ennoia* comme source de la « connaissance de dieu », parce que la voie cognitive (philosophique ou théologique) n'est qu'une voie secondaire par rapport à la théurgie. Il maintient, bien sûr, l'idée innée dans l'homme, mais ce n'est plus dans le registre du raisonnement philosophique que nous devons l'entendre. Jamblique parle de l'intellect en nous, de ce qui est en nous divin (τὸ γὰρ θεῖον ἐν ἡμῖν καὶ νοερόν καὶ ἐν) ou de quelque chose d'intelligible<sup>788</sup> (νοητόν) en nous (*DM* I 15 p. 46, 12-16). Mais il n'en parle ni comme Plotin, ni comme Porphyre. Ces idées innées, l'intellect ou le *noéton* en nous, renvoient aux symboles, qui pour Jamblique, sont efficaces par eux-mêmes. Parce qu'ils proviennent des dieux, ils sont en nous latents et sont complètement dépendant des dieux. Ce n'est pas la pensée rationnelle (*ennoia*) qui peut nous conduire à l'union, mais « l'efficacité rituelle d'actions ineffables qui dépassent toute pensée » (*DM* II 11, p. 96, 13 – 97, 2). La force de la théurgie ne vient pas de notre pensée ou de nos conceptions (ἐννοίαις) ; son efficacité ne dépend pas de nos efforts (*DM* II 11, p. 98, 1-8). Ces symboles sont pour nous indicibles mais ne le sont pas pour les dieux ou pour les théurges (qui se placent désormais au niveau des dieux). Logiquement, Jamblique refuse ainsi toute connaturalité effective entre l'âme humaine et les dieux. Même si l'âme humaine a en elle les symboles venant de dieux, leur présence ne la hausse pas au niveau des dieux. Sauf les théurges qui se placent eux-mêmes comme des intermédiaires (c'est-à-dire qu'ils sont au niveau des dieux), la plupart des gens semblent être complètement séparés des dieux.

<sup>788</sup> Cf. John. M. DILLON [1973], p. 34. En commentant le fragment de *OC* (ἔστιν γὰρ τι νοητόν, ὃ χρή σε νοεῖν νόου ἄνθει, fr. 1 des Places), « Iamblichus claimed that the *Oracle* meant that the νοητόν was before the mind as an object of striving (ἐφετόν), not of knowledge, and that it did not fill the mind with knowledge, but with being and with 'complete and intelligible perfection' (ὄλη καὶ νοητὴ τελειότης). This determined denial of knowability to the *noeton* is the result of Iamblichus' firm distinction of the roles of the three elements of the noetic triad ».

Si nous revenons à Plotin, nous pouvons mesurer combien, par la nette affirmation de la doctrine de la partie non descendue, il nous propose une doctrine selon laquelle notre âme et les êtres intelligibles ont la même substance (« nous sommes le monde intelligible », cf. *Enn.* IV 7 [2] 10, 35; V 1 [10] 10, 5-6 ; III 4 [15] 3, 22-26). Tout en maintenant la propre condition de l'âme, Plotin est ferme dans sa conviction que toute âme, par sa partie non descendue, reste dans l'intelligible et partage sa vie. Pourtant, après lui, Porphyre n'est pas très clair à ce sujet. Nous sommes incertains devant sa forte affirmation que tout est dans tout mais chacun selon sa propre essence. Nous devinons qu'il commence à accentuer la séparation dans l'unité de toute chose, typique de la philosophie de Plotin. Mais, si nous regardons quelques uns de ses textes, il semble que Porphyre affirme encore la connaturalité de l'âme avec l'Intellect<sup>789</sup>. Très proche du schéma de la procession de Plotin (cf. par exemple *Enn.* III 4 [15] 3, 22-26), Porphyre affirme que l'infériorité de l'âme individuelle est due à la dégradation successive : « les réalités incorporelles, dans leur mouvement de descente, se divisent et se pluralisent jusqu'au domaine de l'individuel par relâchement de puissance, ὑφέσει δυνάμεως, alors que, dans leur mouvement ascendant, elles s'unifient et, par un mouvement inverse du précédent, elles vont vers leur rassemblement par surabondance de puissance, δυνάμεως περιουσία » (*Sentence* 11). Si la procession ne relève que d'une distinction selon le degré de concentration, même étant ici-bas, sur le plan ontologique (du point de vue de la nature), notre âme n'est pas ainsi différente de l'Âme Universelle ; cela lui permet de se concentrer à nouveau pour arriver à l'union avec sa Source : « en effet, les âmes multiples sont distinctes sans avoir été retranchées ni avoir fragmenté entre elles l'âme totale, et elles sont présentes les unes aux autres sans être confondues ni faire de l'âme totale un entassement » (*Sentence* 37, 5-7). Selon Carlos G. Steel, Porphyre affirme parfois plus que Plotin<sup>790</sup> mais, de temps en temps, il limite la position de l'âme.

<sup>789</sup> Nous pouvons trouver cette remarque chez Giuseppe GIRENTI [1996], p. 277, note 1. De façon encore plus détaillée, Giuseppe GIRENTI, pp. 274-275, cite des passages de Marius Victorinus, *Adversus Arium* I, 32, 37 (le texte de Porphyre n° 25, pp. 454-455) et I, 63, 16 (le texte de Porphyre n° 60, pp. 482-483) qui montrent que Porphyre défend encore l'idée de la connaturalité. Sinon, nous pouvons nous référer à la *Sentence* 37 pour voir comment Porphyre affirme que l'âme particulière jouit du même statut que l'Âme Universelle : « Per Porfirio, nelle anime prevale l'identità sull'alterità (ἡ ταυτότης μᾶλλον κεκράτηκε τῆς ἑτερότητος) mentre nei corpi prevale l'alterità sull'identità (ἡ ἑτερότης ἐκράτει μᾶλλον τῆς ταυτότητος) » (cf. Giuseppe GIRENTI [1996], p. 279). Ainsi, il n'y a pas vraiment de coupure entre l'Âme Universelle et les âmes individuelles.

<sup>790</sup> Carlos. G. STEEL, *The Changing Self*, pp. 31-32 : « Iamblichus also finds the same ambivalent attitude regarding this problem with Porphyry : 'Porphyry vacillates : one time he vehemently rejects this position, and then he accepts it as a doctrine which has come down to us from earlier times'. Actually, in some texts, Porphyry emphasizes the transcendental character of the soul more than his master. As νοητὴ οὐσία, it belongs to

Mais après lui, Jamblique prend une position plus nette. Il refuse la « connaturalité »<sup>791</sup>. Pour lui, la pensée humaine n'arrive pas à s'unir seule à l'Intellect. Notre raisonnement estime que les symboles sont indicibles. Jamblique marque ainsi une distance encore plus grande entre les dieux et nous : la triade inférieure ne peut pas avoir la même nature que la triade supérieure. Même si l'âme peut se rendre « semblable à tous les êtres et, par altérité s'en détache » de telle sorte que, « quand il ne se confine plus aux limites de l'âme, notre composé aboutit à une âme angélique et à une vie immaculée (...). Toutefois, s'il faut dire la vérité, *elle reste déterminée selon un seul genre*, mais en s'associant aux causes dirigeantes, tantôt aux unes, tantôt aux autres, elle s'aligne sur elles » (*DM II 2*, p. 69, 3.12.16-19). Ainsi, l'âme est déterminée dans un seul genre, comme c'est aussi le cas des « genres supérieurs » qui se trouvent séparés de l'Intellect (cf. *DM I 3*, p. 8, 14 : « à propos des genres supérieurs (κρείττωνων γενῶν) qui font cortège aux dieux, je veux dire les démons ; les héros, les âmes immaculées », cf. aussi *DM I 3*, p. 10, 12 et *DM I 4*, p. 12, 11). Dans le *DM II 1*, p. 67 Jamblique établit ainsi la différence d'essence et de puissance entre un démon, un héros et une âme. Il veut nous dire qu'ils sont vraiment séparés l'un de l'autre en ayant chacun sa propre essence et sa propre activité. Pourtant, de façon moins nette que dans cette affirmation, nous trouvons, dans le *DM I 8*, p. 26, 6, que Jamblique parle aussi de l'Intellect comme faisant partie du genre supérieur : « et l'intellect, aussi bien particulier qu'universel, est compris parmi les genres supérieurs, καὶ ὁ νοῦς ὃ τε μεριστὸς ὡσαύτως καὶ ὁ πᾶς ἐν τοῖς κρείττοσι γένεσι συνείληπται ». Nous pouvons comprendre ce passage comme expliquant le principe selon lequel le supérieur est présent dans ce qui lui est inférieur. Ainsi, étant présent dans ce qui vient après lui, l'Intellect peut aussi être dit comme relevant du « genre supérieur ». Donc, du point de vue du raisonnement, nonobstant la séparation ontologique, Jamblique semble maintenir la possibilité de la présence de ce qui est supérieur dans ce qui lui est inférieur. Par contre, si l'homme peut s'associer à sa cause, il ne peut atteindre les dieux par son raisonnement, mais par la théurgie. Ceci est assez

---

intelligible being and is consubstantial with the divine Intellect (cf. Augustine, *De civ. dei*. X, 29 = *De regr. an.*, fr. 10 : vos certe tantum tributitis animae intellectuali .. ut eam *consubstantialem* paternae illi menti .. fieri posse dicatis) ».

<sup>791</sup> C. G. STEEL à la page p. 29 signale que « As regards Numenius and Amelius, we know that Iamblichus often opposed their doctrine (note 23 : criticism of Numenius and Amelius by Iamblichus appears in Proclus, *In Tim.*, I, 77 24f (= fr. 7) ; III 34 1 ff. (= fr. 64) ; III, 103, 16-104, 22 (fr. 71). Criticism of Amelius only I, 398, 16-399, 1 (= fr. 39) and 425, 18 f (= fr. 43) and implicitly in II, 213, 16 and in Stobaeus, *Ecl.*, I, 372, 10.25 and 376, 3.). Apparently, Numenius stated that human soul is indisputably a part of and *consubstantial* with the divine substance and that it coincides completely with the divinity after the separation from the body' (cf. In the *Chaldaean Oracles* (which are contemporaneous and closely related to the doctrine of Numenius) the soul is considered to be a spark of the divine fire » - cf. Psellus, *Exp. Chald.* 1152 C 10-13 (ed. DES PLACES p. 190) ».

paradoxal car Jamblique utilise son raisonnement pour expliquer la continuité de la réalité tout en le dénonçant comme insuffisant. Mais ce paradoxe se dissout par l'option de Jamblique de privilégier la théurgie comme voie d'accès au salut. C'est le théurge qui raisonne, justifie et explique la réalité. C'est lui qui a accès aux symboles, indicibles pour la plupart des hommes. Avec sa science, le théurge comble enfin l'écart ontologique entre l'homme et le dieu.

Comme nous l'avons vu, Porphyre accepte, lui aussi, la théurgie. Mais elle n'est efficace que pour purifier l'âme irrationnelle. Très proche de et fidèle à Plotin, l'union ultime avec le principe se fait par le raisonnement humain : notre pensée est, d'une certaine façon, la proche image de l'Intellect. Elle seule peut nous amener à la contemplation ultime. Deux raisons peuvent amener Jamblique à critiquer leur doctrine de la connaturalité : l'élargissement du 'salut' par la voie rationnelle à tout le monde et la subordination de la théurgie à la philosophie. Ainsi, par sa critique de la doctrine générale de la connaturalité, Jamblique veut rétablir l'honneur de la théurgie, la primauté de la révélation et la défense de son identité de théurge :

« Allons, élevons-nous donc à l'essence incorporelle par elle-même, en distinguant, pour elle aussi, dans l'ordre toutes les opinions sur l'âme. Certains déclarent cette essence, en sa totalité, homeomère (ὁμοιομερής), identique et une, de sorte qu'en une quelconque de ses parties il y a tout l'ensemble ; ceux-là vont jusqu'à installer dans l'âme particulière le monde intelligible, les dieux et les démons, le Bien et tous les genres antérieurs et supérieurs, et (...) que tout est pareillement en toutes choses, bien que, pour chacune, selon son mode approprié à son essence. De cette opinion sont Numénius incontestablement, Plotin avec des réserves ; Amélius s'y tient sans stabilité ; Porphyre hésite à son sujet ; tantôt il s'en écarte décidément, tantôt il s'y rallie comme à une tradition ancienne. Ainsi, d'après cette opinion, l'âme du moins en son essence totale (τὴν ὅλην οὐσίαν), ne diffère en rien de l'intellect, des dieux, des genres supérieurs<sup>792</sup> ».

<sup>792</sup> Cf. Jamblique, Περὶ ψυχῆς, ap. Stob., *Anthol.*, I, 49, 32 ; p. 365, 5-21 Wachsmuth. Ce passage est cité dans le fragment. 41 de *Numénius : Fragments*, Paris : Les Belles Lettres, 1973, p. 90, édité par Edouard DES PLACES [1973]. Cf. Matthieu GUYOT [2003], dans sa note 47, p. 357, Cf. aussi Bent DALSGAARD LARSEN [1975], pp. 20-21, qui cite la source de Stob. I 49, 32, I p. 365, 5 sq. W ; il ajoute que Jamblique, en se référant à Platon, à Pythagore, à Aristote, à tous les anciens, enseigne que l'âme est distincte de tous les genres supérieurs, qu'elle est 'née seconde, après l'intellect, selon une autre hypostase', cf. Stob I 49, 32, I p. 365, 22-366, 5 W.). Cf. C. G. STEEL note 23. p. 29, Cf. aussi C. G. STEEL, note 6, p. 24 qui nous fournit la citation complète de Stob., *Ecl.* I, 365, 7-14, 22-27 : « There are those who contend that all of this substance is homogeneous (ὁμοιομερής) and is one and the same so that the whole is present in any one part of it ; they place even in the particular soul the intelligible world, gods and demons, the Good and all the classes which are higher than the soul ; and they assert that all is in all in like manner though in each in a way appropriate to its proper nature ... According to this opinion, the soul is in no way different from the Intellect, the gods and the higher classes, at least when its total substance is considered (...) Opposed to this, however, there is another doctrine which separates the soul from the Intellect, inasmuch as it is generated from it as an inferior and independent hypostasis. It also distinguishes the soul from all classes of being superior to it and assigns to it a distinctive definition of its essence ».

C'est toujours sur le plan du raisonnement philosophique (ou théologique) que Jamblique résume la controverse sur la doctrine de la connaturalité. Il remonte à Numenius en disant qu'il retrouve l'écho de sa doctrine chez Plotin et Porphyre. Avec justesse, Jamblique remarque que l'idée de la connaturalité entre notre âme et les autres intelligibles se présente de manière équilibrée chez Plotin. Ce dernier, tout en déclarant qu'il y a une partie non descendue de notre âme, affirme toutefois que celle-ci a sa propre place. Porphyre semble suivre cette position prudente. Il n'affirme jamais explicitement l'existence d'une partie non descendue<sup>793</sup> ; en même temps, il commence à introduire plus de séparation dans son système que ne le fait Plotin. Par contre, en dépit de cela, nous voyons parfois qu'il affirme aussi comme Plotin que notre âme est unie à l'Âme totale. De son côté, dans ce contexte de discussion, Jamblique veut davantage séparer les réalités. Selon Carlos G. Steel<sup>794</sup>, Jamblique fait une distinction intéressante : il ne refuse pas purement et simplement l'idée selon laquelle l'âme serait *homeomère* (ὁμοιομερής) par rapport aux intelligibles, mais il refuse qu'elle le soit ontologiquement. Il n'est pas question pour Jamblique de mettre en question le principe de Porphyre (*Sent.* 10) commun aux néoplatoniciens<sup>795</sup>, mais il précise davantage la place de l'âme au sein de l'intelligible. Tout en étant capable de s'élever au niveau des dieux, l'âme reste ontologiquement différente des dieux. Sur le plan du raisonnement humain, Jamblique maintient cette position. Mais, il me semble que tout cela est dépassé quand il aborde son point de vue théurgique. La connaturalité est alors de retour par le biais des symboles. Elle existe, mais d'une manière indicible pour le raisonnement de la plupart des hommes. *Seul le théurge est capable de déchiffrer cette sorte de connaturalité* et de se placer au niveau des dieux. L'ambiguïté de la critique de Jamblique se trouve surtout dans la priorité qu'il fait à la théurgie. Il a beau refuser cette doctrine, mais une certaine catégorie d'hommes (les théurges) a le privilège de la connaturalité.

<sup>793</sup> Cf. l'avis de Carlos G. STEEL [1978], dans sa note 21, p. 38, qui rectifie l'opinion de A. SMITH (*Porphyry's place in the Neoplatonic Tradition*, the Hague, 1974, p. 41) qui croit que Porphyre continue à affirmer cette doctrine de Plotin. Concernant la doctrine de la partie non descendue, la position de Porphyre n'est pas claire ; cf. Carlos G. STEEL, p. 38 : « it is not known if Porphyry ever considered this problem. However, in his *De abstinentia*, he did react against those who contended that the human intellect always remains undisturbed in the intelligible realm even while it is involved in the sensible ». Mais il ne s'agit pas d'une critique de Plotin car Porphyre vise ici les gnostiques.

<sup>794</sup> Selon C. G. STEEL p. 25-26 : « Iamblichus specifies, on the contrary, that one must distinguish various levels also within the 'incorporeal substance' and that the soul must be assigned a definite and fixed place therein. Such a definition of the soul would be impossible if the whole of incorporeal reality is considered as being homogenous, for then all things would be in all things and every distinction would be erased. (...) His reaction in the text of Stobaeus can thus certainly not be directed against the principle as such but rather against the position that some philosophers wanted to support with it, namely that the soul does not differ essentially from the superior levels of being ».

<sup>795</sup> « Tout est pareillement en toutes choses, bien que, pour chacune, selon son mode approprié à son essence » cf. note 3, p. 90, Edouard de Places [1973].

## C. PROCLUS :

### L'ambiguïté de sa critique à la doctrine de la partie non descendue de l'âme humaine de Plotin

#### C. 1. Introduction.

Le débat à propos de la connaturalité prend une tournure plus nette avec Proclus. Comme nous le verrons, celui-ci nie la doctrine de Plotin selon laquelle notre âme serait connaturelle aux autres êtres supérieurs (cf. *In Tim.*, III p. 245, 19 - 246, 28<sup>796</sup>). Proclus écrit aussi :

« Nous parlerons ouvertement contre tous ceux des Platoniciens qui déclarent notre âme 'de même poids' (ἰσοστάσιον) que les dieux et 'de même substance' (ὁμοούσιον) que les âmes divines, et tous ceux qui disent qu'elle devient l'Intellect lui-même, l'Intelligible lui-même et l'Un lui-même, lorsqu'elle a tout quitté et qu'elle se tient dans l'unité. Il s'en faut de beaucoup que Platon énonce rien de tel sur l'âme, lui qui dit qu'elle est 'immortelle' par homonymie seulement avec les âmes divines, qu'elle ne comporte pas l'immortalité par droit de naissance, mais *a obtenu ce rang par la faveur du Démiurge*, et qu'elle est 'dite divine', mais n'est pas absolument divine » (cf. *In Tim.*, III p. 231, 5-19, trad. par A. J. Festugière, p. 94).

Il se réclame de l'opinion de Jamblique<sup>797</sup> qui, selon lui, conteste l'idée de la connaturalité<sup>798</sup>. Ainsi, Proclus critique explicitement la doctrine plotinienne concernant la

<sup>796</sup> La traduction du *Proclus, Commentaire sur le Timée* est celle d'A. J. FESTUGIERE, Paris : Vrin-CNRS, Livre I – V, 1966 – 1968.

<sup>797</sup> Cf. Carlos G. STEEL [1978], p. 38: « the first explicit reaction against Plotinus' thesis on the soul is given by Iamblichus and the prime witness of this is the commentary on the *Timaeus* by Proclus » (cf. note 23, p. 38 : *In Tim.*, III, 333, 28-30. This 'innovation' of the Plotinus was already rejected on p. 323, 2-6 : 'Thus, according to Plato, the soul descends as a whole. For he gave to it only two circles and two revolutions and he led both of them down, so that, as Plotinus says, it would be a *new* thesis to contend that the soul does not descend entirely') ». Carlos G. STEEL à la page 39, nous donne ces deux textes provenant de Priscianus qui montrent la position de Jamblique contre cette doctrine de Plotin : « Therefore, we shall not contend that something of the soul remains always the same and pure as does Plotinus, nor that the soul proceeds entirely outside of itself in its inclination to the realm of becoming, but that it proceeds as a whole and yet remains pure when it inclines to the inferior things ; but that will be explained more clearly during the course of our exposition as being also the conception of Aristotle which has been even more clearly expressed by Iamblichus » (Priscianus, *In d. a.*, 6, 12-17) ; « Consequently, the soul does not always remain the same, as Plotinus believes, neither does it proceed from within itself in such a way as to go entirely outside of itself for then it would neither proceed nor remain at all » (Priscianus, *In d. a.*, 220, 12-14). D'autres textes qui montrent la même attitude de Jamblique contre Plotin se trouvent chez Stobée. Carlos G. STEEL, p. 40, donne ces textes de Stobaeus, *Ecl.*, I, 454, 10-22 : « According to Plotinus and most of the Platonists, perfect *catharsis* would consist in casting off all passions and all sensory knowledge, in rejecting every opinion and detaching oneself from all thinking involved with matter until one is filled with Being and Intellect and the perceiver becomes identical to the perceived object. Some of these Platonist often contended that *catharsis* is only required for the irrational soul and for the inferior reasoning faculty, i. e., for opinion. They believed that the 'essential *logos* itself and the intellect of the soul are always elevated above the world and are in contact with the intelligible being'. It is thus note necessary to perfect this 'intellect' or to release it from the 'superfluous', i.e., the passions and the opinions that would conceal its true essence and hinder its intellection (cf. lignes, 18-20 ; cf. aussi, Stobaeus I, 369, 20-24) ».

<sup>798</sup> Cf. Bent DALSGAARD LARSEN [1975], pp. 20-21 : « Jamblique traité de manière toute aristotélicienne des δυνάμεις et des ἐνέργειαι de l'âme. (...) Il considère la substance incorporelle de l'âme en soi (ἡ καθ

partie non descendue de l'âme humaine. Pour Proclus, le problème du retour de l'âme humaine vers son origine (qui est son salut ultime) ne nécessite pas de postuler cette doctrine de la partie non descendue de l'âme. Dans un premier temps nous traiterons son argumentation à propos du rapport entre les sciences humaine et divine. Selon cette argumentation, l'homme peut parvenir à remonter vers son origine tout en restant à sa place. Cependant, en regardant de plus près, cette théorie est plus compliquée qu'il n'y paraît. La difficulté se trouve dans l'insistance même de Proclus selon laquelle l'âme humaine ne peut pas être autre chose que celle qui a tout en elle, mais sous un mode « psychique ». Qu'entend-il par procession et conversion ? Il semble que c'est à partir de cette compréhension générale de sa théorie de la procession que nous pourrions comprendre dans quelle mesure l'âme humaine ne peut s'affranchir de sa place et dans quelles conditions elle peut, finalement, franchir cet obstacle. Dans un deuxième temps, nous traiterons de cette théorie de la procession. La complexité et l'extrême hiérarchisation de cette théorie rendent, paradoxalement, quasi impossible le retour de l'âme vers son origine. Nous nous demanderons si c'est cette impossibilité théorique qui amène Proclus à recourir à la théurgie ou, au contraire, si celle-ci complète l'élaboration théorique de la procession. De manière paradoxale, comme nous le verrons dans un troisième temps, la procession très détaillée de Proclus permet parfaitement d'inclure la théurgie. Sur cette élaboration, nous reprendrons la critique de Proclus à la doctrine plotinienne pour, enfin, évaluer l'ambiguïté de cette critique dans la mesure où le système proposé par Proclus comporterait aussi une partie non descendue (de l'âme humaine et de toute chose). Par sa critique de la doctrine de Plotin, Proclus arrive à préciser la place propre de l'homme tout en ayant toujours une difficulté pour s'échapper de cette doctrine « de la partie non descendue ». Leur différence vient de ce que Plotin se base uniquement sur le raisonnement philosophique tandis que Proclus ne voit pas d'inconvénient à recourir à la révélation (et aussi aux moyens) de la théurgie pour compléter son discours philosophique.

---

ἀὐτὴν ἄσώματος οὐσία: Stob. I 49, 32, I p. 365, 5 sq. W), et se distance sur ce point de Numénios, de Plotin, d'Amélius, de Porphyre, qui enseignent (avec les nuances il est vrai) que l'âme ne diffère pas de l'intellect, des dieux et des genres supérieurs ; qu'elle assume en elle tout le monde intelligible, les dieux, les démons et le Bien. Jamblique, lui, se réfère à Platon, à Pythagore, à Aristote, à tous les anciens ; il enseigne que l'âme est distincte de tous les genres supérieurs, qu'elle est 'née seconde, après l'intellect, selon une autre hypostase' (cf. Stob I 49, 32, I p. 365, 22-366, 5 W.). (...) l'influence de Jamblique sur la postérité est confirmée par le fait que Proclus rejette la doctrine selon laquelle l'âme est consubstantielle (ὁμοούσιος) au divin (cf. Proc., *In Tim.*, III p. 231, 5-19 Diehl). Ce n'est pas grâce à la consubstantialité naturelle avec les divins que l'âme humaine peut les rejoindre. Le Démonstrateur qui a envoyé ses signes (y compris en l'homme), c'est le Démonstrateur aussi qui fait que ces signes opèrent pour le salut de l'âme humaine.



## C. 2. Le refus de Proclus à propos de la doctrine de la partie non descendue de l'âme humaine à partir de la théorie de la connaissance.

Concernant cette doctrine selon laquelle l'homme a une partie non descendue de son âme, Proclus montre son désaccord vis-à-vis de Plotin en plusieurs endroits. Nous allons progressivement analyser les raisons de ce refus. Mais, en général, nous pouvons souligner dès maintenant que sa théorie de la procession (qui est beaucoup plus élaborée) et son attitude (sa religiosité<sup>799</sup>) font qu'il renonce à cette doctrine jugée trop « hautaine » pour un être humain. Dans le premier texte que nous allons voir (*In Parm.*), Proclus refuse cette doctrine à partir de sa théorie de la connaissance.

« Notre science humaine est tout à fait différente de la science divine, c'est pourtant par le moyen de la science humaine que nous remontons jusqu'à la science divine, et il ne faut pas placer au dedans de nous le monde intelligible (οὔτε τὸν νοητὸν κόσμον ἐν ἡμῖν), comme certains (Plotin) le disent, afin que nous puissions connaître les intelligibles puisqu'ils se trouvent en nous, car les intelligibles sont transcendants par rapport à nous et sont les causes de notre être ; il ne faut pas dire non plus (encore Plotin) qu'une part de l'âme demeure Là-haut, afin que nous puissions par le moyen de cette part établir un contact avec les intelligibles, car ce qui demeure éternellement En-haut ne saurait jamais former un couple avec ce qui s'écarte de sa propre manière d'intelliger et non plus constituer le même être ; et il ne faut pas supposer non plus (toujours Plotin) que l'âme soit consubstantielle (ὁμοούσιον) aux dieux, car le Père qui a engendré notre hypostase à l'origine l'a fait exister à partir de constituants de deuxième et de troisième degré (*Timée* 41D7). En effet, voilà les horribles doctrines qu'ont été obligées de poser ceux qui ont cherché comment nous qui sommes tombés en ce lieu d'ici-bas, nous connaissons les Etres (divins), et cela alors que la connaissance de ces Etres ne peut pas être le fait d'hommes déchus mais d'hommes qui se sont réveillés (*Enn.*, IV 8 [6] 1, 1) et qui sont guéris de leur chute. Non, il faut dire que c'est en restant à notre propre rang (ἀλλὰ μένοντας ἡμᾶς ἐν τῇ οἰκείᾳ τάξει) et en ayant des images substantielles des êtres universels que (εἰκόνας ἔχοντας οὐσιώδεις τῶν ὅλων), par le moyen de ces images, nous pouvons nous convertir (ἐπιστρέφειν) vers les Etres (divins) et que nous pouvons les intelliger à partir des *marques divines* (συνθημάτων) que nous avons d'eux, les Etres (divins) d'une manière *sans doute coordonnée*<sup>800</sup> à ces Etres bien qu'inférieure à leur condition (divine), les êtres de notre monde, d'une manière vraiment coordonnée (συστοιχῶς) lorsque nous ramenons à l'unité les

<sup>799</sup> Cf. E. R. DODDS [1963], *Proclus: The Elements of Theology*, Oxford: Clarendon Press, 1963 (second edition, first edition 1933), p. xxiii : « It is significant that Marinus never claims for his hero that he (Proclus) enjoyed direct union with God, as Plotinus and on one occasion Porphyry had done : instead he tells us that he was an expert in weather-magic, and in the technique of evocation, and that while practising 'the Chaldaean purifications' he was vouchsafed personal visions of luminous phantoms sent by Hecate (*Vita Proc.* xxviii) ».

<sup>800</sup> John M. DILLON and Glenn R. MORROW [1987], *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton: Princeton University Press, 1987, p. 299, traduisent de façon contraire : « not coordinately (reading οὐ or οὐχί for οὔσι of MSS. West) ».

connaissables et la connaissance » (*In Parm.*, IV, co. 948, 12-38, trad. H. D. Saffrey<sup>801</sup>).

Dans son *Commentaire du Parménide*, Proclus analyse que la doctrine de la partie non descendue a été avancée par Plotin pour résoudre le problème de la descente et du retour de l'âme humaine vers son origine. Cette doctrine a été proposée pour justifier le fait que l'âme humaine qui est tombée et s'est séparée du monde intelligible a toujours la possibilité d'y revenir. « Revenir », non seulement au sens d'une expérience unitive avec l'Intellect (Proclus fait allusion à l'expérience de Plotin : « l'homme éveillé ») mais également au sens que l'âme humaine peut connaître les êtres intelligibles (et ainsi s'unir à eux). Si elle peut le faire, suivant la loi que le semblable connaît son semblable, il est alors nécessaire de postuler l'existence d'une partie intelligible de celle-ci. Aux yeux de Proclus, ce postulat ne va pas de soi. Il le caractérise même comme une doctrine « horrible ».

Cela est une analyse propre à Proclus<sup>802</sup>. Dans un premier temps, il est vrai que Plotin avance cette théorie de la « partie non descendue de l'âme humaine » lorsqu'il veut clarifier son expérience unitive. Il est également probable qu'il le fait pour justifier que, même tombée ici-bas, l'âme humaine a toujours la possibilité de revenir vers le monde intelligible. Mais il semble, qu'avant tout, cette doctrine découle de la théorie de la procession plotinienne. Elle

<sup>801</sup> Ce passage est cité par H. D. SAFFREY [1990d], pp. 55-56. Cf. aussi la traduction d'A. –ED. CHAIGNET [1901], p. 117. Pour le texte grec, nous consultons Victor COUSIN [1864], *Procli Philosophi Platonici : Opera Inedita*, Parisii : Prostant apud Aug. Durand, M DCCC LXIV. Sur l'exigence de « demeurer à notre rang propre », Victor COUSIN [1864], p. 948, note 8, renvoie au commentaire sur l'*Alcibiade*, col. 502, 506.

<sup>802</sup> Cf. Carlos G. STEEL [1978], *The Changing Self, The Changing Self: A Study on the Soul in the Late Neoplatonism : Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel: Paleis der Academiën – Hertogsstraat 1, 1978, pp. 36-38. La doctrine de la partie non descendue de l'âme humaine est centrale pour Plotin. Pour quelle raison Plotin s'avance-t-il dans cette voie peu orthodoxe aux yeux des platoniciens ? « According to Proclus, Plotinus would have considered this position necessary in order to be able to explain how we, in spite of our fall into the sensible world, are still able to know ideal beings. This is only possible, thought Plotinus, if one accepts that 'something' of our soul always remains bound to this superior reality (cf. Proclus, *In Parm.*, 948, 14-31) ».

D'autres auteurs ont pensé que Plotin avance cette doctrine parce qu'il voulait rendre clair l'enseignement très connu d'Aristote concernant « l'intellect actif ». C. G. STEEL écrit à la page 37 : « The doctrine of Plotinus was certainly here rather freely interpreted by Philoponus in function of his own argumentation. But still he was not far wrong in seeing a connection between Plotinus' conception of the superior soul which is permanently engaged in intellection and Aristotle's teaching on the active intellect (cf. Ph. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metacoscioussness*, The Hague, 1963, pp. 4-84). For Plotinus, the highest principle of the human soul that always remains united with the absolute Intellect and that beholds the ideal forms actually has the function of the *poietikon* in the process of knowing. Thus the possibility of the Platonic *anamnese* is assured : remembering is nothing other than a becoming conscious of what the superior soul always beholds (cf. IV 8 [6] 4, 28-31 : the soul can be loosed from the shackles of the body only when it starts from *anamnese* to behold again essential Being, for, in spite of its descent into the body, it has 'something that always is transcendent' (ἐχρηει γάρ τι ἄει .. ὑπερέχον) ».

Enfin, il y a aussi ceux qui pensent que cette doctrine est essentielle chez Plotin pour des raisons mystiques : « this thesis has also an important mystical dimension. Inasmuch as the human soul always remains united with the divine, it has no need of 'redemption', supernatural help, or magico-religious rites. We need only to try gradually to identify our empirical self with our true, pure self that always transcends the sensible (dans sa note 20, p. 38, C. G. STEEL [1978] cite la position de J. M. Rist, 'Integration and the Undescended Soul in Plotinus', in *American Journal of Philology*, 88 (1967), pp. 410-422) ».

fait pleinement partie de son système général. A leur manière, tous ceux qui sortent de l'Un ont une partie non descendue. L'Intellect, l'Ame Hypostase, tous les autres êtres ont toujours leur *noûs* qui contemplant dans l'éternité. A mon avis, le désaccord de Proclus vis-à-vis de cette doctrine peut aussi être éclairé par sa théorie de la procession (qui est beaucoup plus élaborée que celle de Plotin). Nous verrons comment cette procession proclienne peut aussi, dans une certaine mesure, nous amener à voir qu'il y a aussi une sorte de « partie non descendue » de l'Être et de l'Un, même si, à plusieurs reprises, Proclus affirme avec clarté qu'il nie cette doctrine. Nous allons examiner que c'est « le coordonné » ou les marques divines » qui font dépendre tous les êtres de ce qui leur est supérieur, même s'ils en sont séparés. En général, à propos de l'origine et la destinée de l'âme humaine, Proclus fait le même constat que Plotin : l'homme est descendu ici-bas à partir d'une source et sa destinée est d'y retourner. Mais il n'élabore pas la même théorie quand il s'agit de détailler les étapes de la procession et celles que doit franchir l'âme humaine lors de sa descente et de sa remontée. Cette différence que nous allons étudier explique le refus de cette doctrine de la « partie non descendue de l'âme humaine » par Proclus.

De plus, nous pouvons entrevoir dans ce texte que l'attitude personnelle<sup>803</sup> de Proclus est différente de celle de Plotin. Il ne nie pas que ce dernier ait fait une expérience d'union avec les intelligibles. Au contraire, il souligne qu'elle est possible et propre à « ceux qui sont déjà guéris de leur chute ». Il ne nie pas que l'homme puisse s'unir avec les intelligibles. Il se situe dans la tradition platonicienne qui affirme que le bonheur de l'âme est dans la contemplation (le *Phèdre*). Mais tout en acceptant cette théorie de l'union avec les

---

<sup>803</sup> Cf. un très beau résumé de H. D. SAFFREY [1990e], « Théologie et anthropologie d'après quelques préfaces de Proclus », dans *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris : J. Vrin, 1990, pp.167-168 : « On voit donc que dans cette philosophie (de Proclus), l'homme est comme absorbé par le divin. Hegel avait bien vu cela, qui écrivait dans ses *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie* (t. 4, trad. P. Garniron, Paris, 1975, p. 931) que chez Proclus, 'c'est seulement le monde intelligible qui est véritable, il contient lui-même trois ordres, et c'est cette triade de triades qui constitue le vrai monde, le monde intelligible'. Ici, l'homme n'est rien ; l'homme particulier, individuel, n'est que la dégradation de l'Homme avec un grand H. Proclus l'explique clairement dans l'une de ses dissertations sur la *République* (*In rem publ.* I, p. 52.6-24, trad. A. J. Festugière, *Commentaire sur la République*, t. I, Paris, 1970, p. 69-70 : 'Qu'il soit vrai que l'âme humaine, parce qu'elle s'est écartée de la vraie vie et qu'elle est tombée dans l'état le plus bas, soit descendue de l'activité totalitaire à la plus partielle, chacun peut le voir. La vie antérieure faisait de l'âme une âme cosmique, qui avait regard au Tout et qui, gouvernant avec le Tout avec les dieux, ne prêtait que peu d'attention à la *genesis*, (...) Mais, la descente dans l'état de vie actuel a été chute d'une âme progressivement entraînée loin du Tout et de l'Universel jusqu'au plus particulier, d'une âme qui, à partir du plan cosmique selon lequel elle vivait auparavant, choisit le plan du vivant mortel seulement ; puis, à partir de ceci, se propose, au lieu de veiller sur le vivant mortel total pris comme un seul Vivant, un autre plan particulier, celui de l'homme ; puis, à partir de ceci, ayant laissé là le plan général de l'homme, établit sa vie selon un certain type de vie humaine, par exemple celle d'un philosophe ; puis, à partir de ceci, a assumé la vie en tel climat, telle ville, telle famille, et ainsi est devenue âme partielle et non plus universelle...' (cf. aussi, l'*In Alcibiad.*, p. 224.1-226.7 Westerink). Voilà un texte bien clair : le malheur de l'homme c'est d'être individu, et tout l'effort du philosophe consiste à se hausser de nouveau à l'universel et au Tout ».

intelligibles, Proclus ne juge pas qu'il soit nécessaire d'affirmer que l'âme humaine possède une partie non descendue. Il fait une autre interprétation concernant la condition de l'homme et sa destinée. Etant déchu ici-bas, l'homme est vraiment séparé du monde intelligible. Ce dernier nous est vraiment transcendant. Ce sont deux mondes différents, complètement séparés. Et Proclus veut maintenir l'homme dans sa condition propre : il est d'ici bas, il a été séparé du monde intelligible, et telle est sa place. Ainsi, son point de vue et son attitude sont à l'opposé de ceux de Plotin. Cette « attitude » est différente car, au fond, Proclus affirme la même chose que Plotin : *même séparé du monde intelligible, l'homme peut toujours y revenir*. Si Plotin opte pour une vision plutôt optimiste de l'homme (ainsi, il a toujours une partie de son âme qui est déjà sauvée), Proclus en maintient une vision plutôt réaliste. Pour lui, c'est en partant de sa condition même d'être humain (tout en restant ici-bas) que l'homme peut remonter vers ce qui le dépasse (ce que Proclus appelle « la science divine » dans notre texte). Sans avoir besoin de postuler l'existence d'une partie non descendue de l'âme humaine, Proclus croit que l'homme peut monter, étape par étape, de la science humaine vers la connaissance de l'être (science divine).

Ainsi, tout en développant sa théorie sur la montée graduelle de l'homme vers le monde intelligible, Proclus critique Plotin : « afin que nous puissions connaître les intelligibles, il n'est pas nécessaire que ceux-ci doivent se trouver en nous ». Proclus affirme que l'homme peut connaître l'intelligible, du point de vue épistémologique, à partir de ce que l'homme a en lui-même (« les marques divines » venant de l'être lui-même). Une façon de pénétrer dans « ces images de l'être » en l'homme peut le diriger vers la vraie connaissance de l'être. Donc, même séparé du monde intelligible, l'homme peut revenir vers celui-ci à travers ces « marques ». Tout en reconnaissant la transcendance parfaite de l'intelligible, l'homme peut y retourner. A travers ce qui est en lui (c'est-à-dire « les images des être intelligibles »), l'homme peut monter par étapes successives vers l'être lui-même.

### C. 3. La place de l'âme humaine au sein du système de la procession de Proclus.

Derrière cette objection, Proclus a une conception de la métaphysique qui lui est propre. Pour lui, les intelligibles ont leur propre rang, et ils sont vraiment transcendants par rapport à l'homme. Ils sont les causes de la venue à l'être de l'homme. Ainsi, en reconnaissant la complète différence entre l'homme et les intelligibles, Proclus affirme dans ce texte qu'ils n'ont pas la même substance. Le Père a fabriqué l'homme à partir de substances de deuxième et troisième degré. Cette affirmation de l'*In Parm.* va être répétée ailleurs. Dans son commentaire du *Timée* de Platon, Proclus développe le contexte principal de son refus de la

doctrine de la partie non descendue de l'âme humaine de Plotin : la procession fait que l'âme humaine a une activité différente à l'égard des autres âmes ou des dieux ; mais, encore plus fondamentalement, elle a une autre substance que celle des dieux. Ainsi, fondée sur l'ordre de la procession il n'est pas possible d'affirmer que l'âme humaine ait la même substance que les êtres qui lui sont supérieurs. Le *Timée* de Platon est ici convoqué comme témoin de la validité de son refus :

« <2. L'âme humaine n'est pas consubstantielle (ὁμοούσιος) aux âmes divines> : Nous n'accepterons donc pas ceux des Platoniciens plus récents qui déclarent notre âme 'de même dignité', ou 'de même substance', ou je ne sais quoi qu'ils veulent dire, que l'âme divine. Qu'ils écoutent en effet Platon, qui parle de 'deuxième et troisième degré' (*Timée*, 41D 7), qui sépare du Cratère les âmes partielles, et qui les fait produire par le Démonstrateur selon une 'deuxième' pensée, ce qui revient à dire une pensée 'plus partielle'. Celui qui parle ainsi reconnaît des différences substantielles entre les âmes, et ne les distingue pas seulement selon leurs activités, comme veut le montrer le divin Plotin<sup>804</sup>. Admettons en effet que, parmi les âmes, les unes aient regard aux intellects totaux, les autres aux partiels, que les unes pensent toujours purement, les autres se détournent parfois de l'être vrai, que les unes ordonnent et organisent toujours l'Univers, les autres n'accompagnent que par intermittences les dieux dans leurs rondes célestes, que les unes meuvent et dirigent toujours l'Heimarménè, les autres deviennent parfois sujettes à l'Heimarménè et aux lois fatales, que les unes marchent en tête vers l'Intelligible, les autres aient parfois le sort d'âmes qui suivent, que les unes soient seulement divines, les autres passent à un rang inférieur, tantôt celui-ci tantôt celui-là, d'âme démonique, héroïque, humaine, que les unes aient leurs chevaux tous bons et issus de bons, l'autre des chevaux de caractère mélangé (*Phèdre*, 247B1-C2), que les unes aient seulement la vie qui leur a été adjugée par la première démiurgie, les autres aient aussi l'espèce mortelle entre-tissée à l'immortelle par les dieux récents, que les unes agissent toujours d'après toutes leurs puissances, les autres mettent en avant tantôt telle forme de vie tantôt telle autre. Oui, admettons qu'existent aussi entre les âmes ces différences, il n'en reste pas moins comme différence qui les précède toutes celle qui résulte de la substance et la division due au Démonstrateur : car il a établi entre elles une séparation quant au temps, à la cause, à la procession, au mode d'existence, à la dégradation des espèces. Ces âmes donc, qui diffèrent par tous ces traits, quel raisonnement pourra jamais dire qu'il les rend 'consubstantielle' ? 'Car jamais ne seront semblables la race des dieux immortels et celle des hommes qui rampent sur la terre' (*Iliade*, V 441 ss.). Bien plus, le rationnel lui-même est en elles différent. Dans les dieux, il est de l'ordre de l'intellect, dans nos âmes il est mêlé à l'irrationnel, dans les genres médians il est défini par sa propre médianité. Et chacune des autres propriétés se trouve, dans les âmes divines, sous un mode divin, dans les nôtres, sous un mode humain, qu'il s'agisse des principes créatifs, du type de la vie, de l'intellection, du temps. Mais en voilà assez dit contre ceux qui estiment que notre âme est 'consubstantielle' et à l'Âme du Tout

<sup>804</sup> A. J. FESTUGIERE [1968b], *Proclus : Commentaire sur le Timée*, Tome V, Paris : Vrin-CNRS, 1968, note 3, p. 112, signale la référence à l'*Ennéade* IV 3 [27], 1-8. La même *doxa* 'plotinienne' se trouve aussi chez Jamblique (*ap. Stob.* I 372. 23 s, cf. *Rev. Hermes* III p. 203 et notes 3, 4, 5 ; cf. aussi Porphyre, *ap. Eus. Praep. Ev.* XI 28.4-5 (t. II, p. 63.16 ss. Mras)).

et aux autres âmes, et que nous sommes irrésistiblement toutes choses, planètes, astres fixes, tout le reste, au même titre que ces âmes-là, comme le dit Théodore d'Asiné : un langage aussi emphatique est bien éloigné de la doctrine de Platon » (*In Tim.*, III, 245, 19-246, 28, trad. A. J. Festugière, pp. 112-113).

En parlant de « ceux des platoniciens plus récents, νεώτεροι » (*In Tim.*, III, 245. 19 ss. ; 245. 27 ss. 246. 23 ss.), Proclus vise Plotin et Théodore d'Asiné. Ceux-ci affirment que l'âme humaine a le même poids (ἴσοστάσιος), la même dignité (ἰσάξιος) ou la même substance (ὁμοούσιος) que l'âme divine (cf. *In Tim.*, III, 231, 5-26 cité plus loin). Proclus montre qu'ils ont tort, car, d'abord, il y a plusieurs sortes d'âmes avec chacune sa propre activité. Mais encore plus fondamentalement, en suivant de près le texte de *Timée*, il explique que l'âme humaine a été fabriquée, premièrement, à partir du mélange de deuxième et troisième degré et entre-tissée avec l'espèce mortelle (donc l'âme humaine a une substance différente des autres âmes), et, deuxièmement, cette opération a été effectuée par les dieux récents (non pas par le Demiurge lui-même) ou la deuxième pensée du Demiurge. Il évoque aussi un passage du *Phèdre* (247B1-C2) pour montrer les différences entre la substance de l'âme humaine et celle des dieux. Tout en s'appuyant sur le texte de Platon, Proclus développe sa propre pensée quand il détaille la hiérarchie entre les dieux et les âmes (l'âme divine, l'âme héroïque, l'âme démonique) jusqu'à l'âme humaine<sup>805</sup>. Jamblique et Syrianus (son maître) l'ont déjà précédé dans cette hiérarchisation. Dans un autre ouvrage (*Théologie Platonicienne*), Proclus donne la liste complète des dieux et des divinités en appliquant sa lecture théologique de Platon (surtout du *Parménide*).

Après avoir affirmé que la différence fondamentale se trouve dans la substance, Proclus donne ensuite un exemple à propos de la « rationalité » suivant la place occupée par chacun. Premièrement, la rationalité des dieux est « de l'ordre de l'intellect ». Deuxièmement, pour le genre médian (les âmes divines), leur rationalité est « définie par sa propre médianité » ; elle

<sup>805</sup> Proclus énumère dans ce texte *In Tim.*, III, 245, 19 - 246, 28 les différents dieux et les êtres divins. Pour la description détaillée, nous pouvons examiner l'exposé de Proclus dans sa *Théologie Platonicienne*. Cf. l'introduction du *Proclus : Théologie Platonicienne*, livre I, (Paris : Les Belles Lettres, 1968, p. lxi) fait par H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK [1968] : « Comme le titre l'indique, il va s'agir, dans ce traité, de théologie au sens platonicien du mot, à savoir d'un discours sur le divin et sur les dieux, ce que Proclus appelle souvent une 'mystagogie', c'est-à-dire une initiation aux mystères divins. Quant à son intention, Proclus a pris lui-même la peine de l'indiquer clairement : 'Je diviserai donc, pour commencer, ce traité en trois parties. Au début, je ferai la collections de toutes les notions générales relatives aux dieux, que Platon enseigne, et j'examinerai la signification et la valeur des propositions fondamentales pour chaque degré de la hiérarchie ; au milieu du traité, j'énumérerai tous les degrés de la hiérarchie divine, je définirai, en suivant la manière de Platon, leurs attributs propres et leurs processions, et je ramènerai tout aux principes fondamentaux élaborés par les théologies ; à la fin, je traiterai des dieux, tant hypercosmique qu'encosmiques, qui ont été célébrés d'une manière dispersée dans les écrits de Platon, et je rapporterai leur étude aux classes universelles de la hiérarchie divine' (*Théol. Plat.* I 2, p. 9.8-19) ».

est « sous un mode divin ». Enfin, comme sa substance, la rationalité de l'âme humaine est mêlée d'irrationalité (ainsi en parlant de rationalité humaine, nous évoquons une rationalité « sous un mode psychique » et humain). Cette différenciation très détaillée de la « rationalité » ne se trouve pas dans le *Timée* de Platon. Il est clair qu'il s'agit ici de la pensée et du système propre à Proclus. A travers sa lecture du *Timée*, nous savons qu'il applique sa propre théorie de la procession, de telle sorte que, par exemple, le Démiurge (du *Timée*) a établi, entre ceux qui ont été fabriqués, une « séparation quant au temps, à la cause, à la procession, au mode d'existence, à la dégradation des espèces ».

Dans le texte suivant, Proclus révèle encore le fond de sa critique. A partir de sa théorie de la procession, il montre qu'il n'est pas possible que l'âme humaine puisse devenir « l'Intellect lui-même, l'Intelligible lui-même et l'Un lui-même, lorsqu'elle a tout quitté et qu'elle se tient dans l'unité ». Pour lui, une fois tombée ici-bas, l'âme humaine est séparée du monde intelligible et mélangée à l'élément mortel ; elle occupe ainsi son rang. Proclus se réclame de nouveau de l'autorité de Platon pour affirmer que lorsque nous disons que cette âme humaine est « divine » ce n'est que *par homonymie* car, par sa nature propre, elle ne peut être « divine ».

« <L'âme humaine n'est pas ὁμοούσιος au divin> : Partant de ces donnés, nous parlerons ouvertement contre tous ceux des Platoniciens (il s'agit des νεώτεροι cf. 245. 19 ss.) qui déclarent notre âme 'de même poids' (ἰσοστάσιον) que les dieux et 'de même substance' (ὁμοούσιον) que les âmes divines, et tous ceux qui disent qu'elle devient l'Intellect lui-même, l'Intelligible lui-même et l'Un lui-même, lorsqu'elle a tout quitté et qu'elle se tient dans l'unité. Il s'en faut de beaucoup que Platon énonce rien de tel sur l'âme, lui qui dit qu'elle est 'immortelle' par homonymie seulement avec les âmes divines, qu'elle ne comporte pas l'immortalité par droit de naissance, mais a obtenu ce rang par la faveur du Démiurge, et qu'elle est 'dite divine', mais n'est pas absolument divine. Car le 'divin' convient aux âmes immaculées et toujours en acte de penser, l' 'immortel' aux âmes solidement établies loin du mortel : ce qui en revanche tombe dans la génération, qui a un être susceptible de tomber ainsi et qui est capable de se mêler au mortel ni n'est absolument divin ni n'est absolument immortel. Et tu vois ici de nouveau une autre sorte d'état intermédiaire, une autre sorte de hiérarchie. Certains des êtres sont immortels au sens premier, d'autres immortels encore, mais en un sens secondaire, d'autres immortels par homonymie, d'autres mortels : c'est à ces derniers que s'arrête la Nature, car au-delà, c'est le néant total (cf. 222. 30). Il ne faut donc dire notre âme ni absolument divine ni absolument immortelle, bien qu'on ait montré en plus d'un lieu qu'elle est immortelle, mais elle n'a pas l'immortalité à titre premier ni à titre second, elle ne l'a pas dans toute sa pureté, mais mélangé au mortel » (*In Tim.*, III, 231, 5-26).

Ainsi, Proclus affirme la propre place de l'homme. Il n'a pas la même substance que les intelligibles ; il n'y a pas alors lieu de dire qu'il a une dignité comparable à celle des dieux. Sa

place est vraiment ici-bas sur terre. Pour Proclus, il n'y a pas de confusion possible entre ce qui est intelligible et ce qui est sensible. Si, en l'occurrence, l'âme humaine est dite 'immortelle et divine', ce n'est pas par « droit de naissance », mais cela relève plutôt de la bonté du Démonstrateur qui accorde ces qualités. Mais comment cette nette séparation peut-elle s'accorder avec la théorie de la procession qui affirme que toutes les réalités ont une source commune ? Dans ce passage *In Tim.*, I 209<sup>806</sup>, Proclus affirme que tout vient des dieux, y compris la matière :

« Tous les êtres sont engendrés par les dieux, tous sont produits par eux immédiatement et sont fondés en eux. Car non seulement la procession des réalités s'accomplit sous la loi de la continuité, puisque les dérivés sont constitués par leurs causes les plus proches, mais c'est *directement* des dieux que toutes reçoivent la génération, même si on les tient pour très éloignées des dieux, *même si on entend la matière elle-même*. Le divin, en effet, n'est absent de rien, mais il est présent également à tous. C'est pourquoi, même s'il s'agit d'êtres de dernier rang, on découvrira en eux la présence divine. Car l'un est partout en ce sens que chacun des êtres doit sa subsistance aux dieux et qu'en procédant des dieux aucun ne les a quittés, mais que tous sont enracinés en eux ».

Selon la première proposition des *Eléments de Théologie* : « toute pluralité participe à l'Un sous quelque mode ». C'est ainsi que Proclus a pu affirmer que « l'Un est partout », signifiant par là que toute la pluralité existante est fondée sur les dieux (les hénades). Entre l'Un qui est la véritable source et la pluralité qui en découle, Proclus introduit les hénades : « il faut qu'il y ait *un point de coïncidence entre le Principe et ses dérivés* <sup>807</sup> ».

<sup>806</sup> Cité par Jean TROUILLARD [1965], *Proclus : Eléments de théologie*, Paris : Aubier-Montaigne, 1965, p. 25. Cette doctrine de la procession affirme la continuité des réalités qui découlent de la même source (l'Un). Cf. le schéma de la procession selon la proposition 129 des *El. Théol.* : « En effet, l'hénade donne en premier lieu à l'Intellect le pouvoir qui est son privilège dans l'ordre divin et elle rend cet Intellect tel qu'elle est elle-même selon le mode du nombre unitaire. Puis à travers l'Intellect, elle (hénade) se rend présente à l'âme, coopérant avec lui pour lui joindre l'âme et l'embrasser, si cet Intellect est participable (participé). Enfin, à travers l'âme, elle (hénade) donne au corps lui-même un écho de son propre caractère, si cette âme est participable (participé) par un corps. C'est ainsi que ce corps devient non seulement animé et pensant, mais aussi divin, recevant de l'âme vie et mouvement, de l'Intellect consistance indissoluble, enfin de l'hénade à laquelle il participe l'unité divine. Car chaque principe communique aux êtres qui le suivent sa propre manière d'être ». Pour le texte des *Eléments de théologie*, j'utilise la traduction de Jean TROUILLARD. Je remplace systématiquement « esprit » par « Intellect », et « imparticipable » par « participé ».

<sup>807</sup> J. TROUILLARD [1965], p. 53. A la page suivante, il explique que « les hénades sont les participations intrinsèques de l'Un. D'après la *Théologie platonicienne* (III 9, p. 136) ce ne sont pas des 'productions' mais des 'révélations' de l'Un, des hénophanies, et elles sont supérieures aux êtres autant que 'révéler' l'emporte sur 'faire'. Elles ne sont ni des êtres, ni des intelligibles, elles sont 'antérieures à l'être' (*El. Théol.* 116, 16 ; 122, 9). Mais elles se donnent les caractères qui formeront les genres et les séries. Elles ne sont pas pensantes, mais 'antérieures à la pensée', puisqu'elles jouissent de l'activité prénoétique (*El. Théol.* 120-124). Les hénades qui sont dites 'noétiques' portent cette qualification en tant qu'elles sont les principes propres de l'esprit (l'Intellect) (*El. Théol.* 163), comme les hénades 'encosmiques', tiennent ce titre du corps doués de sensation qu'elles constituent à travers l'esprit (l'Intellect) et l'âme (*El. Théol.* 165) ».

Selon R. T. WALLIS [1972], *Neoplatonism*, London: Bristol Classical Press, 1995 (first edition 1972), pp. 149-150: l'introduction des hénades répond aussi au besoin religieux : « That the exercise of providence should form an important part of the Henad's religious functions is not surprising. And like all Neoplatonists takes as his starting-point Plotinus' doctrine that divine providence operates automatically and without deliberate



La doctrine de la procession explique l'origine, le déploiement de la réalité (dans le monde intelligible et le monde sensible) et le retour de celle-ci vers son point de départ. Toutes les réalités ont une seule origine, cependant, chacune a sa propre caractéristique. Pourtant, tout en étant différentes entre elles, chacune garde toujours une sorte d'unité avec l'origine. D'une manière très élaborée, la théorie de la procession de Proclus explique comment l'unité et la diversité se maintiennent sans confusion. Il développe sa théorie à partir de ce qu'il y a chez Plotin (la procession de l'Un), chez Porphyre (le principe selon lequel « tout est en tout mais chacun sous son mode propre ») et aussi chez Jamblique<sup>808</sup> (qui élabore toute sorte d'êtres intermédiaires).

Comme principe général de la procession, Proclus suit cette loi selon laquelle : « tout est en tout, mais en chacun sous son mode propre<sup>809</sup> (ὄκείως) (cf. la *Sentence* 10 de Porphyre). Dans l'Être, en effet, se trouvent la Vie et l'Intellect, dans la Vie l'Être et la Pensée, dans l'Intellect l'Être et la Vie, mais dans un cas sous le mode noétique, dans un autre selon le monde vital, dans un autre selon le mode de l'Être » (*El. Théol.* prop. 103). Avec ce principe, Proclus affirme que, dans le monde intelligible (entre l'Être, la Vie et l'Intellect), il n'y a pas de compénétration horizontale entre ces trois principes (comme c'est le cas pour Plotin), mais une sorte de compénétration mélangée, car tout en se trouvant l'un dans l'autre (πάντα ἐν πᾶσι), chacun reçoit les autres selon « son mode propre » (ou, il les reçoit en imposant « son mode propre »). Ainsi, dans l'Être, la Vie et l'Intellect préexistent sous le mode de l'Être (c'est-à-dire, sous un mode *substantiel* (οὐσιώδης) : ζῶν οὐσιώδης καὶ νοῦς οὐσιώδης). La Vie et l'Intellect sont précontenus par l'Être car celui-ci est leur cause. Autrement dit, ils sont dans l'Être « sous le mode causal/καθ' αὐτίαν (en tant que l'Être est

---

exertion – or, in the Athenian School's terminology, 'in virtue of (the god's) very existence' (*El. Théol.* 122, *Théol. Plat.* I 15 pp. 74-76). By this means, Proclus claims, Platonist avoid both Aristotle's denials of providence and the Stoic's abolition of divine transcendence (*Théol. Plat. ibid.* p. 76. 10 ff., *In Parm.*, 921) ». L'introduction des hénades par Proclus a aussi une fonction métaphysique : «mediating between the One's unknowable unity and lower realities » (p. 150). Ainsi, pour lui, l'Un est inconnaissable, les hénades sont intrinsèquement inconnaissables mais elles peuvent être connues (par analogie avec l'Un) dans ses dérivés qui sont parfaitement connaissables.

<sup>808</sup> Cf. R. T. WALLIS [1972], pp. 146-147 : « The only Iamblichean doctrine rejected by Proclus (...) was his postulation of an Ineffable Principle above the One. For the rest the Athenians saw their task as that of carrying through Iamblichus' principles to their logical conclusion and filling any gaps in the metaphysical hierarchy that he seemed to have left. With one instance, their introduction of the Intelligible and Intellectual gods (...). But the most conspicuous example is that of the divine Henads ».

<sup>809</sup> Cf. E. R. DODDS [1963], p. 254 : « The general principle of which this is a particular application, viz. that 'all things are in all things, but in each after its own fashion', is ascribed by Syrianus (*in Metaph.* 82. 1 ff.) to 'the Pythagoreans', and by Iamblichus (*ap. Stob. Ecl.* I. xlix. 31) to Numenius. Plotinus applies it to the relations of intelligibles in general (V 8 4 (II. 235.23) ἐξέχει δ' ἐν ἐκαστῷ ἄλλο, ἐμφαίνει δὲ καὶ πάντα) ; it is explicitly laid down by Porphyry (cf. *Sent.* 10), and from Iamblichus (*Proc. In Tim.*, I 426. 20) onwards is much resorted to ».

leur cause, ou antérieur à eux). Dans la Vie, l'Être est présent par participation (καθ' ἑαυτῶν) tandis que la pensée (l'Intellect) préexiste en elle (καθ' αἰτίαν); l'Être et l'Intellect sont dans la Vie sous le mode « vital » (ζωτικῶς). Finalement, dans l'Intellect, l'Être et la Vie sont là par participation (καθ' ἑαυτῶν), et ils y sont sous le mode « intellectuel » (νοερῶς).

Concernant le mode de « présence » de ce qui est supérieur à celui qui lui est inférieur Proclus fait trois distinctions : καθ' αἰτίαν indique la présence d'un tout qui est antérieur à ses parties (en tant que cause, ce tout est un tout 'imparticipé'); ensuite, καθ' ὑπαρξιν explique la présence d'un tout qui est issu de ses parties (en tant que cause, ce tout est un tout 'participé'; il est une sorte de moyen terme entre la 'cause' et son 'effet'); et, enfin, καθ' ἑαυτῶν décrit la présence d'un tout dans ses parties (étant cause, ce tout se trouve dans ses participants).

Ces principes forme une triade (Être – Vie – Intellect); chacun, en tant qu'« imparticipé », est un « premier principe » (*El. Théol.* prop 99 : « Aucun imparticipé (ἀμέθεκτος) en tant que tel ne tient sa subsistance d'une autre cause que lui-même, mais il est lui-même principe et cause de tous ses participés (ἀλλ' αὐτὸ ἀρχὴ ἔστι καὶ αἰτία τῶν μετεχομένων πάντων). Et ainsi, le principe de chaque série est inengendré (καὶ οὕτως ἀρχὴ πᾶσα καθ' ἑκάστην σειρὰν ἀγέννητος) »). Mais, en tant qu'ils ont la même origine (ils viennent tous de l'Un), ils ne sont pas des « premiers principes » car ils sont tous « participants » de l'Un. C'est la doctrine des monades ou des hénades qui est ici importante. D'un côté, en tant qu'elles sont dépendantes de l'Un (car elles viennent toutes de l'Un), ces monades sont « participantes de l'Un ». Mais, d'un autre côté, en tant qu'elles sont des unités souveraines, ces monades sont des « imparticipés » (ἀμέθεκτα pour assurer son unité); car en suivant le processus d'engendrement de l'Un (qui obéit à une autre loi de la procession : le rapport non réciproque entre la cause et son effet, c'est-à-dire : la cause n'est pas dans l'effet, mais l'effet contient nécessairement la cause), ces monades vont poursuivre analogiquement le même processus. En quelque sorte, l'agir de ces monades est *analogue* à celui de l'Un. Elles vont devenir « principes » pour leurs dérivés. En tant que tête de série de ce qui vient après elles, et en tant qu'elles sont transcendantes par rapport à leurs effets, ces « monades » sont appelées « hénades ». Ainsi, ces monades sont « causées » (par l'Un), mais, une fois établies, elles sont « séparées » de l'Un et, comme hénades elles se constituent elles-

mêmes comme « têtes » des séries qui viennent après elles. Ces monades/hénades occupent une position « médiane » entre l'Un et la Série (*El. Théol.* la proposition 100 : « Toute série de totalités se réfère à un principe et à une cause imparticipable (imparticipé), et tous ces imparticipables (imparticipé) sont attachés à l'unique principe universel (qui est l'Un) »).

Ainsi Proclus établit le principe selon lequel la procession commence toujours avec une *moné* : a) l'Un (innommable/inconnaissable, ἀπλῶς πρῶτον) – l'Un en tant qu'hénade des hénades – b) *moné* de chacun des membres de la Triade - la Triade Être-Vie-Intellect – c) toute la série de la réalité. A chaque étape, Proclus maintient en même temps la continuité et la séparation entre les réalités. Il y a d'abord une cause (totalement transcendante, l'imparticipé, le *moné*) ; puis cette cause, en tant que cause, se trouve être participée par les effets qui en dérivent (elle est ainsi une cause participée) ; enfin nous trouvons les effets qui contiennent en eux cette cause<sup>810</sup>. D'un autre point de vue, nous pouvons constater que les effets reflètent quelque chose de leurs origines (il y a une continuité). Suivant ce schéma de la procession, les effets peuvent ainsi revenir à leurs origines grâce à cette chaîne de continuités. Mais, cela ne peut se faire de manière automatique car Proclus établit aussi sa doctrine de la séparation : ces reflets ne sont que des reflets (en tant que copies, ils sont différents de l'original au niveau de 'participé' ; ils ont encore une plus grande différence avec l'original au niveau de l' 'imparticipé').

A partir de cette théorie de la procession comme schéma très général, nous pouvons remonter ainsi la chaîne de la réalité : tout en bas de l'échelle, se trouve le néant absolu et la matière, puis la réalité inanimée (les ὄντα sans Vie et sans Intelligence), les vivants (les animaux et les plantes) qui possèdent l'Être et la Vie (ces sont les οὐσίαι), l'homme (qui possèdent l'Être, la Vie et l'Intelligence), puis la Triade : Vie, Intelligence, Être et finalement l'Un.

De manière un peu plus détaillée, E. R. Dodds<sup>811</sup> établit ce schéma de la procession : au niveau des ὄντα nous avons cet enchaînement : « τὸ ἔν (sans cause, avec une unité maximale), τὸ ὄν (causé par τὸ ἔν, il a l'unité et l'être de façon maximale), ζωή (causée par

<sup>810</sup> Cf. R. T WALLIS [1972], p. 151 : « For, like other realities, the Henads are arranged in a hierarchical order prefiguring the structure of the lower orders of the universe. There are thus Intelligible Henads (corresponding to Unparticipated Being), Intelligible and Intellectual Henads (corresponding to Unparticipated Life), Intellectual Henads (to Unparticipated Intelligence), Supercosmic Henads (to Unparticipated Soul) and Intracosmic Henads (to Divine Participated Souls and the bodies they animate) (*El. Théol.* 162-165). In each case the Henads in question are not members of the order whose name they bear, but the transcendent source of the order's distinctive characteristics. It is this that enables us, by the Way of Analogy, to infer something of the Henads' nature from their effects ».

<sup>811</sup> Cf. E. R. DODDS [1963], pp. 232-233, dans son commentaire aux propositions 58 et 59 (en s'inspirant aussi à *Théol. Plat.* III 127-9, *In Tim.*, I 386, 25 ss., 437, 2 ss.

τὸ ἔν et τὸ ὄν, elle a l'unité, l'être, et la vie de façon maximale), νοῦς (causé par τὸ ἔν, τὸ ὄν et ζωή, il a l'unité, l'être, la vie, et l'intellect de façon maximale), ψυχή (causée par τὸ ἔν, τὸ ὄν, ζωή et νοῦς, elle a l'unité, l'être, la vie, l'intellect et la raison discursive) ».

Ensuite, au niveau des γινόμενα, la procession se déroule ainsi : « ζῶα (causées par τὸ ἔν, τὸ ὄν, ζωή et νοῦς, elles ont l'unité, l'être, la vie, et l'intellect de façon minimale), φυτά (causées par τὸ ἔν, τὸ ὄν et ζωή, elles ont l'unité, l'être, et la vie de façon minimale), νεκρὰ σώματα (τὸ ἄψυχον) (causés par τὸ ἔν et τὸ ὄν, ils ont l'unité et l'être de façon minimale), ὕλη (causée par τὸ ἔν, avec une unité minimale) ».

Après avoir établie ce schéma, E. R. Dodds note que chaque principe intelligible (τὸ ἔν, τὸ ὄν, ζωή et νοῦς), en tant αὐθυπόστατα, étant cause, donne sa qualité à ceux qui lui sont inférieurs ; tandis que les choses corporelles n'ont pas de qualités par elles-mêmes, elles les reçoivent à partir de leurs causes intelligibles par ordre décroissant (ainsi, parmi ces causes, elles reçoivent la dernière de manière la plus faible). Il remarque aussi que : la « ψυχή n'apparaît pas comme cause dans ce schéma, parce que sa place est tenue par ζωή ». Ce qui semble en contradiction avec la proposition 195 : « Puisqu'elle (âme) est médiatrice entre les principes indivisibles et ceux qui se divisent dans l'ordre corporel, l'âme produit et fait subsister ces derniers, tandis qu'elle se fait précéder par ses propres causes dont elle procède. Les êtres auxquels elle préexiste comme cause, elle les précontient donc sous le mode exemplaire<sup>812</sup> ». En effet, tout en disant que l'âme « produit et fait subsister » ceux qui viennent après elle, Proclus maintient que l'âme, d'elle-même, n'est jamais une cause. Elle est plutôt « médiatrice » entre ceux qui sont véritablement cause et ceux qui se trouvent au niveau de γινόμενα. Elle est une sorte de « barrière » entre le monde intelligible et le monde sensible. Elle n'appartient pas au sensible, mais elle n'est pas non plus véritablement intelligible. Cela montre la difficulté de Proclus à placer l'âme dans son schéma. Il ne croit pas qu'elle soit créatrice de son propre droit, mais il hésite également à dire qu'elle est comme les autres créatures comme si elle était complètement passive. Elle est entre les deux.

<sup>812</sup> Proposition 195 : μέση γὰρ οἷσα τῶν ἀμερίστων καὶ τῶν περὶ τὸ σῶμα μεριστῶν, τὰ μὲν παράγει καὶ ὑφίστησι, τὰ δὲ αἷτια προεστήσατο ἑαυτῆς, ἀφ' ὧν προελήλυθεν. ὧν μὲν οὖν αἷτια προὑπάρχει, ταῦτα προείληφε παραδειγματικῶς (For being intermediate between the indivisible principle and those which are divided in association with body (prop. 190), it produces and originates the latter and likewise manifests its own cause, from which it has proceeded. Now those things whereof it is the pre-existent cause it pre-embraces in the exemplary mode, (...), trad. E. R. DODDS).

Enfin, par l'ordre d'enchaînement de la procession, il note qu'avec ce schéma, νεκρὰ σώματα et φύτα ne sont désormais pas tellement séparés de l'Un (comme pour les âmes). Ainsi, quand il s'agit de la conversion, ils se trouvent « plus proches » de l'Un que l'âme ! Selon E. R. Dodds, cette intuition est cohérente avec l'importance que Proclus leur donne dans l'opération théurgique.

Suivant le schéma de la procession proclienne (*In Tim.*, I 209), il y a bien sûr continuité, car l'Un est présent dans toute réalité. Mais, suivant l'autre principe suivant lequel la cause n'est pas exactement identique à sa 'trace' dans son effet, il y a nécessairement un principe d'asymétrie. L'Un est présent dans le tout, mais la trace de l'Un dans ce tout n'est pas exactement l'Un qui en était la cause. Ainsi, Proclus dit que du point de vue de la source/cause : « L'Un est partout », mais du point de vue des effets : « tous sont enracinés dans les dieux ». C'est ainsi que, dans la procession proclienne, s'établissent simultanément la continuité et la séparation. D'une manière complémentaire, nous verrons que ce raisonnement servira à Proclus pour développer son discours théurgique selon lequel les symboles venant du Père sont présents en toute chose et qu'ils peuvent faciliter le retour de l'âme vers son origine.

Ainsi posée la théorie de la procession, nous pouvons maintenant comprendre le rapport entre l'Intellect et l'Âme, spécialement avec l'âme humaine pour Proclus. La proposition 63 des *Eléments de Théologie* affirme que : « tout imparticipable (imparticipé) forme deux ordres de participés, l'un qui a son siège chez des participants provisoires, l'autre chez des participants perpétuels et congénitaux ». E. R. Dodds propose de comprendre cette formule en l'appliquant aux cas des âmes. L'Intellect, en tant qu'Hénade, est imparticipé (cf. *El. Théol.* prop. 180 : « l'Intellect imparticipé purement et simplement total - ἀπλῶς ὅλος ») ; en même temps en tant que principe, il est participé par ceux qui lui sont inférieurs (les âmes, par exemple). Suivant ce schéma, en tant qu'il est participé, l'Intellect est 'immanent' à ses participants. Si tel est le cas, tous les participants de l'Intellect doivent penser de la même manière que l'Intellect. Mais, il se trouve que l'intelligence de l'âme humaine ne pense pas toujours ! Car soumise à la temporalité, l'âme humaine ne peut contempler éternellement. Pour cela, il faut concevoir<sup>813</sup> d'autres âmes supérieures à l'âme humaine qui jouissent de la pensée perpétuelle.

<sup>813</sup> Cf. E. R. DODDS [1963], p. 233-234. La proposition 63 des *El. Théol.* affirme que : « Every Unparticipated term gives rise to two orders of participated terms, the one is contingent participants, the other in things which participate at all times and in virtue of their nature ». Selon E. R. DODDS, « The purpose of this theorem will be best understood by considering the relation between intelligences and souls. Every intelligence is 'participated', i.e. immanent, except the first (prop. 166). But every intelligence is eternally existent and eternally active (prop. 169). Hence it might seem that the immanent intelligences must be immanent in subjects which perpetually

Le rapport plus spécifique entre l'Intellect et les âmes est précisé dans les propositions 182 (« tout Intellect divin participé est participé par des âmes divines ») et 183 (« tout Intellect participé, mais seulement pensant, est participé par des âmes qui ne sont ni divines ni sujettes à osciller de la pensée à l'inconscience (ἀνοΐας) »). Et à partir de ces caractères, Proclus distingue trois genres d'âmes : « Les premières sont les âmes divines (θεῖαι ψυχαί), les secondes sont les âmes non divines qui participent sans cesse à l'Intellect (δεύτεραι δὲ τῶν μὴ θείων αἰ ἀεὶ νοῦ μετέχουσσαι), les troisièmes celles qui tantôt accèdent à l'Intellect, tantôt glissent à l'inconscience (τρίται δὲ αἰ ποτὲ μὲν εἰς νοῦν, ποτὲ δὲ εἰς ἀνοΐαν μεταβάλλουσσαι) » (proposition 184). Selon E. R. Dodds<sup>814</sup>, Proclus établit ainsi une classification des âmes divines : a) l'âme imparticipée totale qui est hypercosmique (cf. prop. 164) et correspond à la troisième hypostase plotinienne, b) l'âme du monde qui est immanente (*in Tim.*, II 290, 3), c) les âmes (immanentes) des sept planètes et les âmes du firmament (*in Tim.*, III 255, 10), d) les âmes 'des dieux infra-lunaires' (*ibid.*), c'est-à-dire les descendants de Γῆ et d'Οὐρανός (suivant Platon, *Timée.*, 40E). Comment interpréter ces âmes intermédiaires qui ne sont ni divines ni sujettes à l'oscillation entre la pensée et l'inconscience (elles participent sans cesse à l'Intellect sans être divines) ? *El. Théol.* ne parle pas des démons et c'est justement à leur sujet que, selon E. R. Dodds (p. 295),

---

enjoy intuitive thought. Now, the human consciousness does enjoy intuitive thought, but it does so only intermittently. Accordingly both perpetual and (as a subordinate grade) temporary or contingent immanence must be recognised ; and a class of beings must be postulated for whom the former is possible. Plotinus met the difficulty by holding that the highest part of the human soul enjoys perpetual intuition, even when 'we' are not aware of it (IV 8 [6] 8). But Proclus rejects the Plotinian view (*In Tim.*, III 333 28 ff. : cf. prop. 211 n), and falls back on a theory of superhuman souls (prop. 184). Similarly, the henads or gods are participated perpetually by 'divine' intelligences, and through these by 'divine' souls and 'divine' bodies (prop. 129), intermittently by all other things ; the forms are participated perpetually by intelligences (prop. 173) and through these by souls (prop. 194), intermittently by γενητά ; souls are participated perpetually by their indestructible 'vehicles' (prop. 196), intermittently by mortal bodies (prop. 206). Evil consists in intermittence of participation. Both this and the following theorem are 'proved' by the principle of mean terms ».

<sup>814</sup> Cf. E. R. DODDS [1963], pp. 295-296, il ajoute ces commentaires : « Proclus follows Iamblichus in drawing more rigid distinctions of functions between the three types of soul than Plotinus chose to make ; he is much more ready than Plotinus to insist on the lowly state of man (...). The principles of animal and vegetables life (ἄλογοι ψυχαί) are not considered as souls at all : they are but εἰδωλα τῶν ψυχῶν (prop. 64). Proclus claims Plato's authority for this restricted use of the term soul (cf. *Théol. Plat.* III (iv), 128). He denies that a human soul can become the soul of an animal, though it may be attached for a time to an animal body (*In Tim.*, III 294 21). » Sur ce sujet (εἰδωλον ψυχῆς) cf. l'explication de E. R. DODDS sur les propositions 186-187, p. 296 : « Besides the soul proper, Proclus also recognises an εἰδωλον ψυχῆς imparted by the soul to the body, inseparable from the latter (body) and perishing with it (cf. props. 64 *fin*, 81-82 and *In Tim.*, II 285 27) ; this corresponds to the ζῶον of Plotinus, and is identified by Proclus with the Aristotelian entelechy ».

Sur les démons, E. R. DODDS écrit à la page 295 : « In the *El. Théol.* there is no mention of daemons, but it is clear from *In Tim.*, I 142 1 and other passages that they are to be identified with the ψυχαι οὔτε θεῖαι οὔτε μεταβολῆς δεκτικαί. They are subdivided into ἄγγελοι, δαίμονες propre, and ἥρωες (*ibid.* III 165 11) – a classification which is as old as Celsus ».

Proclus fait allusion à ces ψυχαι ὄτε θεῖαι ὄτε μεταβολῆς δεκτικαί. Au plus bas, l'âme humaine se trouve nécessairement sous la catégorie de celles qui μεταβάλλουσιν ἀπὸ νοῦ εἰς ἄνοιαν.

Ainsi, étant la plus basse dans la troisième classe (occupant la dernière position dans la hiérarchie de la procession des âmes), l'âme humaine est caractérisée par son intermittence ; tantôt elle accède à l'Intellect, tantôt elle reste dans sa discursivité. Cette position basse explique aussi qu'elle a une *ousia* différente par rapport aux âmes divines ou intermédiaires. Pour Proclus, selon leur « substance » (κατ' οὐσίαν<sup>815</sup>), il y a trois sortes « d'âmes divines » : celles qui sont des « dieux » sous le mode psychique (leur rang correspond à celui des dieux, et elles jouissent de la lumière divine), celles qui sont « à la suite des dieux (θεῶν ὄπαδοί) (elles accompagnent les dieux en ne cessant pas d'exercer leur activité noétique et sont perpétuellement pensantes) et, enfin, celles qui « sont sujettes au changement » et qui « n'appartiennent à cette suite que de façon intermittente » (elles ne pensent que de façon intermittente, suivent également les dieux de façon intermittente et bénéficient de cette perfection de façon intermittente). Ces dernières « ne sont pas capables ni de participer à l'Intellect de façon perpétuellement identique ni de s'associer en permanence à la conversion des âmes divines ». Si tel est le cas pour cette troisième classe, c'est parce que selon Proclus : « il n'est aucun moyen d'unir aux dieux en permanence ce qui n'est doué que momentanément de pensée » (cf. proposition 185). Ainsi dans cette proposition 185, l'âme humaine se trouve encore une fois dans cette dernière catégorie<sup>816</sup>. L'âme humaine est condamnée à rester, apparemment, dans une situation où elle n'a aucune chance de s'unir aux dieux, car à cause de sa position elle ne peut penser que de façon « intermittente ».

Ayant une autre *ousia*, l'âme particulière (entre autre l'âme humaine) a ainsi des activités différentes. Les âmes divines ont « trois degrés d'activité, l'un en tant qu'âmes, l'autre en tant qu'elles recèlent un esprit (Intellect) divin, un autre enfin en tant qu'elles sont suspendues aux dieux. ». Ainsi, elles ne sont pas simplement âmes, mais « âmes divines,

<sup>815</sup> Selon E. R. DODDS [1963], p. 303, dans les propositions 184-185, Proclus distingue trois types d'âmes κατ' οὐσίαν. Tandis que dans les propositions 201 et 202, il distingue les âmes κατ' ἐνέργειαν. Mais dans les deux cas, E. R. DODDS ne voit pas vraiment de différence entre ces distinctions.

<sup>816</sup> Les propositions 201 et 202 précisent davantage les caractéristiques de ces âmes divines et des âmes qui entourent les dieux. En parlant de la troisième catégorie, la proposition 202 précise : « Les âmes particulières, au contraire, n'ont pas l'avantage d'être suspendues à un Intellect, parce qu'elles ne peuvent participer immédiatement à la substance noétique. Car elles ne déchoiraient pas de l'activité noétique si elles participaient par essence à l'Intellect, comme on l'a déjà montré (prop. 175). Il y a donc des âmes moyennes qui suivent sans cesse les dieux, qui accueillent la perfection d'un Intellect et par là l'emportent sur les âmes particulières, mais ne vont pas jusqu'à se joindre aux divines hénades. Car l'Intellect auquel elles participent n'est pas divin ».

assumant sur le plan psychique le premier rang qui correspond aux dieux » (proposition 201). Ensuite, « elles précèdent les autres âmes autant que les dieux précèdent l'ensemble des êtres » (proposition 202). Ce n'est pas le cas des âmes particulières car « elles n'ont pas l'avantage d'être suspendues à un Intellect, parce qu'elles ne peuvent participer immédiatement à la substance noétique. » En suivant l'ordre strict de la procession, nous pouvons ainsi constater pourquoi l'âme particulière n'est pas au rang des dieux et n'a pas la capacité d'exercer sans cesse l'activité noétique. Si les âmes 'moyennes' (celles qui accompagnent les dieux et sont supérieures aux âmes particulières) ne peuvent pas aller « jusqu'à se joindre aux divines Hénades », c'est encore moins possible aux âmes particulières. Cela s'explique car l'âme particulière occupe un rang plus bas que les autres âmes. La place propre de l'âme humaine fait qu'elle a aussi une « substance » différente de celle des autres âmes supérieures. Du coup, elle a aussi une activité moindre qu'eux.

Dans le passage suivant, où Proclus explique la différence entre les âmes de « races divines » (éternelles) et l'âme humaine (de la race périssable et mortelle), il nous montre l'existence d'une « race intermédiaire » :

« De plus, puisqu'il faut que le Monde en sa totalité soit complet, on doit aussi concevoir, en accompagnement des races divines, ces autres races qui sont engendrés avec elles avant nos âmes, nos âmes qu'il va créer un peu plus loin (41 d4 ss.). Car la race des démons remplit tout l'espace intermédiaire entre les dieux et les hommes. Puis donc qu'il y a une séparation complète entre les réalités humaines et les divines – car les unes sont éternelles, les autres périssables et mortelles, et celles-ci doivent se contenter de jouir partiellement de l'Intellect en acte, celles-là se sont élevées jusqu'aux intellects totaux eux-mêmes -, pour cette raison donc il y a une triade qui relie les réalités humaines aux dieux, une triade qui a procédé en correspondance avec les trois causes principales (c'est-à-dire, l'Intelligible, la Vie infinie, l'Intellect), même si Platon nomme habituellement 'démonique' la triade entière ».

Ainsi Proclus énumère les différentes âmes qui se trouvent dans l'intermédiaire :

« La race angélique conserve une analogie avec l'Intelligible qui est sorti en premier de la Source ineffable et cachée des êtres, c'est pourquoi aussi cette race donne révélation sur les dieux et manifeste ce qu'il y a en eux de caché ».

Puis,

« La race démonique conserve une analogie avec la Vie infinie, c'est pourquoi elle s'avance partout selon une multiplicité de classes et elle présente beaucoup de types et de formes. ». Et enfin, « la race héroïques procède selon l'Intellect et la conversion, c'est pourquoi elle est gardienne de la purification et dispensatrice d'une vie aux grands exploits et sublime » (Proc., *In Tim.*, III, p. 165, 3-14, trad. A. J. Festugière, pp. 21-22).

#### **C. 4. Le problème du retour de l'âme humaine.**

##### **C. 4. a. La solution rationnelle fournie par la théorie de la connaissance de Proclus.**



Vu ce schéma de la procession, et la place qu'y occupe l'âme humaine, il est inévitable de se poser la question : est-il encore possible pour l'âme humaine de revenir à son origine ? Le contre-poids de la procession est la conversion. Ainsi dans le texte que nous avons déjà étudié (*In Parm.*, col. 948, 12-38), Proclus affirme que, même en restant à son rang, l'homme peut revenir aux intelligibles. Il semble que la séparation complète établie par les étapes de la procession n'empêche pas que l'homme puisse remonter à sa source. Le fait que l'âme humaine ne soit pas connaturelle aux âmes divines n'empêche pas qu'elle puisse, tout de même, les rejoindre. Mais comment peut-elle remonter si elle est lointaine et séparée ? La question est d'autant plus pressante qu'il s'agit de la remontée de l'âme humaine vers son origine.

Vu que la place de l'âme humaine est si basse dans la hiérarchie des êtres, il lui semble impossible de revenir à sa Source. Nous verrons comment Proclus essaye d'expliquer que cela est toutefois possible. Deux discours semblent être complémentaires : d'un côté, un discours rationnel et, d'un autre, un discours théurgique. Regardons d'abord le discours rationnel de Proclus. Selon le texte d'*In Parm.* col. 948, 12-38, à travers « les images substantielles des êtres universels » qui sont en l'homme, l'âme humaine peut parvenir à la science divine. Ainsi, dans son schéma, tout en maintenant la séparation (d'un côté les intelligibles qui restent comme tels, de l'autre l'âme humaine qui reste à son propre rang), Proclus affirme qu'elle peut être dépassée (car à travers ces images de l'intelligible, l'âme humaine a la possibilité de reconnaître ce qui est original pour enfin parvenir à le rejoindre). D'ailleurs, dans ce texte Proclus nous dit aussi que la procession se fait d'une manière *coordonnée*<sup>817</sup> (« les Êtres [divins] d'une manière sans doute coordonnée (συστοίχως) à ces Êtres bien qu'inférieure à leur condition [divine], les êtres de notre monde, d'une manière vraiment coordonnée lorsque nous ramenons à l'unité les connaissables et la connaissance »). Nous pouvons alors faire un lien entre ces deux affirmations : les images substantielles dans l'âme sont en fait le coordonné (συστοίχως) dont parle Proclus.

---

<sup>817</sup> Proclus dit que « toutes les processions s'effectuent par la médiation de termes semblables » (*El. Théol.* prop. 106). Ainsi, concernant les caractéristiques de l'âme humaine, entre « l'être totalement éternel, à la fois dans sa substance et dans son activité » et « l'être dont la substance est enveloppée par le temps (et qui) est temporel sous tous les rapports », il faut établir une médiation par des termes semblables. Dans cette proposition, l'âme humaine est le moyen terme qui est : « éternel dans sa substance (*ousia*), mais temporel dans son activité (*energeia*) ». Proclus dit en passant que ce terme médian ne pourrait être « éternel selon son activité et temporel selon sa substance », car dans ce dernier cas, l'*energeia* serait supérieure à l'*ousia*, ce qui est impossible.

Le moyen terme ou le coordonné dont parle notre texte (*In Parm.*, col. 948, 12-38) est les « images » des raisons substantielles. Dans les âmes divines, celles-ci sont toujours actives, tandis que dans l'âme humaine elles sont tantôt actives tantôt latentes. Il me semble que nous pouvons éclairer le statut de ces images dans l'âme humaine en suivant l'étape de la procession dont parle la proposition 106.

Concernant les images substantielles, il me semble qu'il ne faut surtout pas les penser comme les « images » dans les pensées de Plotin et de Platon. Nous avons remarqué que, dans le rapport entre l'Intellect et les âmes, Proclus a bien distingué plusieurs étages de participation : celui des dieux, celui des âmes intermédiaires et celui de l'âme humaine. Comme principe, l'Intellect est présent dans ses participants. Chez les dieux, sa présence est condensée, mais, dans les âmes humaines il est présent de manière intermittente. Mais même étant participé par toutes les âmes et, étant présent en elles suivant leur degré (l'Intellect comme « participé » chez les dieux est présent d'une manière plus forte que l'Intellect-participé chez les âmes intermédiaires), dans tous les cas, l'Intellect reste lui-même (car il y a toujours l'Intellect imparticipé dans le schéma de la procession). Proclus garde une séparation de telle manière qu'en parlant de l'image, nous pouvons dire que « l'original » est « l'Intellect imparticipé » et « ses images » sont « tous ces intellects participés ». Dans ces derniers, l'intellect participé des dieux est plus concentré que celui des âmes divines, et celui de ces dernières est plus fort que celui des âmes humaines. *Il y a donc autant d'images que d'êtres dans l'échelle de la procession.* Une image est proche de l'original, tandis que les autres sont plus lointaines. Dans l'âme humaine, il me semble, que « les images substantielles » sont ces « images » (venant de l'Être, de l'Intellect et de la Vie) qui sont *beaucoup moins* condensées que celles qui se trouvent dans les âmes intermédiaires ou divines.

La procession proclienne admet la continuité des êtres, de telle manière qu'en restant chacun à son rang, celle-là englobe toute la réalité sans cassure. Il paraît évident que, grâce à ces « images substantielles », l'âme humaine a son point d'ancrage dans les intelligibles. Ainsi, dans notre texte (*in Parm. IV, col. 948, 12-38*), ces « coordonnés » entre l'âme humaine et ceux qui lui sont supérieurs sont également définis comme des *marques divines*. Et comme pour Proclus, la procession vient des dieux alors, ces marques sont en nous grâce à eux. Dans un autre texte (cf. la citation ci-dessous d'*In Parm. IV, 894, 34-41*), Proclus utilise un autre terme ; il parle des « raisons substantielles » qui sont toujours actives dans les âmes divines mais tantôt latentes, tantôt actives en l'homme. Il me semble que Proclus parle ici de la même chose que de ces marques divines. Ces sont les « coordonnés » dans la chaîne de la procession entre les dieux (les intelligibles) et les hommes. *Les raisons substantielles* sont présentes dans les âmes divines, les âmes supérieures (c'est-à-dire les âmes de la race intermédiaire) et « en nous ». C'est le point de vue de la continuité : l'image de l'Intellect est présente en toute âme. Pourtant, comme nous l'avons vu ailleurs, la modalité de cette présence est différente. Le degré de concentration de chaque image dépend du niveau qu'occupe chaque âme dans l'échelle. Dans l'âme humaine, la présence de ces raisons

substantielles se fait d'une manière intermittente<sup>818</sup> (et pour cela Proclus les appelle « images substantielles des êtres universels »).

« Il faut qu'antérieurement aux notions a posteriori (ὕστερογενῶν) subsistent les raisons substantielles (οὐσιώδεις λόγους) qui ne cessent d'émaner et d'agir chez les âmes divines et chez celles qui appartiennent aux genres supérieurs au nôtre, alors que chez nous elles sont tantôt latentes, tantôt actives, et tantôt sous le mode contemplatif, tantôt sous le mode *prénoétique* (προνοητικῶς), quand, admis dans le concert des dieux, nous gouvernerons avec eux le monde entier » (*In Parm.*, IV co. 894, 34-41<sup>819</sup>).

Ces images, ou ces marques divines, ou bien ces raisons substantielles sont en nous grâce aux dieux. Elles sont le coordonné qui lie l'âme humaine aux dieux ; une fois affranchie de sa condition, elle peut s'élever pour « gouverner avec eux le monde entier ». Dans un autre texte, en parlant de la conversion de l'âme humaine, Proclus affirme de nouveau cette possibilité : l'âme humaine peut s'élever au sommet d'où elle peut contempler les êtres (comme les autres âmes divines). Cela peut se produire à condition que l'âme ne se laisse pas piéger par ce qui est en-dessous d'elle, mais se concentre sur elle-même, de telle manière qu'en s'approfondissant vers ce qui est le plus profond d'elle-même, elle découvre sa substance. Ainsi, en trouvant sa substance, elle voit l'image des êtres universels et peut s'élever encore plus haut jusqu'au rang des âmes divines (qui sont aussi nommées dieux). La procession et la conversion sont deux faces de la même médaille, mais d'une médaille faite de plusieurs couches dans l'épaisseur (tout est en tout mais selon un mode propre ; dans le cas de l'âme humaine, tout est en nous mais sous le mode psychique). Il faut noter que Proclus n'a pas mentionné l'union ultime avec la Source. L'âme humaine peut apparemment atteindre le

<sup>818</sup> Nous pouvons déjà évoquer ici l'ambiguïté de Proclus concernant sa critique de la doctrine plotinienne. Si Proclus dit qu'il y a autant de degré d'images que d'êtres selon leur hiérarchie, nous comprenons alors pourquoi il affirme toujours qu'il n'y a pas de connaturalité. Mais, si nous précisons que ces images, même en tant qu'images, sont de fait toujours une 'substance', nous commençons, alors, à entrevoir l'ambiguïté de sa proposition.

Les raisons substantielles qui sont tantôt actives tantôt passives dans l'âme humaine n'empêchent en rien qu'elles soient toujours présentes dans l'homme. Elles sont la substance de l'âme humaine. En tant que substance, elles sont éternelles. Et il est vrai qu'en se trouvant dans l'âme humaine l'*energeia* de ces raisons n'est plus éternelle, mais soumise à la condition temporelle de l'être humain.

Nous pouvons, alors, commencer à nous demander si ces raisons substantielles ne fonctionnent pas exactement de la même manière que la partie non descendue de l'âme humaine plotinienne. Cette dernière se manifeste de façon intermittente dans l'homme suivant la capacité de ce dernier à accéder à la pensée intuitive.

<sup>819</sup> Ce passage est cité par Jean TROUILLARD [1972], *L'un et l'Âme selon Proclus* : Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 30. Sur le terme προνοητικῶς, J. TROUILLARD renvoie à *En Euclid.*, 16, 9-16 (cf. *In Alcibiad.*, 281, 2). Ensuite, concernant ces « raisons substantielles », J. TROUILLARD (p. 42) commente ainsi : « Sans être indéterminées au sens d'Aristote, nos raisons substantielles ne sont pas toujours pleinement agissantes, mais 'tantôt latentes, tantôt actives' (*In Parm.*, IV, 894, 38-39). Ce qui signifie que ces raisons, toujours actuelles dans l'acte substantiel de l'âme, ne le sont pas toujours dans son activité successive). Car l'âme est d'autant plus sujette à la succession dans son activité noétique que les points de vue sous lesquels elle pense le tout sont moins compréhensifs (cf. *In Tim.*, III, 252, 1-4 ; *El. Théol.*, 177) ». En comparaison avec l'Intellect : « Au contraire, les intelligibles subsistent dans un éveil éternel chez les esprits (les intellects) divins. Et ils jouissent d'une unité antérieure à toute participation, alors que les raisons psychiques sont multiples dans les âmes multiples ».

niveau où se trouve l'âme divine (c'est-à-dire celui de l'union avec les âmes divines sous l'égide de l'Hénade Hypercosmique - celle qui rassemble en elle l'Être Participé, l'Intellect Participé et l'Imparticipé de l'Âme). Ainsi, pour Proclus l'union que l'âme humaine peut atteindre ne se fait qu'avec l'Intellect Participé, mais pas encore avec l'Intellect Imparticipé.

« C'est avec raison, écrit Proclus, que Socrate dans l'*Alcibiade* disait que l'âme, quand elle pénètre en elle-même, aperçoit tous les autres êtres ainsi que la divinité. Car en se recueillant dans sa propre unité et dans le centre de sa vie entière, en écartant la multiplicité disparate des puissances de toute sorte qu'elle contient, l'âme s'élève au sommet d'où elle contemple les êtres. (...) Si l'âme se tournait vers ce qui vient après elle-même, elle ne verrait que les ombres et les reflets des êtres, tandis que si elle se convertit vers elle-même, elle voit sa substance et en déroule les raisons. D'abord elle n'aperçoit guère qu'elle-même. Mais en s'approfondissant par la connaissance qu'elle prend d'elle-même, elle découvre en elle l'esprit et les ordres des êtres ; puis avançant à l'intérieur d'elle-même et pour ainsi dire dans le sanctuaire<sup>820</sup> de l'âme, elle est en mesure de contempler les yeux fermés la lignée des dieux et les hénades des êtres. Car tout est en nous sous le mode psychique, et c'est pourquoi nous sommes capables de connaître tous les êtres, en éveillant les puissances qui sont en nous et les images de l'univers » (*Théol. Plat.*<sup>821</sup> I, 3, trad. H. -D. Saffrey).

<sup>820</sup> Cf. *Enn.*, V 1 [10] 6, 12-15 (trad. Francesco FRONTEROTTA) : « Celui qui contemple doit donc, puisque l'Un est en lui-même comme à l'intérieur du sanctuaire, et qu'il reste tranquille au-delà de toutes choses, contempler ce qui correspond à des statues immobiles, qui se dressent déjà à l'extérieur du temple, ou plutôt la statue qui est apparue la première et qui se manifeste de la manière suivante (...) ». Cf. la note 98 de Francesco FRONTEROTTA [2003], pp. 189-190 : « Voir encore VI 9 [9] 11, 17-22, où Plotin affirme que celui qui veut parvenir à la contemplation de l'Un doit d'abord contempler les statues qui sont dans le temple, pour pénétrer ensuite dans le sanctuaire, et remonter ainsi, progressivement, jusqu'au dieu qui s'y trouve. Dans ce contexte, si ce 'dieu' est l'Un, les statues 'immobiles, qui se dressent à l'extérieur du temple' doivent correspondre aux réalités intelligibles (cf. V 8 [31] 4, 42-43 où Plotin définit les intelligibles comme 'des statues qui peuvent se voir elles-mêmes'), tandis que la statue 'qui est apparue la première' doit correspondre à l'Intellect en tant qu'unité de tous les intelligibles ».

<sup>821</sup> Cité dans J. TROUILLARD [1972], p. 27. L'auteur donne les autres textes concordants (*In Parm.*, VI, 1071, 9 – 1072, 18 ; 1080, 31 – 1081, 10 ; *In Alcibiad.*, 277, 10 – 278, 13 ; *In Tim.*, II, 296, 12-18). Dans la traduction de H. -D. SAFFREY et L. G. WESTERINK [1968], le passage complet de *Théol. Plat.* I 3, pp. 15, 22 – 16, 16, est : « C'est pourquoi Socrate a raison de dire dans le *Premier Alcibiade* que c'est en rentrant en elle-même que l'âme obtient la vision non seulement de tout le reste mais aussi de dieu. Car en s'inclinant vers sa propre unité et vers le centre de sa vie entière, et en se débarrassant de la multiplicité et de la diversité des puissances infiniment variées qu'elle contient, l'âme s'élève jusqu'à cet ultime *point de vue* sur tout ce qui existe. Et de même que dans les plus sacrés des mystères (il s'agit des mystères Eleusis), on dit que les initiés rencontrent tout d'abord des êtres infiniment variés en espèces et en formes, qui précèdent les dieux (note 2, p. 136 : les démons), mais que, lorsqu'ils sont entrés à l'intérieur du sanctuaire, debout et immobiles, dans la sécurité intime qu'apporte l'accomplissement des rites, ils reçoivent en eux-mêmes d'une manière absolument pure l'illumination divine elle-même et *dévêtus* (cf. Plot. *Enn.* I 6 [1] 7, 3-7 ; *Or. Chald.* p. 52 Kroll, *Plat. Georg.* 523C5), comme diraient les *Oracles*, entrent en participation du divin ; de la même façon, je pense, dans la considération de l'univers l'âme, en regardant ce qui vient après elle-même, voit les ombres et les images de ce qui existe, mais lorsqu'elle se tourne vers elle-même, elle explicite son propre être et ses propres raisons ; et d'abord, c'est comme si elle se voyait elle-même seule, ensuite en s'enfonçant dans cette connaissance de soi-même, elle découvre en elle l'Intellect et les degrés de la hiérarchie des êtres, quand enfin elle s'établit dans l'intérieur d'elle-même et pour ainsi dire dans le sanctuaire de l'âme, par ce moyen elle contemple *les yeux fermés* et la classe des dieux et les hénades de ce qui existe. En effet, toutes choses se retrouvent aussi en nous mais sous le mode de l'âme, et par là il est dans notre nature de tout connaître, en réveillant les puissances qui sont en nous et les images de la totalité des êtres ».

Dans la conversion, la connaissance de l'être universel peut se faire parce que l'âme humaine possède en elle les marques ou les raisons substantielles qui viennent de ceux qui lui sont supérieurs. Quand elle tourne son regard vers elle-même, elle découvre sa propre « substance », c'est-à-dire ce qui lui est le plus essentiel. Elle peut alors pénétrer dans la science divine. Ainsi, nous pouvons dire que, *dès ici bas*, l'âme humaine peut atteindre la contemplation des intelligibles. Grâce aux marques divines (l'image des raisons substantielles), au fur et à mesure de son effort, l'âme humaine peut éveiller ces puissances qui sont en elle tantôt latentes, tantôt actives. Elle peut d'elle-même connaître tout l'univers. Ceux qui sont en elle à titre d'images (image secondaire par rapport l'image plus condensée des âmes moyennes) peuvent également conduire l'âme humaine à s'élever vers un rang plus haut que celui qu'elle occupe actuellement. Ainsi, « l'activité totale de l'âme n'est rien d'autre qu'un effort successif pour égaler un foyer substantiel simultanément qui se conduit lui-même du simple au complexe et de l'universel au singulier, apprendre c'est se souvenir, donc se rejoindre soi-même<sup>822</sup> ».

Ici bas, l'âme humaine (l'âme particulière) peut acquérir une connaissance humaine à partir des données sensibles. Un effort de rassemblement fait par sa *dianoia* lui donne la capacité de connaître ce qu'est le sensible. Mais si elle sait rassembler ces données sensibles, c'est aussi parce qu'elle a en elle quelque chose à *partir de quoi* elle peut comprendre ces données. Ce à *partir de quoi* l'âme peut comprendre n'est pas l'abstraction des données sensibles faite par la *dianoia*, mais bien plus fondamentalement il est « ces raisons substantielles » qui lui sont données par ce qui lui est supérieur. Les raisons substantielles ne

---

<sup>822</sup> Cf. J. TROUILLARD [1972], p. 32. Concernant l'idée selon laquelle l'âme est « la plénitude des idées », *ibid.*, p. 31 : « *In Euclid.*, 16, 6 ; *In Parm.*, IV, 896, 4 ; ou plutôt 'la plénitude des raisons (λόγων πλήρωμα), *in Euclid.*, 55, 18 ; 17, 24 ; *In Tim.*, II, 200, 21. Cf. aussi Plotin, *Enn.* V 7 [18] 1, 9-10 : 'Mais si l'âme de chacun contient les raisons de tous les individus à travers lesquels elle passe, tous à leur tour seront là-bas. Or, nous affirmons que, tout ce que le monde contient de raisons, chaque âme le contient aussi' ».

Ainsi, la position intermédiaire de l'âme est montrée par Proclus. L'âme humaine a aussi ce qui se trouve pleinement dans l'intelligible. « Toute âme détient toutes les idées que l'esprit (l'Intellect) contient à titre primordial » (*El. Théol.*, 194). A la page 34, il fait ces citations : « ... c'est à la fois d'elle-même et de l'esprit (de l'Intellect) que l'âme tire ses idées, et c'est ainsi qu'elle est leur plénitude, celles-ci étant formées d'une part à partir des exemplaires noétiques, d'autre part tenant leur passage à l'être de la génération de l'âme par elle-même (*In Euclid.*, 16, 5-8) » et, « car l'âme précontient ses raisons sous forme de principes, et par sa puissance infinie elle émet à partir de ces principes qu'elle précontient des théorèmes de toute sorte (*In Euclid.*, 18, 2-4) ».

Dans sa réflexion sur l'âme humaine, J. TROUILLARD [1972], p. 33, suggère qu'« étant un esprit (Intellect) déployé, l'âme n'est ni un réceptacle passif ni un produit de ses raisons. Son unité est antérieure à leur diversité, comme celle d'un nombre 'contenant pour ainsi dire la racine indivisible et essentiellement une de sa propre partition' (*In Tim.*, II, 164, 17-19) ».

Concernant la connaissance divine, J. TROUILLARD [1972], p. 32, écrit qu'il s'agit d'une « connaissance centrale de rayons qui échappent à toute limite » ; il explique à la page 33 que dans le cas de l'Esprit (l'Intellect), cette connaissance divine n'est pas une connaissance qui se fait comme si en tant substance il recueille ses accidents ni comme un synthèse qui rassemble ses éléments, mais « comme le centre contient en lui-même les multiples extrémités des rayons qui procèdent de lui (*In Parm.*, IV, 930, 11-20) ».

viennent pas de l'âme elle-même (de son effort discursif pour rassembler les données sensibles disparates), mais des intelligibles. Ou plutôt, en tant qu'âme normalement limitée dans sa puissance discursive, elle a aussi une autre puissance qui dépasse cette discursivité (à savoir ces « raisons substantielles » qui viennent des dieux) : « Chez les âmes particulières les *noèmes* sont doubles. Les uns relèvent de raisons substantielles, tandis que les autres viennent de sensations ramenées à l'unité par la raison discursive à partir d'objets multiples. C'est de ces *noèmes* que Socrate dit qu'ils surviennent à l'âme. Car ce qui survient n'est évidemment pas présent par essence » (*In Parm.*, IV co. 895, 32-38<sup>823</sup>, cf. *In Tim.*, II 246, 18<sup>824</sup>).

Nous pouvons alors nous poser la question suivante : ces *noèmes* venant de l'intelligible font-ils « partie » de l'âme humaine ? D'un côté, ils viennent de l'intelligible et ne font donc pas partie de l'homme (dans le langage d'*In Parm.*, ce sont des notions, *ἔννοιαι*, paternelles mêmes qui sont aussi des pensées démiurgiques) ; mais, d'un autre côté, ils sont présents en l'homme sous le mode psychique (c'est-à-dire qu'ils sont dans l'âme humaine en tant qu'images de ce qui se trouve dans l'intelligible ; selon *In Parm.*, V, 895, ils sont en l'âme particulière sous deux aspects : d'abord, comme des raisons substantielles et, ensuite, comme le résultat du rassemblement effectué par le raisonnement). De telle sorte que Proclus dit à

<sup>823</sup> Cf. *In Parm.*, V, 895 traduit par. A. -ED. CHAIGNET (1901) pp. 47-48 : « (...) c'est que la véritable espèce est un concept, *νόημα* ; disons aussi que la véritable concept est espèce, mais d'abord comme pensée, *νόησις*, de la raison vraie, c'est-à-dire de la raison paternelle, dans laquelle les êtres sont des pensées et les pensées des êtres. Ce sont ces idées, subsistant principalement dans cette raison, que les Oracles, pour nous en interpréter le sens, ont appelées les notions, *ἔννοιαι*, paternelles mêmes, parce qu'elles sont des pensées démiurgiques, parce que l'hypostase de ces pensées ne fait qu'un avec les objets qu'elles pensent (les noumènes). C'est pourquoi ils disent. 'Nous, les Pensées du Père, nous te rendons hommage, Feu pur'. Car ces pensées là-haut ne sont pas différentes suivant qu'elles sont les pensées de choses différentes : elles sont les pensées d'elles-mêmes. C'est pourquoi elles sont réellement substances et réellement pensées, et à la fois les deux ensembles, et sont par là les conceptions du Père. Après les idées paternelles, qui sont dans toutes les substances intellectuelles placées après le Père, selon leur ressemblance avec lui, chaque idée, à son tour, est un concept ; mais même en celles-ci, il n'est ni le concept d'un acte sans substance ni d'une substance sans acte, mais d'une pensée connumérée (*συναρίθμου*) avec la substance ; mais elles s'accouplent chacune avec leurs intelligibles du même rang, sont seulement les pensées des choses supérieures, mais ne sont pas identiques à ces intelligibles qui sont plus haut placés que les êtres qui les pensent (...). Enfin, dans les âmes particulières les concepts, *νόηματα*, sont de deux espèces : les uns consistant en des raisons substantielles, les autres réunis et rassemblés par le raisonnement en un et tirés de plusieurs sensations réelles ; or c'est par ceux-ci que Socrate dit que chaque espèce se produit, *ἐγγίνεσθαι*, dans l'âme ; car ce qui se produit dans une chose n'est pas en elle selon la substance : c'est l'écho dernier de la première pensée en tant qu'il est et est universel et a son hypostase dans l'âme qui le pense ».

<sup>824</sup> Ce passage est cité par J. TROUILLARD [1972], p. 37. Il explique aux pages 37-38 : « Cette dualité correspond aux deux fonctions médianes qui caractérisent l'âme et son figurées par les deux cercles du *Timée* 36C-D qui sont unis par leurs centres, le Démiurge ayant fait coïncider leurs milieux (*In Tim.*, II, 240, 20-22). La fonction dianoétique est 'un esprit (intellect) inférieur' (*ἐλάττων νοῦς*), c'est-à-dire déroulé, la puissance d'opinion est 'un sens rationnel' (*λογικὴ αἴσθησις*), c'est-à-dire sublimé (*In Tim.*, I, 251, 15-17. cf. *In Tim.*, II, 247, 11-13 ; 299, 6-7). Chacune de ces fonctions étant déjà un milieu, la raison dianoétique entre la pensée intuitive et l'imagination, l'opinion entre le sens et la raison, l'âme se pose comme une médiation de médiations ou un rapport des rapports. Ce que la raison est à la pensée, le sens l'est à l'opinion. Ainsi l'âme 'contiendra le meilleur sous son pire mode et le pire sous son meilleur mode' (*In Tim.*, II, 149, 11-12). Ce qui établit la plus étroite connexion entre l'indivisible et le divisé et exprime la constitution de l'âme médiatrice ».

juste titre que les raisons substantielles sont tantôt latentes tantôt actives, selon la capacité de chaque âme. L'appartenance de l'âme humaine à ces deux mondes (sensible et intelligible) est ainsi démontrée. Elle est également intermédiaire entre les deux. Mais il est vrai que la question reste ouverte : dans quelle mesure cette 'image' de l'intelligible en l'âme humaine, cette 'puissance' qui est aussi la 'substance' même de celle-ci (même si Proclus dit qu'elle est tantôt active tantôt latente) est-elle une sorte de « partie non descendue » de l'âme humaine ? Il est clair que Proclus refuse cette doctrine plotinienne. Mais vu sa manière de décrire le coordonné entre les êtres, cette substance n'est-elle pas encore une sorte de « partie » de l'âme humaine qui fonctionne exactement comme celle décrite par Plotin (tantôt l'âme s'en rend compte tantôt elle reste cachée dans son inconscience<sup>825</sup>) ?

Et c'est en se concentrant davantage sur sa substance que l'âme humaine entre dans la science divine. L'oubli de celle-ci fait que l'âme chute<sup>826</sup> en s'extériorisant davantage dans les sensibles. Par contre, quand elle se concentre sur elle-même, elle se démarque de ce qui la disperse et elle monte alors vers la connaissance divine.

Ainsi, à partir de sa condition propre, l'âme humaine peut arriver aux « idées immanentes » à l'aide de sa *dianoia* (cf. le texte suivant). Celles-là sont les « traits communs » rassemblés par l'opération dianoétique. La multiplicité du sensible peut-être rassemblée par l'âme humaine dans une sorte d'unité abstraite composée d'« idées immanentes ». A ce stade, l'analyse de Proclus prend deux chemins : d'un côté, ces idées sont le résultat du travail de la *dianoia* à partir des données sensibles ; de l'autre, ces idées « relèvent » également de quelque chose de bien supérieur encore. Et Proclus explique que si l'âme peut arriver à cette « abstraction », c'est parce qu'il y a quelque chose qui lui est supérieur et la rend capable d'unifier ces « idées immanentes ». Une sorte d'intuition (qui

<sup>825</sup> Dans le passage qui suit la doctrine de la partie non descendue (IV 8 [6] 8, 1-5, trad. Laurent LAVAUD) Plotin écrit : « Cependant, si la partie qui est dans le sensible domine, ou plutôt si elle est dominée et troublée, elle ne nous permet pas de percevoir les choses que contemple la partie supérieure de notre âme. Car dans ce cas, ce qui est pensé par cette partie supérieure ne parvient jusqu'à nous que lorsqu'en descendant il arrive jusqu'à notre perception (8, 5-8) ». Cf. aussi la note de Laurent LAVAUD [2000], p. 268.

Cf. aussi C. G. STEEL [1978], p. 36 : « He believed that pure intellection escapes our ordinary consciousness. It is an act of our higher soul which is permanently fixed in the Intellect and only becomes conscious when it is reflected in our imagination. 'It seems as if awareness is produced when intellectual activity turns to itself and ... is reflected, as in a mirror's smooth and shiny surface'. In this reflection, thinking becomes, however, a discursive process (cf. I 4 [46] 10). By means of this doctrine of the 'unconscious', it is possible for Plotinus to reconcile the transcendence of the soul – which he emphasises – with our concrete experience : the soul remains above engaged in eternal intellectual activity even though we are not always thinking ».

<sup>826</sup> Cf. J. TROUILLARD [1972], pp. 36-37 : « Quelque autonome que soit l'âme dans la production de ses idées, il y a pourtant selon Proclus une vérité de l'empirisme. L'âme particulière n'a pas assez de puissance pour se fixer dans l'universel et vivre en même temps des histoires individuelles. Elle peut méconnaître ses raisons substantielles et oublier son essence. Elle perd alors de vue que les sensibles eux-mêmes sont son œuvre en tant qu'elle a même foyer que l'âme totale. Elle quête donc chez eux comme hors d'elle-même ses représentations. Ce détour répond à l'extériorisation de la chute. Attaché à son corps et à sa perspective, l'âme automotrice participe à 'l'hétéromobilité' de celui-ci (cf. *In Alcibiad.*, 280, 6) ».

dépasse l'abstraction de la *dianoia*) fait que l'âme peut rassembler ces diverses idées immanentes. Pour Proclus, cette puissance supérieure et unitive n'est pas seulement une « abstraction de l'abstraction », mais bien davantage une puissance génératrice. Les raisons substantielles dans l'intelligible produisent leur « marques » dans l'âme humaine, et ces derniers servent comme horizon unitif pour tout travail d'abstraction de l'âme humaine. C'est ainsi que, pour Proclus, la science humaine peut rejoindre la science divine.

« Car il faut dans tous les cas penser comme antérieur à la multiplicité l'un dont elle procède. De même, en effet, qu'il n'y aurait pas une pluralité de sensibles si elle ne naissait de l'un qui leur est supérieur et fait subsister ce qui est commun en chacun, ainsi les idées immanentes aux âmes ne sauraient subsister autrement, parce qu'elles sont elles aussi multiples. Car le juste en soi et chacune des idées sont en chacune de nos âmes. Ces idées donc, parce qu'elles sont multiples, ont besoin d'une unité qui les soutienne et soit supérieure à l'ordre psychique, tout comme ce qui engendre les sensibles est plus élevé que l'être sensible et contenant sa complexité entière sous un mode unitaire » (*In Parm.*, V co. 979, 13-25<sup>827</sup>).

Il semble qu'en disant « l'un dont la multiplicité procède », Proclus réaffirme sa doctrine de la procession : *premièrement*, au niveau du sensible, la science humaine rassemble les données sensibles pour arriver à une notion abstraite et *a posteriori* (une idée immanente qui sort de sa propre capacité dianoétique) ; *deuxièmement* l'âme humaine arrive à voir « le juste en soi », *l'a priori* à partir duquel elle peut rassembler les données sensibles (cela peut aussi se comprendre comme une sorte d'idée immanente qui correspond déjà à l'intelligible) ; et *troisièmement*<sup>828</sup>, c'est ainsi qu'elle s'élève vers une « unité encore plus supérieure ». A ce

<sup>827</sup> Ce passage est cité par J. TROUILLARD [1972], pp. 42-43. Il le commente ainsi : « c'est dans un moment d'intuition que l'âme humaine peut savoir qu'il ait quelque chose encore plus unitive que ses abstractions (ses idées immanentes aux âmes). Et cette unité de l'intelligible ne nous est pas clairement présente. Nous nous appuyons sur elle quand nous employons certaines intuitions simples nourricières de la dialectique (*In Parm.*, V 986, 24-34). Ainsi, Proclus va comparer, ou plutôt expliquer, que ce mécanisme d'unification ressemble à la procession elle-même, cf. *In Parm.*, V 1024, 38 – 1025, 4 : 'de même que nous avons traversé au cours de notre descente plusieurs intermédiaires, alors que notre âme passait des opérations simples à des ordres sans cesse plus complexe, ainsi notre remontée devra s'appuyer sur maintes médiations, quand notre âme fera la résolution de l'ordonnance vitale dont elle a formé synthèse' ».

Bref, si l'âme humaine peut avoir une notion *a posteriori* (l'abstraction des sensibles) c'est parce qu'elle a en elle-même une notion *a priori* : « nous ne pourrions donc nous donner des notions *a posteriori* si nous n'illumignons le sensible de raisons *a priori*. Et nous ne posséderions pas de raison dianoétique si nous ne les tirions de nos intuitions noétiques et de leur source prénoétique ». Et Proclus conçoit cela d'une manière très concrète : ce qui est *a priori*, car il est bien supérieur, engendre ce qui est *a posteriori*.

<sup>828</sup> Pour comprendre ces trois degrés d'unité, nous pouvons lire la proposition 24 (*El. Théol.*) : « l'imparticipé (ἀμέθεκτον) domine les participés (μετεχόμενα), tandis que ceux-ci passent devant les participants (μετέχοντα). En résumé, le premier est l'un antérieur au multiple, le second ou le participé immanent au multiple est à la fois un et non un, le troisième ou toute sorte de participant est à la fois non un et un ». Dans une autre proposition (*El. Théol.* prop. 67), Proclus distingue explicitement ces trois sortes d'unité : « une totalité est ou bien antérieure à ses parties, ou bien composée de parties, ou bien immanente à une partie ».

Suivant Philippe HOFFMANN (dans son cours de 2004-2005), on peut distinguer trois sortes d'unités (ou des universaux) : 1) l'universel substantiel (ou l'universel qui transcende la multiplicité) qui est une unité qui anticipe les produits à venir. C'est l'un en lui-même, un tout *avant* toute chose. 2) l'universel participé (par exemple la forme de l'humanité telle qu'elle est réalisée en chacun de nous) qui est une unité *antérieure* à la



stade, elle arrive à la compréhension d'une unité supérieure à l'ordre psychique, c'est-à-dire, une unité au niveau de l'Intellect qui *engendre* toutes les unités qu'elle a traversées.

Tout en exprimant sa propre théorie de la procession (ceux qui sont supérieurs - les êtres intelligibles, les dieux - n'ont pas seulement une priorité logique, mais bien plus, une priorité ontologique), dans une autre image, Proclus parle du « genre » et de « l'espèce ». Ainsi, le genre n'exprime pas seulement ce qui est le plus universel ou englobe les espèces, mais également qu'il est le *producteur* (le générateur) de ces dernières.

« Comme genres des êtres, il ne faut entendre ni les représentations communes qu'on applique à un groupe, ni ceux qui sont formés d'après certaines notions communes (car ils sont postérieurs aux êtres), mais ceux qui possèdent une puissance génératrice (γεννητικὴν δύναμιν) plus universelle et qui précèdent

pluralité et en même temps se trouve *dans* chacun des participants. 3) l'universel abstrait qui est *postérieur* à la pluralité ; c'est une notion universelle que l'on acquiert après avoir vu les choses particulières.

Dans le schéma de Proclus, quand il parle de « modes d'existence » de la forme, il me semble, nous pouvons faire la concordance comme suit : 1) l'*eidos* en tant qu'un tout *πρὸ τῶν μερῶν* (antérieur aux parties dans le sens qu'il *anticipe* ses produits, l'*imparticipé*) = καθ' αὐτίαν ; 2) l'*eidos* en tant qu'un tout *ἐκ τῶν μερῶν* (il est aussi une totalité *antérieure* et transcendante à l'égard de ses parties) = καθ' ὑπαρξιν (l'*eidos* est transcendant et en même temps immanent à ses parties, c'est le *participé*) ; 3) l'*eidos* en tant qu'un tout *ἐν τῷ μερῷ* (une totalité qui est présente *dans* les parties, dans les participants) = καθ' μέθεξιν.

Il faut reconnaître que ce schéma est assez flou, surtout concernant la distinction entre les numéros 2 et 3 car il n'y a pas une différence claire entre ce qui est « dans les parties » au sens de l'abstraction (faite par la *dianoia*) et ce qui est « dans les parties » au sens de l'intuition de première degré (qui dépasse la *dianoia*, mais pas encore au niveau de l'*imparticipé*). Par contre, ce qui concerne la distinction entre les numéros 1 et 2 est plus précise : cette relation 'monadologique' se trouve du côté de l'*imparticipé*, mais pas du côté du *participé* (il est transcendant mais immanent en même temps, c'est un universel immanent).

Pour une autre explication plus claire, nous pouvons nous référer à E. R. DODDS (*El. Théol.* props. 210-211) concernant la relation entre l'*imparticipé* (1) et le *participé* (2). Il explique que c'est une solution que trouve Proclus pour démontrer la transcendance et l'immanence des formes intelligibles. Un problème « first raised in Plato's *Parmenides*, the problem of reconciling the necessary immanence of the Forms with their necessary transcendence. If participation is to be real, the Form must be immanent, and therefore divided ; if it is to be participation of one undivided principle, the Form must transcend, and therefore not directly participated. Proclus accepts both necessities ; he also (following the Aristotelian use of 'Form' and 'Matter') extends the meaning of 'participation' so as to make it a general formula for the relation between the higher universal (whether a Platonic Form or a Hypostasis) and the lower particular (whether a material or a spiritual individual). What is directly participated is an immanent universal an ἐνυλον εἶδος, a ψυχὴ ἐν σώματι, a νοῦς ἐν ψυχῇ, a νοητὸν ἐν νῶ, a νοητὴ ἐνάς (*In Parm.*, 1069. 23 ff.). The transcendent (ἐξηρημένον) universal must exist, in order to give unity to the many immanent universals, and must be distinct from any of them. It is related to them as the monad to the other member of the σειρά. Being transcendent, it can affect the particulars only as ὡς ἐφετόν, like Aristotle's God (*Théol. Plat.* V. xii. 270), or at most ὡς ἐλλάμπον (*In Tim.*, I. I. 406.8) : that is, it is strictly 'unparticipated' (ἀμέθεκτον). If we substitute logical for metaphysical terms we may say, with Bréhier, that the ἀμέθεκτον is the intention of the concept, the μετέχοντα are its extension, and the μετεχόμενα are that which links intention with extension. - The solution of the antinomy by a multiplication of entities is typical of Proclus' method. An approach to it is already discernible in some passages of Plotinus (for transcendent and immanent εἶδη in Plotinus see *Enn.* IV 2 [42] 1, VI 4-5 [22-23] ; transcendent and immanent ψυχὴ, IV 8 [6] 2-4 ; transcendent νοῦς and immanent νόες, VI 2 [43] 20 ; the One καὶ καθ' αὐτὸ καὶ ἐν τοῖς μετέχουσιν, VI 2 [43] 12) ; but Plotinus characteristically shrinks from calling the transcendent term ἀμέθεκτον (cf. *Enn.* VI 5 [23] 3), though it is ἀμέριστον and ἀπαθές, his mystical sense of the universe as the expression of a single divine force made the sharper distinction impossible for him. Proclus carries the thought to its logical conclusions (following Iamblichus, as appears from *In Tim.*, II. 313. 15) ».

par leur causalité les générations appartenant aux espèces plus particulières » (*In Parm.*, IV co. 950, 15-21).

« C'est donc d'une autre façon qu'il faut entendre ces genres et ces espèces, comme générateurs (γόνιμα), pleins de puissance, enveloppant les formes indivisibles, tout en possédant une nature transcendante » (*In Tim.*, II 151, 21-30<sup>829</sup>).

Ces genres supérieurs, sans doute, sont des idées (ou des raisons) divines<sup>830</sup>. Elles se trouvent dans les intelligibles au niveau des dieux. Mais, dans ce cas, alors que l'homme est complètement séparé de ce qui lui est supérieur, comment son âme peut-elle parvenir à les connaître ? En utilisant l'image du « genre », Proclus parle des « raisons substantielles » qui se trouvent au niveau de « l'imparticipé » qui est producteur. Elles sont dans les âmes divines au rang des dieux, mais surtout, chez les dieux eux-mêmes. Tandis que « l'espèce » signifie les raisons substantielles qui sont actives chez les âmes divines accompagnatrices de ceux-ci. Encore plus bas, nous pouvons dire que chez « les singuliers », par exemple dans l'âme humaine, ces raisons substantielles se trouvent de façon intermittente. Ainsi, en revenant à la théorie de la connaissance, à travers l'abstraction, la *dianoia* est amenée, d'un côté, à rendre compte de ce 'à partir de quoi' elle a pu mener cette opération et, d'un autre côté, à comprendre 'vers quoi' cette abstraction tend à se réaliser. En partant de la connaissance proprement humaine (à travers l'abstraction), l'âme humaine est amenée à approfondir sa connaissance vers une connaissance encore plus haute : la science pure (une condition où les raisons substantielles s'activent toujours). Cette dernière est ce 'vers quoi' tend la science humaine. Tant que l'âme humaine est ici bas, elle ne peut apparemment qu'intuire cette science pure. Elle ne peut contempler que la procession des êtres dans leur succession. Elle ne peut pas encore pénétrer dans la « connaissance concentrée » et n'est qu'une science de second degré.

« Il faut dire que ces genres sont connus par la science pure en tant qu'elle part d'en haut et rassemble dans l'unité tout ce qui se multiplie et dans l'universel tous

<sup>829</sup> Cité par J. TROUILLARD [1972], pp. 46-47. A la page précédente, J. TROUILLARD explique que la logique des néoplatoniciens « est l'inverse de celle d'Aristote (il se réfère à Emile Bréhier, *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec*. Etudes de philosophie antique, Paris, 1955, p. 266-267) ». Si Aristote « ne connaît que *l'universel constitué*, une simple projection », les néoplatoniciens ne connaissent que « *l'universel constituant* ». C'est-à-dire, ce qui est universel est celui qui est le plus étendu et le plus efficace. Cet universel donne toute son efficacité non pas du dehors, mais du dedans, comme le genre qui enveloppe l'espèce ; et à son tour, l'espèce enveloppe les singuliers. « Le véritable *genre* est *générateur* », c'est lui qui a la puissance productrice et donne cette puissance à ce qu'il a produit. Pour Aristote, cette façon de parler du genre n'a, bien sûr, aucun sens. Pour lui, genre ou définition ne sont que des concepts logiques pour organiser la pensée (cf. *De l'âme* I, 1, 402 b, 5-10 ; *Meth.* III, 3, 999a, 5-15). Mais pour Proclus, le genre est constituant et peut fournir la loi d'une chaîne processive.

<sup>830</sup> Cf. J. TROUILLARD [1972], p. 47 : « Sans doute de tels universels sont des idées divines ou démiurgiques, des idées de l'esprit plutôt que des raisons psychiques ».

les particuliers, selon une unique connaissance concentrée. C'est bien ce que la science de chez nous tend à réaliser, parce qu'elle contemple toujours les processions des êtres sortant de leurs causes, quoique cette science ne jouisse que du second rang » (*In Parm.*, IV co. 950, 27-34<sup>831</sup>).

Dans les degrés de la science (en s'appuyant sur la supériorité du genre par rapport aux espèces), il y a d'abord une science pure (science des genres, appartenant aux dieux) qui joue comme génératrice des autres sciences. Elle est ainsi normative des autres sciences. Ensuite, vient cette science « des espèces » qui rassemble les universaux participés. Puis la science humaine se limite à des abstractions, ou au mieux, à l'intuition de l'unité de celles-ci. Pour Proclus, l'homme peut arriver à l'abstraction, parce qu'il sait diviser les choses pour déterminer les caractères communs à tout ce qu'il a observé. Comment peut-il arriver à mener cette division et cette détermination – pour parvenir à l'abstraction – s'il n'y avait pas auparavant une norme universelle qui conduit cette opération ? Définir, c'est abstraire les caractères des choses ; pour faire cela, l'homme a besoin d'un principe de raisonnement qui soit antérieur à cette définition même. Pour Proclus, *ce principe antérieur* n'est pas seulement un principe logique, mais également un principe générateur qui permet à l'âme humaine de mener cette activité. Ce principe antérieur se trouve dans les raisons substantielles. Quand elles sont actives, elles amènent l'âme humaine à une connaissance plus concentrée que l'abstraction. Tant que cette puissance en âme reste passive, dans son opération d'abstraction des données sensibles, l'âme humaine ne peut dépasser l'opinion. Mais, quand elle active cette puissance (qui est d'ailleurs toujours en acte), elle peut réveiller ses idées immanentes, l'*a priori* à partir duquel elle opère l'abstraction. Elle peut arriver à intuire une unité plus profonde que cette abstraction. C'est alors que nous pouvons parler de la science proprement dite.

« La définition est plus noble et plus fondamentale que la démonstration, et il en est de même pour la division devant la définition. Car l'art de diviser donne ses principes à l'art de définir, non inversement » (*In Parm.*, V co. 982, 11-15).

« Car les divisions ne font rien d'autre que de distribuer le multiple à partir de l'un et de mettre à part dans leurs différences propres les termes qui préexistent de façon unitaire dans le tout, non qu'elles ajoutent du dehors ces différences, mais elles élucident celles qui se trouvent à l'intérieur des genres eux-mêmes et qui divisent les espèces les unes des autres. Que pourra dès lors faire cet art s'il n'y a pas en nous d'idées substantielles (τῶν οὐσιωδῶν ἐν ἡμῖν) ? Enfermer son exercice dans les notions abstraites, c'est n'avoir aucune conscience de son pouvoir » (*In Parm.*, V co. 981, 33 – 982, 2<sup>832</sup>).

<sup>831</sup> Citée par J. TROUILLARD [1972], pp. 47-48.

<sup>832</sup> Ces passages sont cités dans J. TROUILLARD [1972], pp. 49-50. Ainsi, suivant cette logique, si nous pouvons démontrer que Socrate est un animal raisonnable et mortel, c'est parce qu'existe une définition (qui est

Dans les intelligibles, ces principes antérieurs sont les raisons substantielles toujours actives chez les dieux ; tandis que, chez l'homme, à travers ses activités dianoétiques, ces principes sont tantôt actifs tantôt passifs. Dans ces activités, les raisons substantielles dans l'âme (les marques divines) jouent le rôle du principe antérieur à toute démonstration : « nous renverserons la dialectique tout entière si nous n'admettons pas les raisons substantielles des âmes, τοὺς οὐσιώδεις λόγους τῶν ψυχῶν » (*In Parm.*, V co. 982, 19-21<sup>833</sup>). La vraie science de l'âme est la science dianoétique. Ne pas se contenter de l'abstraction (ce qui limiterait cette connaissance au niveau de l'opinion) mais approfondir jusqu'à l'*a priori* de cette abstraction amène l'âme humaine à acquérir la science proprement dite<sup>834</sup>. A partir de cette dernière, l'âme peut arriver à une autre science encore plus haute. Ce qui est postérieur à l'ordre temporel est plus substantiel que l'ordre logique.

Résumons notre analyse : par la considération épistémologique sur la science humaine et la science divine (cf. *In Parm.*, IV co. 948, 12-38), Proclus refuse la doctrine plotinienne de la partie non descendue de l'âme humaine. Pour lui, la conversion (la remontée vers l'intelligible) ne nécessite pas de la présupposer. L'homme possède en lui les intelligibles, même s'ils sont « images » ou sous le mode « psychique ». Selon Proclus, à travers ces intelligibles qui sont « présents » et en même temps « séparés » (Proclus emploie alors l'expression 'marques divines'), l'âme humaine peut remonter, étape par étape, de la science

---

une opération de l'abstraction à partir des individus singuliers). Et cette définition ne peut se faire que parce qu'il y a un raisonnement antérieur (les raisons substantielles immanentes aux âmes). Proclus écrit : « How, for instance, is the whole Socrates comprehended by the definition 'rational mortal animal', when there exist in him other elements also which make up his so-called 'personal quality' (ἰδίως ποιόν) ? The reason principle of Man in us (τοῦ ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου λόγος) comprehends the whole of each particular, for the particular comprehends unitarily all those potencies which are seen as being involved in the individuals" (*In Parm.*, 981, trad. DILLON-MORROW [1987], p. 335)

<sup>833</sup> Cité par J. TROUILLARD [1972], p. 50. Cf. le passage complet traduit par DILLON-MORROW [1987], p. 336 : « For Definition is more august and sovereign art than Demonstration, and Division in turn than Definition. Division gives to Definition its first principles, but no vice versa. And since Demonstration does not permit itself to fool about with derived concepts, Definition and Division are certainly not going to take as their subject matter such objects, and objects yet more worthless. We will then be abolishing the whole of Dialectic if we do not admit the existence of really-existent reason-principles in souls (...). If, then Forms do not exist, neither will the reason-principles (λόγοι) of things within us ; and if the reason-principles (λόγοι) of things within us do not exist, then neither will the dialectical methods by which we come to know true reality, nor 'will we have any direction in which we turn our thought' ».

<sup>834</sup> Sur la considération du degré de la science, J. TROUILLARD [1972], p. 165, note : « D'après Proclus, l'opinion atteint l'être des sensibles, mais ignore leurs causes, tandis que la raison dianoétique saisit à la fois l'être et les causes, et donc accède à la science proprement dite. Car l'œuvre de la science consiste à restituer l'ordre de procession (*In Tim.*, I 248, 11-15 ; cf. *In Parm.*, IV 950, 31-34). La différence des modes de connaître s'explique par la différence des concepts que l'âme emploie. En tant qu'elle use de notions abstraites du sensible, elle ne dépasse pas l'opinion (...) (cf. *Enn.* V 5 [32] 1, 63). Mais en tant que l'âme réveille ces raisons *a priori* que Proclus appelle 'raisons substantielles', elle tire d'elle-même, elle 'projette' les définitions génératrices ». Donc, la science dianoétique, guidée par l'*a priori* trouve sa source au centre même de l'âme : « Le centre de l'âme étant identique au centre universel, la pensée qui y prend son départ participe à la connaissance centrale que la divinité a de l'univers et s'engendre elle-même en déroulant les raisons de tous les êtres ».

humaine vers une science divine. Cette explicitation ne peut être séparée de la théorie générale de la procession chez Proclus. Même s'il existe une séparation entre la cause et ses effets, toutes sortes de « coordonnés » font que les effets peuvent récupérer leur situation originale. Du coup, même séparée de l'intelligible, ici bas, l'âme humaine peut commencer son voyage de retour à partir de ce qu'elle a en elle-même. Comme la procession se fait étape par étape, la conversion de l'âme humaine se fait également graduellement : de la science humaine vers la science divine pour enfin pouvoir s'approcher de la science pure. Tout en gardant les principes de séparation et de continuité, Proclus limite clairement ce qui relève du sensible et de l'intelligible. Chacun occupe son rang propre, et la remontée se fait étape par étape. Cependant, il convient de faire deux notes à ce sujet :

Premièrement, ces 'marques divines' qui sont simultanément présentes et absentes, ne sont pas propres à l'âme humaine. Tant que celle-ci a su les saisir par intuition, ces marques sont dans sa conscience. Mais, si elle n'est pas capable d'y arriver ou n'a pas conscience d'elles, ces marques sont-elles devenues une sorte de « partie non descendue » de l'âme ? Une sorte de d'inconscience de l'âme dianoétique ? Ainsi, dans l'âme dianoétique, les raisons substantielles latentes (inconscientes) remplacent-elles la fonction de la partie non descendue plotinienne ? Proclus affirmerait-il, en fin de compte, la même chose que Plotin ?

Deuxièmement, il reste à savoir comment, par sa propre force, la science humaine rejoint la science divine. La présence et l'absence de l'intelligible en nous (ces 'marques divines') rendent bien compte de la continuité entre ces sciences. Mais si nous voulons préciser davantage la modalité de cette continuité, nous devons nous demander de quelle manière la *dianoia* peut savoir qu'elle a toujours été dirigée par ces marques divines. De sa propre force, il semble que l'homme n'a pas les moyens de savoir ce que sont ces marques divines qui lui sont supérieures. Ainsi, nous constatons une sorte de décalage infranchissable entre l'homme dianoétique (limité) et son intuition selon laquelle il est toujours dirigé par les marques divines qui ne sont pas en lui.

Nous sommes ainsi confrontés à un paradoxe : d'un côté, Proclus affirme une séparation radicale entre la science humaine et la science divine (entre les être humains et les dieux) ; mais d'un autre côté, il maintient la continuité entre ces deux sciences (et ainsi d'une manière générale, la continuité de la procession). Ce paradoxe vient de ce que Proclus pense que même si l'âme humaine est complètement séparée du monde intelligible, elle peut y retourner. Pour résoudre ce paradoxe entre la conviction de maintenir l'homme à sa place et celle que la destinée de celui-ci est d'être dans un monde supérieur, Proclus utilise deux arguments : d'un côté, comme homme qui pense *humainement*, il use au maximum de la *dianoia* pour arriver à

une conception intégrale de la procession de la réalité et, d'un autre côté, en tant homme religieux<sup>835</sup>, il tient à une conception selon laquelle sa théorie de la procession n'est pas seulement une pensée humaine, mais une connaissance confirmée par la révélation divine<sup>836</sup>.

Proclus a-t-il réussi à résoudre ce paradoxe ? Dans un premier temps, selon la considération rationnelle de la théorie de la procession de la réalité : l'effet est dans la cause, mais celle-ci demeure intacte<sup>837</sup>. Tout vient de l'Un, mais tout en étant présent dans tous ceux qui découlent de lui (les effets), il demeure séparé de ses effets. La présence et l'absence des choses supérieures dans l'âme humaine est exprimée par « les raisons substantielles » qui sont tantôt latentes tantôt actives. Les efforts d'abstraction de l'âme humaine montre qu'elle a toujours en elle une sorte « d'aspiration » vers une unité supérieure. Elle a en elle l'intuition que sa pensée vise toujours l'unité. Mais parce que c'est une intuition, elle dépasse le raisonnement (la *dianoia*).

Dans un fragment, Proclus parle de la « fleur de l'Intellect qui nous unit seulement à l'intelligible générateur », de « la fleur de l'âme » et du « centre de notre substance » qui nous

---

<sup>835</sup> Mon intention n'est pas d'opposer « la philosophie » et la « théologie » au sens moderne ; cet anachronisme n'a pas de sens dans la pensée de l'antiquité. Mais elle est de marquer la différence qui existe entre l'attitude de Plotin qui n'a jamais utilisé aucun texte comme « doctrine révélée » et l'attitude des néoplatoniciens versant Jamblique (y compris Proclus) qui commencent à regarder certaines doctrines comme sacrées. Ainsi, ces derniers cherchent à exposer la cohérence de leur théorie en comblant, parfois, « les lacunes » de celle-ci en s'appuyant sur une doctrine révélée.

<sup>836</sup> Cf. H.-D SAFFREY [1990e], p. 204 : « Relisons pour commencer la préface à la *Théologie platonicienne* (cf. *Théol. Plat.*, I, p. 5.6-6.15). C'est probablement la dernière des œuvres de Proclus et en même temps une somme de toute sa doctrine. Pour ce que nous venons de dire, cette préface est extrêmement caractéristique. La philosophie de Platon en général y est présentée comme une révélation divine (cf. R.T. WALLIS [1972], pp. 17 et 154-155, qui mette aussi à l'évidence de faire la concordance entre la révélation de Platon et celle des *Oracles Chaldaïques*), elle est appelée 'une initiation aux mystères divins', son auteur, Platon, est nommé 'hiérophante', ses successeurs, les néoplatoniciens, sont les 'prêtres' de cette mystagogie, et le plus grand de tous aux yeux de Proclus, son maître Syrianus, est loué d'une manière dithyrambique, comme un saint ! » Dans *Théol. Plat.*, p. 5.6-6.15, Proclus écrit par exemple : « La philosophie de Platon en général a fait, je crois, sa première apparition par la grâce de la volonté pleine de bonté des dieux, puisqu'elle a révélé l'intellect caché en eux et la vérité qui a partie liée à l'ensemble de ce qui existe, aux âmes qui ont pour séjour le monde du devenir, pour autant qu'il leur est permis d'avoir part à ces biens surnaturels et immenses ; (...) », et Proclus évoque Platon comme « celui que l'on n'aurait pas tort d'appeler le guide des *mystères* véritables, auxquels *sont initiées* les âmes qui se sont détachées des régions terrestres, et le hiérophante *des apparitions intégrales et immobiles* (*Phaedr.* 250B8-C3) (...) ».

Dans son commentaire du *Parménide* (*In Parm.*, I, co. 617.1-618.13, Cousin), Proclus prie ainsi : « Je prie tous les dieux et toutes les déesses de guider mon esprit vers le sujet que je me propose et, après avoir allumé en moi la brillante lumière de la vérité, de déployer mon intelligence pour atteindre à la science même des Êtres, d'ouvrir les portes de mon âme pour qu'elle accueille la doctrine divinement inspirée de Platon, et, ayant mis en mouvement ma faculté de connaissance *vers ce qu'il y a de plus lumineux dans l'Être* (*Rép.* VII 518C9) (...) ». Ainsi Proclus commence son travail en invoquant les dieux (suivant l'ordre de son interprétation des première et deuxième hypothèses du *Parménide*) : aux Héros, aux Démons, aux Anges, aux Dieux encosmiques, aux Dieux supracélestes, aux Dieux intellectifs, aux Dieux intelligibles, et à l'Un Bien. (Cf. H. -D SAFFREY [1990e], pp. 206-207). Pour Proclus, enfin « lire le *Parménide* devient l'acte religieux par excellence ».

<sup>837</sup> J. TROUILLARD [1972], p. 163 : « Le néoplatonisme semble donc évaluer vers une position qu'on pourrait ainsi caractériser : l'effet est dans la cause, il est même la cause exprimée. Mais celle-ci (la cause) demeure intacte parce qu'elle se crée elle-même en quelque sorte dans ses effets comme cause et comme principe ».

« enracine » dans l'Un<sup>838</sup>. Avec ces expressions, il maintient ainsi l'unité qui lie l'âme humaine à son origine (l'Un). Il nous semble que, en tant que participante, l'âme humaine a en elle une image de la raison substantielle. Au fur et à mesure de sa concentration, elle peut pénétrer la science divine (ainsi, elle se place au rang du participé où ces raisons substantielles sont toujours actives). Cette remontée peut se faire car l'âme se concentre sur sa

---

<sup>838</sup> Cf. J. TROUILLARD [1972], pp. 137-138 : « Dans un fragment de son commentaire perdu sur les *Oracles Chaldaïques* (*Eclogae* IV, 3-5), Proclus distingue 'la fleur de l'esprit (l'Intellect) qui nous unit seulement à l'intelligible générateur' et 'la fleur de l'âme' ou 'le centre de notre substance' qui nous 'enracine' dans l'Un, de telle sorte que, même en procédant, nous ne nous écartons jamais de notre cause. Là précisément se trouve le point de coïncidence entre l'un de la troisième hypothèse et celui de la première. Grâce à lui, l'un n'est pas seulement la fin des négations, mais leur principe. C'est l'un qui nie en nous et qui, comme une valeur infiniment promouvante, suscite la distance intérieure ». DILLON-MORROW [1987], dans leur note 49, page 425, suggèrent que cette doctrine probablement « refers to Iamblichus, who seems to have been the first to develop the doctrine of a 'One' of the soul; cf. Hermeias *In Phaedr.* 150.24 ff. Couvreur (= Iambl. *In Phaedr.* Fr. 6 Dillon). This he identified with the Chaldaean 'flower of intellect' ».

Les textes à propos de l'Un dans l'âme sont : *In Parm.*, 1071 : « Or how else are we to become nearer to the One, if we do not rise up the One of the soul, which is in us as a kind of image of the One, by virtue of which the most accurate of authorities declare that divine possession most especially comes about? » (traduit par DILLON-MORROW [1987], p. 424-425). Cf. le passage complet d'*In Parm.*, VI, 1071 : « Deuxièmement, (...) comment enfin, nous pourrions mettre en jeu notre activité mentale au point de vue *logique*, dirai-je, et intellectuel et en même temps divin, afin que nous soyons en état de comprendre la puissance de démonstration de Parménide, de suivre ses conceptions qui ont pour objet l'être réellement être, de remonter enfin par un mouvement d'*enthousiasme* intellectuel, à la conscience ineffable et inconcevable à la raison, de l'un. Car nous, en tant qu'appartenant à l'ordre des âmes, nous possédons des images des causes absolument premières ; nous participons à l'âme universelle, à la largeur intellectuelle et à l'hénade divine. Il nous faut donc réveiller en nous les puissances de ces images, pour saisir les questions ici proposées : comment nous rapprocherons-nous plus près de l'un, si ce n'est en réveillant l'un de l'âme, qui est en nous, pour ainsi dire, l'image de l'un, selon laquelle, nous disent les plus exacts des théologiens, naît surtout l'enthousiasme (ἡ πῶς ἐγγυτέρω τοῦ ἐνός ἐσόμεθα, μὴ τὸ ἐν τῆς ψυχῆς ἀνεγείραντες, ὃ ἐστὶν ἐν ἡμῖν οἶον εἰκὼν τοῦ ἐνός, καθὸ καὶ μάλιστα τὸν ἐνθουσιασμόν γίνεσθαί φασιν οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων). Et comment ferons-nous briller de toute sa lumière cet un là même, cette fleur de l'âme (τὸ ἄνθος τῆς ψυχῆς), si nous ne mettons pas d'abord en mouvement notre activité selon la raison. (...) Nous avons donc besoin (...) d'un grand art de démonstration (...), d'une grande force d'activité intellectuelle (...), d'un grand élan d'enthousiasme intellectuel dans l'acte de conscience, qui saisit ce qui est séparé et élevé au-dessus de tous les êtres, afin que (...) réveillant l'un en nous, et réchauffant notre âme, grâce à lui, nous nous rattachions à l'un en soi, que nous nous élançons d'un bond pour ainsi dire au-delà de tout l'intelligible qui est en nous, que nous nous y installions à demeure, que (...) nous nous confondions avec lui seul, nous formions autour de lui comme une sorte de chœur chantant (...). Ainsi donc le mode de discussion que nous adopterons sera logique, intellectuel, mystique (ἐνθεαστικός) » (trad. A. -ED. CHAIGNET [1901], *Proclus le philosophe : Commentaire sur le Parménide*, Tome Deuxième, Paris : Ernest Leroux, 1901, pp. 278-279).

Ensuite, nous pouvons encore noter deux occurrences : *In Parm.*, 1081 : « whereas in fact one must rouse up the One in us, in order that we may (...) become able to some extent, in accordance with our rank, to know like by like » (traduit par DILLON-MORROW [1987], p. 432); *In Parm* 48 K : « But the most divine thing in us is the One in us, which Socrates called the illumination of the soul, just as he called the truth itself light. This illumination is our individual light (...) » (traduit par DILLON-MORROW [1987], 588).

Toutefois, il convient de noter que cet Un de l'âme n'est pas exactement l'Un en lui-même. Il n'est qu'une désignation de notre part pour indiquer l'unité qui est en nous. « Why, then, do we call it 'One' at all, or what are we naming when we use this term? Proclus suggests (*In Parm.*, 54K.11-14) that what we are naming is actually 'the understanding of unity which is in ourselves' » (cf. DILLON-MORROW [1987], p. 489). Le texte de *In Parm.*, 54 K : « What else is the One in ourselves except the operation and energy of this striving? It is therefore this interior understanding of unity, which is a projection and as it were an expression of the One in ourselves, that we call 'the One'. So the One itself is not nameable, but the One in ourselves. By means of this, as what is most appropriate to it, we first speak of it and make it known to our own peers » (traduit par DILLON-MORROW [1987], p. 591).

« substance ». Maintenant, nous savons également qu'existe un « centre » de cette substance. Ainsi, Proclus veut parler d'une concentration encore plus profonde de l'âme. A ce stade, celle-ci n'est pas seulement au rang des âmes divines, mais elle peut approcher des dieux eux-mêmes (au niveau de l'imparticipé). Ainsi, Proclus affirme qu'il y a, dans l'âme humaine, une sorte de « présence » de l'Un. Cette « racine » boucle le cercle de la procession et de la conversion pour l'âme humaine<sup>839</sup>. Là se trouve le coordonné entre l'homme et son origine. Ce « centre » de la substance appartient à l'âme, mais plus faiblement que la présence des raisons substantielles qui sont « tantôt actives tantôt latentes ». La présence de ce « centre » doit être pressentie comme « l'indétermination » même de l'âme humaine. Mais, même vaguement pressentie, ce « centre » de la substance de l'âme est plus profond que l'*a priori* de la pensée qui est 'dirigé' par celui-là. Il est vrai qu'en tant que « racine » de l'âme dans l'Un ce « centre » de la substance permet à l'âme de remonter vers sa source (l'Un). Mais comme ce « centre » est une indétermination même dans l'âme, nous pouvons déjà entrevoir les difficultés que rencontrera celle-ci pour entreprendre le voyage.

En réfléchissant sur cet « Un de l'âme », la cime ou le sommet de l'âme, Proclus, en effet, parvient à une intuition très profonde sur l'âme humaine. La pensée humaine (la *dianoia*), dans sa condition duelle, se constitue en effet à partir d'un abîme qui cherche à se surmonter. Il y a une sorte de « germe de non-être<sup>840</sup> » à partir duquel l'âme commence à

<sup>839</sup> Ainsi, J. TROUILLARD [1972], p. 138 commente : « (...) l'un n'est source de négations que s'il traverse une âme et se libère en elle. L'ineffable est antérieur à l'affirmation et à la négation. (...) C'est le jeu de la procession intrinsèque. Il trace la méthode grâce à laquelle l'un s'exprime dans une âme ou par laquelle cette âme, partant de l'un comme puissance de libération, se fait à la fois âme et un ». Puis, à la page 153, J. TROUILLARD écrit : « Proclus dira ayant Damascios : c'est comme si on disait que l'âme qui est la médiation de l'indivisible et du divisé est à la fois indivisible et divisible et n'est ni l'un ni l'autre (*In Tim.*, III 215, 17-25). Ce point neutre, Parménide l'introduit par la notion d'instantané (ἐξάφνης) (...) L'instantané est le principe de la procession et le terme de la conversion. C'est le centre de l'âme d'où rayonnent tous les contraires. C'est ce que Proclus appelle 'l'Un de l'âme' qui repousse les antithèse en les formant, qui se cherche en deçà de l'affirmation et de la négation ».

<sup>840</sup> Sur cet « Un de l'âme » qui est « le non-être de l'âme », Stanislas BRETON [1985] dans « Négation et Négativité Proclusienne dans l'œuvre de Jean Trouillard », *Proclus et son influence*, Zürich : Editions du Grand Midi (Actes du colloque de Neuchâtel juin 1985, pp. 87-88) résume ainsi l'interprétation de J. Trouillard. « Plus profondément encore, la négation parménidienne, vu qu'elle déborde toute discursivité et réflexion, s'identifie à cette profondeur de l'âme que Proclus nomme, selon les cas, 'cime de l'esprit' ou 'fleur de l'âme' (les Rhénans diront 'étincelle de l'âme'), mais d'une manière plus significative 'germe de non-être'. Ce germe de non-être, si bien nommé, évoque à nouveau, par ses connotations de 'germinal' la puissance libératrice de la plus décisive des négations. En tant qu'exercée par 'l'un en nous' elle bouscule, en effet, les évidences les mieux attestées, que ce soit l'être ou le tout. La pensée, en sa condition duelle, qui la situe en deçà de l'absolue simplicité, doit à son tour être surmontée. On peut reprendre, si l'on y tient, pour désigner ce radical, l'expression théologique '*ex nihilo*', mais à la condition d'y entendre un 'néant', intérieur à l'âme et à l'indétermination par excès de l'Un tout court, qui assure à la fois la mise à distance de toute détermination et la fécondité novatrice d'une authentique création ».

Sur la relation entre l'âme et l'Un, Stanislas BRETON [1985], pp. 93-94 (cf. son article dans la *Revue philosophique de Louvain* 1973, p. 217 « Ame spinoziste, Ame néoplatonicienne ») résume l'opinion de J. Trouillard : « (Premièrement) par sa conversion à l'Un qui ne peut communiquer que lui-même, c'est-à-dire ce qu'il n'est pas et ce qu'il n'a pas, l'âme 'joue' l'indétermination par excès de l'Un lui-même, et exerce la



penser (diviser et unifier). C'est cette même indétermination (que toute pensée humaine a comme origine) qui est, en effet, la source de tout. En prenant conscience de cela, l'âme (de Proclus) constitue la réalité comme une procession *de* et *vers* l'Un innommable. S'il y a un « Un affirmatif » en nous, la pensée cherche à le réaliser dans chacune de ses activités, cependant il n'est qu'un passage vers un autre « Un » plus profond : « l'Un innommable ». Ainsi, Proclus affirme l'existence du « germe de non-être » en nous et, en même temps, il le projette comme source de la réalité (l'Un ineffable).

Cependant, dans un deuxième temps, comment Proclus peut-il expliquer cette intuition ? Philosophiquement parlant, il semble bien qu'il ne soit pas très éloigné de Plotin. Comme celui-ci, il affirme que « tout est en nous ». Ce que l'âme projette comme l'Un ineffable se trouve *également* dans l'homme. Si Proclus « sait » la vérité sur la procession, c'est parce qu'il a la conviction que l'homme a cette puissance à partir de laquelle il peut comprendre la réalité qui dépasse sa raison humaine. De ce point de vue, Proclus semble affirmer la même chose que Plotin (il y a en nous quelque chose qui est plus substantiel, nous relie au monde intelligible et se présente en nous de manière intermittente). Mais, pour une autre raison<sup>841</sup>, Proclus se démarque explicitement de Plotin en disant que cette « substance »

---

puissance de ses négations. Elle est à la fois puissance d'écart et puissance d'auto-constitution. Précisons : c'est la première puissance qui rend possible la seconde. L'une et l'autre font que l'âme est 'cause de soi' ; (deuxièmement) étant 'cause de soi', il revient à l'âme de constituer l'Un en principe. En effet, l'Un' échappe à toute détermination et nomination. La puissance de l'Un exprime donc la 'rétrospection' par laquelle l'âme avoue et reconnaît son enracinement, sa 'manence' dans l'Un qui se fait 'l'un en nous'. Ou, si l'on préfère une autre tournure, disons que l'Un' se fait principe par la médiation de l'âme ; (troisièmement) en ce sens, nous dirons que la liberté de l'âme consiste à ajouter l'être à l'Un ou à faire que *l'Un soit (...)* ».

<sup>841</sup> Ce problème a été soulevé par Jamblique que n'était pas d'accord avec la doctrine selon laquelle « tout est en tout ». Jamblique voulait préciser que « tout est vraiment en tout, mais chacun selon son mode propre ». Proclus suit cette piste jamblichéenne (*El. Théol.* 103). Cf. R. T. WALLIS [1972], p. 119 : « Thus Iamblichus is perfectly prepared to admit not merely that Universal Soul reflects the whole Intelligible cosmos, but that each individual soul contains all the *Logoi* operative within Universal Soul (*El. Théol.* 194-195). What he and Proclus were emphatic in rejecting was Plotinus' description of man as an 'intelligible cosmos' (Proclus, *In Parm.*, 930. 26 ss., 948, 14 ss.), and this for two reasons. First, since Soul is distinct from Intelligence, the principles she contemplates are *only Logoi*, not the transcendent Forms themselves ; the latter, contrary to Plotinus' teaching, no soul can know as long as she remains a *soul* (*El. Théol.* 190 : '(...) not every soul *qua* soul has knowledge : there are souls ignorant of reality which yet remain souls. (...) and since soul existence is distinct from knowledge, it cannot rank with the indivisible principles. But it has been shown that equally it does not rank with those which are divided in association with bodies. Therefore it is betwixt the two'.) Secondly – and here we touch on the other basic disagreement with Plotinus – we must not ignore the distinctions between different orders of souls ; our soul is *not* consubstantial with those of gods ».

A cette occasion, R. T. WALLIS [1972], pp. 120-121, remarque que, parce que la capacité de l'âme est limitée Proclus recourt à *la théurgie* comme moyen pour l'âme d'acquiescer ce que la dépasse (cf. la note 2 p. 119 de *Neoplatonism*) ; il n'y a pas d'autre moyen pour arriver à l'union mystique avec sa source. R. T. WALLIS explique à la page 153 : « (...) without unity nothing could exist (*El. Théol.* 1) ; and on the principle that like is known by like, it is through the unity (or 'henad') present within the human soul that mystical union with the One can be attained. For this unity the later Neoplatonists have various terms, their favourite being the 'summit' or 'flower' of Intelligence (...) ; elsewhere a yet higher principle, 'the flower of the whole soul', is distinguished. It is this principle, at the core of our being, that we attain by unifying our mind and through which we contact the divine. This, of course, recalls Plotinus' doctrine of the two states of Intelligence, but with the important difference that the Intelligence referred to is no longer for Proclus the transcendent Second Hypostasis, but

est en l'homme sous le mode « psychique ». Même si du point de vue de la procession, il semble plus logique d'affirmer la compénétration entre toutes les réalités, Proclus tient cependant à maintenir la place propre de l'homme qui est *séparé* de l'intelligible. Se pose alors le problème de la conversion : comment l'homme peut-il s'affranchir de sa condition « psychique » ? Par quel moyen peut-il s'affranchir de sa condition si la force de l'homme est limitée par sa position propre dans la hiérarchie ?

#### **C. 4. b. La théurgie comme voie complémentaire pour le retour de l'âme humaine.**

Il y a toujours une difficulté épistémologique à comprendre ce 'saut' : ce qui est 'image' en l'homme s'assimile à ce qui est 'original' dans les dieux. Par exemple, dans le cas de la pensée humaine, l'intuition 'guide' notre raisonnement dianoétique. Mais comment cette intuition qui ne fait pas partie de l'être dianoétique peut-elle faire partie de la capacité humaine ? L'intuition (ou les raisons substantielles propres aux dieux), strictement parlant, ne peut pas appartenir à l'homme. Nous constatons ainsi une coupure gênante pour nous d'un point de vue théorique, mais non pour Proclus. Ce dernier a recours à une autre source pour rendre sa théorie cohérente. Si la cohérence de la proposition théorique de Plotin se trouve dans son expérience propre d'union avec la Source, ce genre d'expérience n'est plus d'actualité<sup>842</sup> à l'époque de Proclus. Ainsi, à propos de la conversion et du retour vers l'origine, Proclus emploie d'autres moyens pour rendre possible ce qui est, du point de vue théorique, presque impossible. L'union avec le divin ne se fait pas seulement par une vie séparée du corps ou par l'ascèse contemplative où l'âme se concentre davantage sur elle-même, mais par la *prière* :

« La forme finale de la prière, écrit Proclus, est l'unité qui établit l'Un de l'âme dans l'Un même des dieux et qui identifie notre activité à celle des dieux. Grâce à quoi nous n'appartenons plus à nous-mêmes, mais aux dieux, parce que nous demeurons dans la lumière divine et sommes enveloppés dans son cycle. Tel est le sommet de la prière véritable, rejoindre par la conversion la manence initiale, réintégrer dans l'un ce qui procède de l'un des dieux, recueillir la lumière qui est en nous dans la lumière des dieux » (*In Tim.*, I 211, 24-32<sup>843</sup>).

La prière et les pratiques cultuelles vont prendre une place très importante dans la considération proclienne du retour de l'âme vers son origine. Une sorte de communication

---

merely an 'irradiation' therefrom. Similarly while repeating Plotinus' metaphor of the 'centre' of the soul, Proclus agrees with Iamblichus against Plotinus in denying that any part of our soul remains unfallen. Hence for him, as for Iamblichus, theurgy provides the only way of salvation ».

<sup>842</sup> A. H. ARMSTRONG [1947], p. 202 : « And though we find occasions pious allusions to the mystical union, from Iamblichus onwards it was no longer a part of experience or the centre of Neo-Platonic religion. The place of mysticism was taken by theurgy, a collection of magical practices based on that doctrine of universal sympathy in which Plotinus, as I said, believed but which had nothing to do with his religion) ».

<sup>843</sup> Cité par J. TROUILLARD [1972], p. 179.

entre l'homme et les dieux n'est possible que parce qu'au début le créateur de l'univers leur a donné quelque chose qui permet que toutes réalités soient liées entre elles. Dans un tout autre registre que sa théorie de la continuation de la procession et en s'appuyant sur les *Oracles Chaldaïques*, Proclus explique que, si le retour des âmes est possible, c'est parce que « la divinité a semé dans la nature et jusque dans les corps des symboles et des chiffres (ou des mots de passe, συνθήματα) de sa présence ». Ces symboles nous permettent de « rejoindre la manence initiale ». Ainsi, par une autre voie, Proclus assure que le retour de l'âme humaine est bien possible, même si, pour cela elle doit avoir une connaissance sur le principe d'opération et l'utilisation de ces signes (symboles) : « il faut que l'âme soit elle-même marquée par le caractère divin auquel le signe correspond. Elle doit appartenir au lot du dieu. Il faut être voué à Asclépios pour manier avec succès les incantations curatives, (...) »<sup>844</sup>.

Ainsi, selon Proclus, dans le mythe de *Phèdre*, nous pouvons lire le secret de l'initiation pour que l'âme humaine déchue puisse revenir dans le cortège des dieux. C'est la contemplation des êtres purs qui donne la béatitude aux dieux, montés sur leur char sous la direction de Zeus (chef de file universel) où des dieux nommés comme chefs de file particuliers. Mais les âmes humaines qui ont des chars déséquilibrés peuvent aussi avoir leur part de la contemplation, même si celle-ci est réduite et vite tombée dans l'oubli. Et c'est pour cela qu'elles doivent commencer l'initiation dès ici-bas pour pouvoir reprendre leur place dans la 'ronde initiatique' qui est supérieure à celle de notre monde<sup>845</sup>.

Avec Proclus, l'autorité de la révélation se fait de plus en plus sentir. Non seulement il s'appuie sur les *Oracles Chaldaïques*, mais il traite aussi Platon et les auteurs anciens comme des divinités<sup>846</sup> qui parlent à l'homme avec autorité. Ainsi, dans sa conception sur la descente

<sup>844</sup> Cf. l'explication de J. TROUILLARD [1972], à la page 179. Aux pages, 179-180 : J. TROUILLARD explique : « ... chaque dieu communique plus particulièrement à telle série d'âmes tel pouvoir théurgique, parce que tel caractère prédomine en lui. Et puisque tout caractère divin, nous le savons, n'est rien d'autre que l'opération par laquelle ce dieu se constitue lui-même (*In Parm.*, II, 762, 22-24 ; *El Théol.* 131), les dieux initient les âmes en les associant à leurs propres initiations. Ce par quoi chaque dieu est dieu et tel dieu est aussi ce par quoi chaque âme reçoit une puissance déterminée. Là se trouve le fondement de la théurgie. Et c'est Platon lui-même qui nous l'enseigne, assure Proclus, dans le mythe de la ronde initiatique autour du dieu supra-céleste, que développe le *Phèdre* (246A – 256E) ; le Diadoque accorde à ce mythe un long commentaire dans les 26 premiers chapitres du livre IV de la *Théologie Platonicienne* ».

<sup>845</sup> Cf. J. TROUILLARD [1972], p. 181 : « L'initiation d'ici-bas est donc de second degré. Elle revigore une divinisation antérieure. Et puisque la première vision a été différente pour chaque âme selon le dieu qui lui servait de guide, chacune a sa manière d'aimer et de se souvenir. Elle retrouve spontanément son dieu, que ce soit Arès, Apollon ou un autre, dans son bien-aimé comme dans un symbole. (...) ». J. TROUILLARD cite la passage de *Phèdre* 251A : « L'initié vénère le bien-aimé à l'égal d'un dieu. Et s'il ne craignait de passer pour être au comble du délire, il offrirait comme à un sainte image et à un dieu des sacrifices au bien-aimé ».

<sup>846</sup> Cf. Carine VAN LIEFFERINGE [1999], *La Théurgie : Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège : Centre International d'Etude de la Religion Grecque Antique, 1999, p. 251. Dans la stratégie de Proclus, les *Oracles* sont utilisés pour confirmer l'enseignement de Platon mais, par ailleurs celui-ci est convoqué pour valider ce qui

et la remontée de l'âme humaine, Proclus emploie non seulement la théorie de la procession, mais il utilise également les révélations dans son explication. Platon est également lu dans cette optique. Selon Proclus, il « envisage comme mode de remontée jusqu'à l'intelligible le même que celui que les théurges ont enseigné » (*Théol. Plat.* IV, p. 2, 7-9<sup>847</sup>) et il « a enseigné le mode de remontée de tous les êtres vers l'intelligible en accord avec ceux qui tiennent le rang le plus élevé dans la célébration des mystères » (*Théol. Plat.* IV, 9, p. 27, 9-10<sup>848</sup>).

Dans son interprétation de *Phèdre* 250B-C (la description de la remontée des âmes), Proclus explique qu'il s'agit de la remontée de l'âme humaine jusqu'aux dieux intelligibles par l'intermédiaire de plusieurs sortes de dieux. Il rapproche ainsi les dénominations chaldaïques de celles de Platon<sup>849</sup>.

est affirmé par les *Oracles* Dans les deux cas, il n'y a pas contradiction parce que Proclus va presque « jusqu'à mettre un oracle dans la bouche de Platon : 'il s'en faut de peu que Platon ne proclame ceci : de là, violemment entraînée, la foudre s'élanche dans les creux des mondes (...)» (*Théol. Plat.*, III 27, p. 99, 12-15). Platon parle par les *Oracles*. Il est vrai que ceux-ci auraient émané de la révélation de l'âme de Platon faite à Julien le Chaldéen par l'intermédiaire médiumnique de son fils. On comprend dès lors le prestige que ces *Oracles*, parole révélée des dieux et de Platon, revêtirent aux yeux des Néoplatoniciens ».

A la page 128, Carine VAN LIEFFERINGE explique qu'« en effet, s'il faut en croire Psellos, les *Oracles* passent pour contenir des révélations obtenues lors d'un rituel au cours duquel Julien le Chaldéen mit son fils, Julien le Théurge, en contact avec l'âme de Platon lui-même (cf. note 9, p. 128 : Psellos, *Sur la chaîne d'or*, in *Philosophica minora*, ediderunt J. M. Duffy et D. J. O'Meara, I, *Opuscula logica, physica, allegorica*, edidit J.M. Duffy, Stuttgart et Leipzig Teubner, 1992, p. 166, 44-51 : 'L'un d'eux était plus âgé, l'autre plus jeune. A propos du plus jeune, pour être bref, une telle niaiserie est rapportée : le père (...) une fois l'enfant né, lui fit rencontrer tous les dieux et l'âme de Platon, qui est en relation avec Apollon et Hermès, et, dans une vision en face à face, grâce à une technique hiératique, il interrogea celle-ci sur tout ce qu'il voulait' ».

A la page 248, Carine VAN LIEFFERINGE montre comment Proclus considère Homère comme un poète inspiré : « Rappelant qu'Homère est un poète inspiré, Proclus accorde ainsi Homère et les *Oracles* et rapproche une fois encore les mythes du poète avec les opérations de l'art hiératique, en ceci que, si, dans les épiphanies provoquées par les *actes* de la théurgie, les dieux se présentent sous diverses formes, il est normal, selon lui, que les *paroles* du poète en fassent état (cf. *In rem publ.*, I, p. 110, 21 – 111, 2 : 'Accord d'Homère avec les opérations de la théurgie', trad. de A J Festugière) ».

<sup>847</sup> Cité par Carine VAN LIEFFERINGE [1999], dans sa note 230, p. 252.

<sup>848</sup> Cité par Carine VAN LIEFFERINGE [1999], dans sa note 231, p. 252.

<sup>849</sup> Carine VAN LIEFFERINGE [1999], pp. 252-253 : « Dans son ensemble, le livre IV de la *Théologie platonicienne* traite des dieux intelligibles-intellectifs, degré intermédiaire entre les intelligibles et les intellectifs. Après en avoir déterminé les caractères généraux, Proclus veut fonder sa réflexion et se tourne, pour cela, vers le *Phèdre* de Platon, accordant plus précisément un long développement au mythe de l'ascension des dieux et des âmes jusqu'au sommet du ciel. Il consolide ensuite son exégèse du mythe de Platon en l'accordant avec l'enseignement des *Oracles*. En effet, dans sa description de la remontée des âmes jusqu'aux dieux intelligibles par l'intermédiaire *des dieux-sources, des dieux perfecteurs et des dieux mainteneurs*, Proclus s'exprime en termes chaldaïques (fr. 86, 87 des Places), mis en correspondance avec les dénominations platoniciennes (H. Lewy *op. cit.*, p. 483-484. Cf. la note complémentaire à *Théologie Platonicienne* IV, 24 (p. 73), p. 170, note 2). (...). Après avoir cautionné Platon par les *Oracles* en célébrant, étant donné leur accord, 'la science divinement inspirée de Platon' (*Théol. Plat.*, IV, 9, p. 27, 8 : τὴν ἐνθεον ἐπιστήμην), Proclus inverse sa démarche et confirme les *Oracles* par Platon, puisque, trouvant chez les Platoniciens le même mode de remontée que chez les théurges, celui-ci s'en trouve plus digne de foi (*Théol. Plat.*, 9, p. 29, 3-5 : καὶ διὰ τοῦδε πιστότερος). En effet, pour Proclus, dans le *Phèdre*, Platon parle d'abord des âmes divines, puis des âmes humaines, les faisant remonter jusqu'aux dieux intelligibles par les mêmes étapes. A ce moment, grâce aux dieux mainteneurs, les âmes s'emplissent des 'visions intégrales immuables et simples' du lieu supracéleste, selon *Phèdre* (250B5-C1), assimilées par Proclus aux συνθήματα, qui désignent ainsi, en termes chaldaïques, le spectacle qui s'offre aux

« L'initiation précède la consécration, et celle-ci, l'époptie. Ainsi nous sommes initiés dans notre ascension par les dieux initiateurs (τοῖς τελεσιουργοῖς θεοῖς), nous recevons la consécration des apparitions parfaites et pacifiantes des dieux qui donnent la cohésion (...) (τοῖς συνεκτικοῖς) ; enfin, nous jouissons de l'époptie grâce aux dieux qui rassemblent (τοῖς συναγωγοῖς) tous les êtres dans le poste d'observation intelligible » (*Théol. Plat.*, IV 26 p. 77, 9-12 et 13-15<sup>850</sup>).

Les trois étapes de la remontée de l'âme correspondent ainsi aux trois sortes de dieux : l'initiation est faite par les dieux initiateurs (τελεσιουργοὶ θεοί) ; la consécration est l'œuvre des dieux qui font la cohésion (συνεκτικοὶ θεοί) ; enfin, l'époptie des mystères ineffables est donnée par les dieux qui rassemblent (συναγωγοὶ θεοί). Et la remontée est décrite ainsi comme un progrès du plus connu au plus secret<sup>851</sup> car chaque degré de divinité communique seulement le genre d'initiation qui est le sien.

« Chaque être est pourvu par sa cause prochaine du caractère sous la loi duquel il a reçu sa subsistance. Je veux dire, par exemple, que s'il est une divinité purificatrice, il doit y avoir une activité purificatrice dans les âmes, les animaux, les plantes et les pierres. S'il est une divinité protectrice, il en ira de même. Et s'il en est une qui convertit, une autre qui confère la perfection, une autre encore qui vivifie, ce sera même chose. La pierre participe à la puissance purificatrice sous le seul mode corporel, la plante y participe de surcroît sous le mode plus clair de la vie, l'animal détient ce caractère sous le mode supplémentaire de l'impulsion, âme

---

âmes et qui est celui qu'elles contemplaient avant leur descente dans le monde de la génération chez Platon (*Théol. Plat.*, IV 9, p. 30, 12-14) ».

<sup>850</sup> Cité par Carine VAN LIEFFERINGE [1999], p. 253. Ainsi Proclus trouve chez Platon un fondement de la théurgie. La doctrine de Platon est utilisée pour justifier la théorie chaldaïque concernant les étapes de la remontée des âmes individuelles : « (Les âmes individuelles), selon les termes du *Phèdre* (250B-C), sont initiées, ensuite consacrées, enfin jouissent de l'époptie. Or, les dieux perfecteurs, qui composent la troisième triade des dieux intelligibles-intellectifs après les dieux mainteneurs dans un ordre décroissant, regroupent les dieux perfecteurs (τελεσιουργοί) qui assurent l'initiation, les dieux mainteneurs (συνεκτικοί) qui assurent la consécration et les dieux rassembleurs (συναγωγοί) qui assurent l'époptie ».

Cf. aussi : « C'est pourquoi Socrate déclare un peu plus loin que les âmes qui sont entraînées avec les douze dieux vers la beauté intelligible sont initiées (τελεῖσθαι) par la plus béatifique des initiations, et par cette initiation sont consacrées (μυεῖσθαι) et jouissent de l'époptie (ἐποπτεύειν) de mystère ineffable. Là-haut donc est l'initiation des dieux, là-haut les tout premiers mystères. Dès lors ne nous étonnons pas si Platon en vient à admettre que nous appelions les dieux *chefs d'initiation* (τελετάρχας), lui qui dit que les âmes sont initiées là-haut et que les dieux sont précisément les auteurs de cette initiation » (*Théol. Plat.*, IV, 16, p. 217-218, cité par J. TROUILLARD [1972], p. 182).

<sup>851</sup> Cf. Carine VAN LIEFFERINGE [1999], p. 254 : « A la lecture du livre IV de la *Théologie platonicienne*, on aura remarqué que jusqu'à présent, il n'a été question que de la remontée des âmes jusqu'au sommet des *intellectif*. Or, après celle-ci, s'accomplit l'*union* avec les intelligibles. A ce stade, on constate que Proclus pose un accord tacite entre Platon et les *Oracles*, puisque, l'union s'accomplissant par des moyens indicibles et étant de ce fait elle-même indicible, Platon n'en a pas parlé. L'union fait partie des doctrines secrètes de Platon, éclairées par Proclus à la lumière des enseignements des théurges. Ceci est une nouvelle facette de la manière dont Proclus confirme Platon par les *Oracles* ». Dans sa note 243, p. 254, Carine VAN LIEFFERINGE fait cette citation : « Et comment, à partir de là, ils s'unissent aux premiers intelligibles, Platon ne l'a pas révélé (ἐξέφηεν) par des mots : en effet, l'union avec ceux-là est indicible et s'opère par des moyens indicibles, comme c'est aussi l'opinion des théurges » (*Théol. Plat.*, IV 9, p. 28, 24 – 29, 2).

raisonnable sous le mode raisonnable, l'esprit (l'Intellect) à la manière noétique, enfin les dieux de façon suressentielle et unitaire. Ainsi la série entière tient une puissance identique d'une cause divine unique » (*El. Théol.*, 145<sup>852</sup> ; cf. *In Tim.*, I, 111, 10-13).

Le *Phèdre*, lu par Proclus comme le texte de la remontée de l'âme humaine vers son origine, nous éclaire à propos de la manière dont il préconise une voie alternative que l'âme peut utiliser. Par la contemplation dans la ronde initiatique, celle-ci garde en elle une puissance qu'elle utilisera pour la remontée, une fois sa chute ici-bas terminée. Proclus assimile les « visions intégrales, immuables et simples » du lieu supracéleste (*Phèdre* 250B5-C1) avec les *συνθήματα*. Ainsi, ce sont ces *συνθήματα* que les âmes humaines contemplant avant de descendre ici-bas<sup>853</sup>. Ayant reçu ces symboles puis les ayant oubliés, pour pouvoir remonter, l'âme humaine doit à nouveau les découvrir. Elle peut les découvrir partout, car le Père les a semés dans l'univers<sup>854</sup>.

<sup>852</sup> Cité par J. TROUILLARD [1972], p. 183. D'après ce principe, *chaque être*, suivant la divinité qui le précède, contient en lui un certain degré d'initiation. Il suffit que l'âme sache découvrir où se trouvent ces multiples présences initiatiques des dieux dans toute chose pour pouvoir commencer sa remontée vers l'intelligible.

<sup>853</sup> Cf. Carine VAN LIEFFERINGE [1999], la note 238, p. 253. Proclus écrit dans *Théol. Plat.*, IV 9, p. 30, 12-14 : « Τὰ γὰρ συνθήματα τὰ μυστικά τῶν νοητῶν ἐν ἐκείνῳ τῷ τόπῳ προφαίνεται καὶ τὰ ἄγνωστα καὶ ἄρρητα κάλλη τῶν χαρακτήρων ».

<sup>854</sup> Cf. L'explication de Carine VAN LIEFFERINGE [1999], pp. 131-132. Proclus cherche à concilier le *Timée* et les *Oracles* Chaldaïques : le 'Père des dieux et des hommes' que les âmes doivent leur descente, ce Père a placé l'intellect dans l'âme et a logé les âmes dans le corps paresseux (fr. 94, *OC*, des Places). Ainsi pour Proclus, ce Père des dieux et des hommes représente le Démonstrateur qui envoie les âmes 'pour qu'il y ait génération d'hommes' (*In Tim.*, I, p. 318, 21 et 25 – p. 319, 1). « Proclus cite cet oracle d'ailleurs encore dans son *Commentaire sur le Timée*, donne au démonstrateur le nom de Zeus et en fait, par référence à Platon, celui qui a créé les âmes et les a envoyées ici-bas pour créer les hommes (*In Tim.*, II, p. 408, 21-22 : .. ὁ .. δημιουργός ἐστὶ Ζεὺς). Cette interprétation de Proclus ne concorde pas avec ce qui a été dit par l'*Oracle* cité précédemment, à savoir que c'est au premier Dieu qu'il faut attribuer la création des âmes et leur descente dans les corps. (...) Dans cet oracle, le 'Père des dieux et des hommes' pourrait bien être le Dieu suprême, créateur et 'expéditeur' des âmes ici bas. Confirmation de cette hypothèse est donnée par ce fragment (Fr. 25, *OC*) : 'le Père eut cette pensée et voilà que le mortel a reçu de lui l'âme'. Il est alors tentant de penser que Proclus a identifié le Père des dieux et des hommes au démonstrateur par volonté de mettre en accord les *Oracles Chaldaïques* et le *Timée* de Platon et de trouver chez les uns et chez l'autre l'affirmation selon laquelle 'le démonstrateur a façonné l'univers en mettant l'intellect dans l'âme et l'âme dans le corps' (cf. *In Tim.*, I p. 314, 19-20). Proclus recherche (...) en effet 'l'identité entre le *Timée* et les *Oracles*' (*In Tim.*, I p. 318, 20-21), affirmant que 'ce démonstrateur est célébré par Platon, par Orphée et par les *Oracles*, comme unique créateur et Père de l'univers, 'Père des dieux et des hommes' engendrant d'une part la multitude des dieux, envoyant d'autre part les âmes pour qu'il ait génération d'hommes, comme le dit aussi *Timée*' (*In Tim.*, I p. 318 24-27). Comme nous venons de le montrer, cette concordance est quelque peu forcée par Proclus ».

A partir de cet achèvement à faire concorder Platon avec les *Oracles Chaldaïques*, nous pouvons davantage rapprocher la doctrine de Proclus de celle des *Oracles*. En suivant cette dernière, il nous est possible de comprendre ce que Proclus entend par les *συνθήματα*. Carine VAN LIEFFERINGE donne ces références des *Oracles Chaldaïques* aux pages 133-134 : « (...) l'âme, d'origine divine et immortelle (fr. 97 *OC*, des Places), est envoyée dans les corps, y est emprisonnée, y est asservie (...). Elle est alors attirée par 'la terre maudite' (fr. 113, *OC*, des Places), 'submergée par les passions terrestres' (fr. 135, *OC*, des Places) (...). Mais, (...) 'Il faut', dit en effet l'*Oracle*, 'que tu te hâtes vers la lumière, vers les rayons du Père, d'où l'âme t'a été envoyée' (fr. 115, *OC*, des Places). Cette remontée doit assurer le salut de l'âme (...). Comment l'âme assure-t-elle sa remontée ? En sortant de l'oubli (...). Mais comment sortir de l'oubli ? En proférant une parole, le symbole paternel (...). Le symbole du Père, le *πατρικὸν σύνθημα* dont l'âme doit se ressouvenir (...) correspond probablement au nom

« Tous les êtres donc restent auprès des dieux, et retournent vers eux, ayant reçu ce pouvoir d'eux et ayant recueilli, selon l'essence, *des caractères doubles* (διττὰ συνθήματα), les uns pour *rester* là-bas, les autres *pour y retourner*, une fois qu'ils ont fait leur procession. Et cela, on peut le constater non pas seulement dans les âmes, mais encore dans les objets inanimés qui viennent à la suite (...). Grâce aux signes ineffables (συμβόλοις ἀρρήτοις) des dieux que le Père des Âmes a ensemencé en celles-ci, la prière accorde la très grande perfection (...) » (*In Tim.*, I p. 210, 11-16 et 210, 30 – 211, 3<sup>855</sup>).

En revenant à notre premier texte, Proclus a déjà indiqué cette voie alternative de salut en disant que c'est à travers des συνθήματα<sup>856</sup> que l'homme peut se mettre en communication avec les intelligibles : « (...) il ne faut pas dire qu'une part de l'âme demeure là-haut, afin que nous puissions par le moyen de cette part établir un contact avec les Intelligibles (...). Non, il faut dire que nous pouvons intelliger les Êtres à partir des marques divines que nous avons d'eux (...) (νοεῖν ἀφ' ὧν ἔχομεν συνθημάτων) » (*In Parm.*, IV co. 948, 18-20 ; 31-35, Cousin). Proclus attribue aux συνθήματα (marques divines) le rôle

---

(ὄνομα) envoyé par la volonté du Père lui-même dans le monde (cf. fr. 87, *OC*, des Places). Ce nom fait en effet partie des symboles disséminés par le Père à travers le monde (fr. 108, *OC*, des Places), comme le seront ceux envoyés par les dieux dans le *De Mysteriis* (Jamblique, *DM I* 21, p. 65, 6-9) ».

Nous pouvons ainsi attester l'utilisation proclienne de ces *Oracles*. Carine VAN LIEFFERINGE, à la page 257, écrit : « Le second concept chaldaïque joue un rôle important dans la démarche du philosophe, celui du symbole ou σύνθημα. (le premier concept est celui de l'ὄχημα, cf. pp. 255-256) En le récupérant, Proclus est fidèle à Jamblique et place sa *Théologie Platonicienne* dans la continuité du *De Mysteriis*. Le σύνθημα n'est pas un terme proprement chaldaïque : il désigne dans les cultes à mystères le 'mot de passe', formule permettant aux mystes de se reconnaître et témoignant de leur initiation. Le σύνθημα chaldaïque est bien plus que cela : il joue un rôle dans le salut de l'âme et l'union mystique. C'est de ce dernier qu'il faut rapprocher la conception de Proclus. Outre que l'utilisation de ce terme se fait généralement dans un contexte inspiré des *Oracles* (*Théol. Plat.* IV 9 p. 30, 12-17), le σύνθημα, ou encore, le σύμβολον, désigne ce par quoi s'effectue la remontée vers les dieux et ensuite l'union. Comme dans l'*Oracle*, l'âme doit se remémorer le symbole paternel (le πατρικὸν σύνθημα ou le τριάδος σύνθημα (fr. 2 et 109 *OC*, des Places, cf. *Théol. Plat.*, II 8 p. 56, 20-21)). Comme dans l'*Oracle*, les συνθήματα ou les σύμβολα ont été disséminés par le Père (fr. 108, *OC*, des Places, cf. *In Tim.*, I p. 211, 1-2). Ils assurent l'efficacité du rite car, comme chez Jamblique, ce sont *les signes divins* qui agissent sur les dieux (*DM II* 11, p. 96, 19-97, 2) ». Et à la page 258, elle conclut : « On comprend dès lors que, grâce au concept du σύνθημα, la théurgie, comme chez Jamblique, est un rite ultra-intellectuel puisque, selon ses propres termes 'l'âme a dépassé son propre esprit, elle a éveillé le caractère ineffable de la substance unitaire des dieux et conjoint le semblable au semblable' (*In rem publ.*, I p. 177, 18-23). Enfin, ces symboles ont été disséminés par le Père jusque dans les objets inanimés (pierres ou plantes), ce qui permet à Proclus de dépasser le pessimisme de Plotin concernant la matière, ainsi que l'avait fait Jamblique lorsqu'il reconnaissait une matière propre à recevoir les dieux (*DM V* 23, p. 233, 7-10) ».

<sup>855</sup> Cité par Carine VAN LIEFFERINGE [1999], p. 258.

<sup>856</sup> Cf. H. D. SAFFREY [1990e], pp. 55-56, explique qu'ici « dans son *Commentaire sur le Parménide* Proclus est amené à faire appel aux 'marques divines', les *synthēmata* révélés par la théurgie ; ils sont les bouts de chaînes qui partent des dieux pour descendre jusqu'en notre monde matériel, entre les deux est suspendue toute la hiérarchie des degrés d'une classe divine comme autant de maillons de cette chaîne, que nous devons remonter un à un, avec les rites qui leur sont propres, pour nous unir au dieu. Puisque nous ne pouvons plus atteindre cette union par nos propres moyens, force est donc de faire appel à l'art hiératique de la théurgie ».

de « la partie non descendue de l'âme humaine » de Plotin<sup>857</sup>. Si l'homme peut avoir un contact (et ainsi rétablir une continuité avec tout ce qui lui est supérieur), c'est grâce aux *συνθήματα*.

Si l'âme humaine peut parcourir la remontée d'étape en étape, c'est parce qu'elle possède quelque chose qui lui permet de répondre aux dieux qu'elle rencontre.

« Et en effet les dieux prennent plaisir à entendre ces sortes de formules symboliques, ils obéissent volontiers à ceux qui les invoquent, ils manifestent leur propriété singulière au moyen de ces mots de passe (symboles), dans la pensée qu'ils leur sont appropriés et le plus en affinité avec eux (*διὰ τούτων ὡς οἰκείων αὐτοῖς καὶ μάλιστα γνωρίμων συνθημάτων*). Davantage les mystères et les initiations ont aussi en ces formules leur efficace, ils permettent aux mystes de contempler, grâce à elles, des spectacles complets, calmes et simples (...) » (*In rem publ.* I p. 83, 18-25<sup>858</sup>, trad. A. J. Festugière).

A travers les symboles envoyés par le Père dans tout l'univers, l'âme peut découvrir, ou bien en elle-même ou bien dans la nature, ces symboles correspondants à ceux que possèdent les dieux. Par le biais des symboles, la doctrine de la connaturalité<sup>859</sup> de l'âme humaine aux âmes divines qui a été refusée par Proclus est remise à l'honneur. Des éléments qui se ressemblent se trouvent dans toute chose<sup>860</sup> ; ils coordonnent tout ; il suffit donc de les reconnaître pour opérer une communication entre eux. Quand l'âme humaine maîtrise cette connaissance, elle peut entamer le voyage vers son origine.

« Qu'y a-t-il d'autre en effet qui, dans les objets inanimés aussi, produit un lien de sympathie avec l'une ou l'autre puissance, sinon le fait qu'ils ont reçu en partage

<sup>857</sup> Cf. Carine VAN LIEFFERINGE [1999], p. 264 : « En attribuant aux *συνθήματα* révélés par les dieux de la théurgie le rôle que Plotin attribue à la partie supérieure de l'âme pour aller à Dieu, Proclus affirme, sans conteste, le primat de la théurgie sur la contemplation, conçue par Plotin comme une activité intellectuelle puisque, de son propre aveu, cette partie de l'âme, ne s'écoulant pas, mais restant là-bas, venant de l'intelligence est une âme intellectuelle (cf. *Enn.* V 1 [10] 3 13-14 : *Οὔσα οὖν ἀπὸ νοῦ νοερά ἐστι, καὶ ἐν λογισμοῖς ὁ νοῦς αὐτῆς*). Or, faut-il encore le rappeler, la théurgie, mise en œuvre par les symboles divins, *dépasse toute intellection* ».

<sup>858</sup> Proclus, *Commentaire sur la République*, tome I, traduction et notes par A. J. FESTUGIERE, Paris : J. Vrin, 1970. Cf. Carine VAN LIEFFERINGE [1999], note 205, p. 247.

<sup>859</sup> Carine VAN LIEFFERINGE [1999], p. 247 : « (...) les formules prononcées lors de mystères et des initiations sont symboliques et doivent leur efficacité au fait que ces symboles sont appropriés, connaturels aux dieux (cf. *In rem publ.*, I p. 83, 18-22). Cette notion de connaturalité, dont nous connaissons maintenant l'importance dans le déroulement des rites de la théurgie, est introduite par Proclus dans le sauvetage du mythe puisque, selon lui, 'certains des mythes (...) relient aux choses divines par la ressemblance des symboles' (*In rem publ.*, I p. 84, 2 et 5-6) ».

<sup>860</sup> Carine VAN LIEFFERINGE [1999], p. 259 : « (La doctrine de la sympathie universelle) est précisée dans la doctrine des 'chaînes' selon laquelle toute âme et même tout objet appartiennent à une chaîne les reliant à un certain dieu, ayant reçu de la nature des *σύμβολα* ou des *συνθήματα* en correspondance avec lui. Cf. *In Tim.*, I p. 210, 20-26 ».



de la nature des symboles (σύμβολα) qui les apparentent, ceux-ci à telle classe de dieux, ceux-là à telle autre ? » (*In Tim.*, I p. 210, 16-20<sup>861</sup>)

Chez Proclus, il semble que le rôle du raisonnement humain dans l'effort de remontée soit limité. La « connaissance » dont nous parlons n'est ni philosophique ni théologique. Ces dernières relèvent encore de la capacité humaine et ne peuvent pas conduire l'âme humaine vers l'union ultime avec son origine. Même si théoriquement, en suivant la théorie de la procession, l'homme doit pouvoir rejoindre son origine de sa propre force, il semble que Proclus n'a pas voulu aller jusqu'au bout des conséquences de sa théorie. Ou plutôt, son discours change de registre. Le retour qui est impossible au niveau du discours philosophique et théologique est rendu possible quand Proclus aborde son interprétation du mythe<sup>862</sup>. Ainsi,

<sup>861</sup> Cité par Carine VAN LIEFFERINCE [1999], p. 259. Cf. aussi sa citation (no. 281, p. 262) de *In Parm.*, IV 874, 25-27 ; 29-32, Cousin : « Le caractère particulier est venu jusqu'aux mortels, caractère par lequel les choses d'ici-bas sont sympathiques aux choses célestes. Si tu prends la lune elle-même, non seulement tu verras la déesse ouranienne, mais tu verras aussi l'espèce séléniacque ici-bas conservant elle aussi, même dans les pierres, la puissance propre à cet ordre ».

<sup>862</sup> Chez Platon, la limite de la dialectique porte naturellement au langage mythologique. Cf. l'explication de J. TROUILLARD [1972], pp. 22-24 : « Finalement, l'exercice le plus élevé de la dialectique consiste à reconnaître, en même temps que son exigence de se fonder, son impuissance à le faire dialectiquement. C'est le jeu du *Parménide*. Pour ces raisons et quelques autres, Platon restera toujours très défiant vis-à-vis de l'écrit, qui prétendrait livrer un système, comme le manifestent le *Phèdre*, le *Politique*, et la VII<sup>ème</sup> Lettre. Il conseillera d'éveiller des disciples plutôt de construire des traités (...). La dialectique platonicienne est donc un enchaînement rationnel destiné à dégager une intuition intelligible (...). Platon emploie souvent, nous le savons, un autre procédé. Il multiplie les mythes, les allégories, les *incantations poétiques* (...). Platon ne veut pas seulement convaincre, mais mettre son lecteur en état de grâce. Il se propose d'atteindre par le mode d'expression poétique des régions de l'âme que la raison la mieux armée ne pénètre pas. Ici le contenu didactique a moins d'importance que le pouvoir de suggestions et de transfiguration. Parfois ce procédé est employé parallèlement à l'argumentation ou conjugué avec elle, comme dans le *Phédon* 114D 'car ce risque est beau, et il faut s'en faire à soi-même comme une incantation' (...). Si l'amour porte la dialectique, celle-ci en retour doit le purifier pour qu'il reconnaisse sa fin véritable ».

Plus loin, avant de se rapprocher de Proclus, J. TROUILLARD [1972], p. 171, résume ainsi la méthode de Platon : « (...) chez Platon la dialectique est portée par l'amour, la limite de la raison formelle n'est pas celle de la pensée ni de l'action. L'amour s'exprime par le mythe plus largement que par le savoir systématique. Proclus en est très conscient, lui qui emploie à défendre cette démarche la plus grande partie de son *Commentaire sur la République* : 'Que les mythes agissent sur l'ensemble des hommes (le vulgaire), c'est ce que manifestent les initiations. Car celles-ci usant des mythes pour y enfermer la vérité ineffable sur les dieux, suscitent dans les âmes, de façon divine et pour nous inconnaissable, une communauté de sentiment avec ce qu'elles expriment en action. C'est que, parmi les initiés, les uns sont frappés de stupeur et saisis de divins frissons, tandis que les autres sont rendus complices des symboles sacrés, et, jetés hors d'eux-mêmes, sont tous entiers transportés chez les dieux et divinement inspirés. Nul doute, à mon sens, que les genres qui sont attachés aux dieux et nous sont supérieurs n'éveillent en nous la communauté de sentiments que favorisent ces mythes avec les dieux, en raison de notre complaisance pour de tels chiffres (symboles). Comment avec ceux-ci toute région terrestre ne serait-elle pas comblée des biens de toutes sortes que les dieux transmettent aux hommes, et comment sans eux tout ne serait-il pas dénué de souffles célestes et privé de l'illumination des dieux ?' (*In rem publ.* II 108, 17-30, trad. J. TROUILLARD, cf. la traduction de A. J. FESTUGIERE, *Proclus, Commentaire sur la République*, Tome III (*Rép. X*), Paris : J. Vrin, 1970, pp. 51-52) ».

Ainsi, moins habile que Platon (qui, tout en reconnaissant la limite de la pensée et de l'écriture, sait que la mythologie ou l'oralité ne relèvent que d'une fonction didactique pour éveiller justement la pensée – dont il reconnaît la limite pour exprimer l'intuition intelligible), Proclus va plus loin en croyant qu'il y a un « usage initiatique » du mythe.

Cf. J. TROUILLARD [1972], p. 172 : « D'après son biographe Marinus, quand Proclus méditait les mystères de la théologie grecque et barbare, il était soulevé par une divine inspiration (Marinus, *Proclus*, XXII,

on remarque qu'à un moment donné, Proclus s'arrête devant une sorte de « lacune » théorique : l'âme humaine n'a plus de recours pour s'élever davantage. Quant à l'union avec l'origine ultime (ce qui est au-dessus de l'Intellect Imparticipé), Proclus précise qu'elle est « secrète et ineffable et inconnaissable à tous les êtres<sup>863</sup> ». Ainsi, en parlant de l'union ultime, Proclus n'utilise plus les analyses philosophique et théologique. Il fait entrer certains concepts qui relèvent de la théurgie, elle-même placée au-dessus de toute opération philosophique ou théologique<sup>864</sup> : « l'âme a dépassé son propre esprit (νοῦν), elle a éveillé le symbole ineffable

---

p. 162) ». Ainsi, Proclus écrit : « De même que l'harmonie est de deux sortes, l'une qui est appropriée à l'éducation, l'autre qui n'y est pas adaptée, la mythologie se divise selon qu'elle favorise une saine pédagogie ou bien l'invocation hiératique et symbolique du divin. La méthode qui use d'images convient certes aux amis authentiques de la sagesse, mais la désignation de l'essence divine par chiffres secrets convient aux maîtres de l'initiation mystique ; et c'est celle-ci que choisit Platon lui-même pour faire paraître encore plus dignes de foi et plus évidentes la plupart de ses thèses (*In rem publ.* I 84, 22-30) ».

En conclusion (pp. 172-173), J. TROUILLARD propose cette réflexion : « *Il est normal que le mythe conduise à la théurgie, puisque le rite est un mythe en acte.* Il réalise un mode original d'expression et de communication avec la divinité, que la raison peut justifier, mais non égaler » Ainsi, il cite Blondel : « Ce que l'homme ne peut comprendre totalement, il peut le faire pleinement, et c'est en le faisant qu'il entretiendra vivante en lui la conscience de cette réalité encore à demi obscure pour lui (*Histoire et Dogme, les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris 1956, p. 211-212) ».

De son côté Carine VAN LIEFFERINGE [1999], pp. 244-245, écrit : « En réalité, selon Proclus, le mythe voile volontairement une vérité inaccessible à la masse humaine, ne laissant apparaître de cette vérité que quelques traces à partir desquelles quelques-uns seulement pourront s'élever à la contemplation (cf. *In rem publ.* I p. 74, 16-24). Le mythe est donc une écriture symbolique. Mais ce n'est pas en cela que réside l'originalité de la démarche de Proclus : elle réside dans l'utilisation de la théurgie pour argumenter son propos. Comme s'il était indéniable et reconnu par tous que la théurgie est *acte* symbolique, Proclus invite, de la même manière, à reconnaître le mythe comme *parole* symbolique ». Dans les pages qui suivent (246-247), Carine VAN LIEFFERINGE explique que Proclus distingue deux sortes de mythe : « ceux de Platon, mythes philosophiques, et ceux d'Homère, appropriés aux rites de l'art hiératique (...). Prolongeant la pensée de Platon, il affirme alors que les mythes homériques, au même titre que la téléstique, procurent l'union avec le divin : distinguant toujours les deux mêmes types de mythes, il considère en effet que 'l'un est éducatif, l'autre, en rapport avec la téléstique, l'un préparant à la vertu morale, l'autre, procurant l'union avec le divin, l'un, capable d'aider la grande masse d'entre nous, l'autre, approprié seulement à un très petit nombre, (cf. *In rem publ.* I, p. 81, 13-17) ».

<sup>863</sup> Cité par Carine VAN LIEFFERINGE [1999], p. 263. Et cf. le texte de : « *Théol. Plat.*, II 6, p. 42, 10-12 : ἡ πρὸς αὐτὸ τῶν πάντων ἔνωσις κρύφιος ἐστὶ καὶ ἀφραστός καὶ ἀγνωστός τοῖς πᾶσιν » dans sa note 287.

<sup>864</sup> Cf. l'exposé complet de Carine VAN LIEFFERINGE [1999], pp. 262-263 : « La théurgie selon Proclus nous est apparue d'une façon générale, comme chez Jamblique, en tant que symbolisme actif, ayant pour but l'union mystique. Elle se fonde sur les principes de la sympathie universelle, reconnaissant une vertu anagogique ou purificatrice même dans la matière, et de la hiérarchie des êtres supérieurs. Elle est œuvre de la bonté divine, transmise par les dieux eux-mêmes afin de pouvoir s'unir à eux. En tant que telle, elle se place au-dessus de la philosophie (cf. son explication à la page 261) et de la théologie. Ces dernières sont du ressort de la connaissance rationnelle et peuvent intervenir dans la remontée, mais elles n'amènent pas à l'union. Cette différence est explicitement marquée par Proclus qui, définissant chez Platon deux modes de remontée vers l'Un, l'analogie et les négations (cf. *Théol. Plat.*, II 5, p. 37, 7-9 et 12-15), présente celles-ci comme des démarches intellectuelles, des modes de connaissance, d'enseignement (διδασκαλίας, cf. *Théol. Plat.*, II 7 p. 43, 13-14). Ainsi lorsqu'il examine l'analogie du soleil, il range ce mode de remontée dans la théologie, non dans la théurgie : 'Il me semble que ce mode de remontée vers le premier principe est excellent et convient particulièrement à la théologie' (*Théol. Plat.*, II 7, p. 44, 17-18). Soulignant alors la nuance entre la *remontée* vers l'Un et l'*union* de toutes choses avec lui, il précise que celle-ci est 'secrète et ineffable et inconnaissable à tous les êtres' (*Théol. Plat.*, II 6, p. 42, 10-12). C'est là précisément qu'il fait intervenir la théurgie. A ce moment, en effet, 'l'âme a dépassé son propre esprit (νοῦν), elle a éveillé le caractère ineffable de la substance unitaire des dieux (τὸ ἀρρητον σύνθημα τῆς τῶν θεῶν ἐνιαίας)' (*In rem publ.*, I, p. 177, 18-23). Cette déclaration fait écho aux propos de Jamblique qui, affirmant que les actes de la théurgie ne doivent pas leur efficacité à notre pensée, mais

de la substance unitaire des dieux (τὸ ἄρρητον σύνθημα τῆς τῶν θεῶν ἐνιαιίας) » (*In rem publ.*, I, p. 177, 18-20<sup>865</sup>). Grâce au concept du σύνθημα, l'âme humaine peut franchir la barrière qui la sépare du monde intelligible. Ainsi, très proche de l'affirmation de Jamblique, Proclus dit également que l'union avec l'origine se fait d'une manière ultra-intellectuelle, dépassant toute connaissance humaine : « grâce au silence unitaire et supérieur à toute opération de connaissance<sup>866</sup> ».

D'un certain point de vue, l'entrée de la théurgie chez Proclus peut être vue comme une aide pour combler la « lacune » à laquelle se heurte la connaissance proprement humaine.

aux signes divins (*DM II 11*, p. 96, 13 – 97, 9), avait conçu un rite allant au-delà de l'intellect, que nous avons appelé ultra-intellectuel. Proclus ne dit-il pas lui aussi que l'union ne s'obtient ni par une intellection ni par un jugement, mais 'grâce au silence unitaire et supérieur à toute opération de connaissance' ? (*Théol. Plat.*, IV 9 p. 31, 12-14) ».

A la page 261, Carine VAN LIEFFERINGE cite le texte de *Théol. Plat.*, I, 25, p. 112, 25 – 113, 10 : « La bonté divine fait partie des trois fonctions 'qui ont le pouvoir de remplir les êtres divins et qui s'avancent à travers tous les genres supérieurs, que sont la bonté, la sagesse et la beauté. Trois sont également les fonctions qui rassemblent les êtres ainsi comblés, et ce sont la foi, la vérité et l'amour. Par elles tous les êtres sont sauvés et joints aux causes primordiales, les uns par le délire de l'amour, d'autres par la divine philosophie, d'autres enfin par la puissance théurgique, qui est supérieure à toute sagesse et sciences humaines (ἡ κρείττων ἔστιν ἀπάσης ἀνθρωπίνης σωφροσύνης καὶ ἐπιστήμης), embrassant les bienfaits de la divination, les forces purificatrices de l'initiation parfaite, et absolument toutes les opérations de la divine possession.' Ainsi donc, selon Proclus, aux trois caractères des dieux correspondent trois caractères des êtres : la bonté correspond à la foi, la sagesse, à la vérité et la beauté, à l'amour. Il introduit ainsi la triade chaldaïque 'foi, vérité, amour' (fr. 46, *OC*, des Places), triade qui, selon les *Oracles Chaldaïques*, assure le salut. Proclus ajoute les modalités suivantes : la foi élève les êtres par la théurgie, la vérité, par la philosophie, et l'amour, par la folie amoureuse. Sa démarche pourrait donc se résumer sous la forme d'une triple triade : bonté – foi – théurgie, sagesse – vérité – philosophie, beauté – amour – folie amoureuse ».

Cf. aussi, R. T. WALLIS [1972], pp. 120-121 : « The superiority of theurgy to philosophy is upheld in a famous chapter of the latter work denying that thought alone can unite the philosopher with the gods (*DM II 11*). A theoretical understanding of the powers he invokes is no doubt incidentally necessary to the theurgist, Iamblichus concedes, but the vital union depends not on this, but on performance of the appropriate ritual actions ». Cf. Aussi, E. R. DODDS [1963], p. xxii : « According to Proclus it (theurgy) is 'a power higher than all human wisdom, embracing the blessings of divination, the purifying powers of initiation, and in a word all the operations of divine possession' (*Théol. Plat.*, I, (xxvi) 63). Like Iamblichus, he thinks that 'it is not by an act of discovery nor by the activity proper to their being, that individual things are united to the One' (*Théol. Plat.* II, VI 96), but by the mysterious operation of the occult 'symbols' which reside in certain stones, herbs and animals (cf. the passages quoted in my notes on props. 39 and 145) ».

<sup>865</sup> Le passage complet est : « Nous disons qu'il y a dans l'âme, pour parler en gros, trois espèces de vie. (A) L'une, la meilleure et la plus parfaite, selon laquelle l'âme se relie aux dieux et vit de la vie qui leur est le plus apparentée et conjointe par la ressemblance la plus haute, vie qui ne s'appartient pas à elle-même, mais aux dieux, où l'âme a dépassé son propre intellect, a éveillé en elle le symbole ineffable de la substance unitaire des dieux et a attaché le semblable au semblable, sa propre lumière à celle de là-bas, et à l'Un au-delà de toute essence et de toute vie ce qu'il y a de plus semblable à l'Un dans sa propre essence et sa propre vie » (*In rem publ.*, I, p. 177, 15-24, trad. A. J. FESTUGIERE).

<sup>866</sup> Cité par Carine VAN LIEFFERINGE [1999], dans sa note 290, p. 263 : « *Théol. Plat.*, IV 9 p. 31, 12-14 : Οὐ γὰρ διὰ νοήσεως οὐδὲ διὰ κρίσεως ὅλως ἢ μύησις, ἀλλὰ διὰ τῆς ἐνιαιίας καὶ πάσης γνωστικῆς ἐνεργείας κρείττονος σιγῆς, (...) ». « Car ce n'est pas par une intellection, ni généralement par un jugement que se produit l'initiation, mais par le moyen du silence unitaire et supérieure à toute opération de connaissance, silence que la foi nous donne, en installant non seulement les âmes universelles mais aussi les nôtres dans la <classe> indicible et inconnaissable des dieux », trad. H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK [1981], *Proclus : Théologie Platonicienne*, Livre IV, Paris : Les Belles Lettres, 1981. A propos du silence, les traducteurs renvoient aux *In Parm.*, VII col. 1171. 4-6 et *In Tim.*, p. 222. 14 (cf. SAFFREY-WESTERINK [1981], p. 134, page 29 no 1).

Mais, par ailleurs, la théurgie peut aussi être comprise comme parfaitement insérée dans le système de Proclus. En quelque sorte, vu les limites de la condition humaine qui n'a pas le même statut que les dieux, cette conviction amène Proclus à ne pas « franchir » celles-ci et à avoir recours à l'autorité de la révélation des *Oracles* pour rendre sa pensée cohérente. Pour lui, Platon et les *Oracles Chaldaïques* ont désormais acquis le statut de « textes sacrés<sup>867</sup> » du néoplatonisme.

#### C. 4. c. Une remarque sur le rapport entre philosophie et théurgie.

Il va de soi qu'à l'époque de Proclus philosophie et théologie sont inséparables. Mais, comment évaluer cette arrivée de la théurgie dans la philosophie de Proclus ? Pour A. H. Armstrong, Proclus et, en général, les néoplatoniciens après Plotin sont les fils de leur époque. Si Plotin ne s'intéresse jamais à la théurgie (où au culte officiel de telle ou telle religion), ses successeurs ont une toute autre sensibilité. Ceux-ci s'intéressaient aux affaires religieuses. Ainsi, devant la montée du christianisme, ils se donnaient la tâche de défendre le paganisme<sup>868</sup>. Si l'école néoplatonicienne prend de plus en plus la théurgie au sérieux, c'est

<sup>867</sup> Cf. Carine VAN LIEFFERINGE [1999], p. 251. Proclus cherche toujours à réconcilier Platon et les *Oracles* : « Innombrables sont les passages où Platon se trouve confirmé par la théologie transmise par les dieux (*In Tim.*, I, p. 408, 12-13 : ἡ θεοπαράδοτος θεολογία) ou par ceux qui s'en inspirent (*In Tim.*, I, p. 318, 22-23 : οἱ ἐκ τῆς θεοπαράδοτου θεολογίας ὀρμώμενοι) ou tout simplement par les *Oracles* qui témoignent ainsi en faveur de l'enseignement de Platon (*In Tim.*, II p. 50, 30-32 : (...) τὰ λόγια (...) μαρτυροῦντα τῇ παραδόσει τοῦ Πλάτωνος). (...) un pas de plus va être franchi par rapport à Jamblique : les *Oracles* et la théurgie sont dorénavant la référence obligée, non tant en matière de rite, ce qui avait été le principal souci de Jamblique, qu'en matière de théologie, surtout platonicienne. Mais, à côté de cela, Proclus se sert de Platon afin de cautionner les *Oracles*. Cette double démarche le confine au paradoxe suivant : s'il considère évidemment la théurgie (issue des *Oracles Chaldaïques*) chronologiquement postérieure à Platon (*In Tim.*, II p. 255, 31-33 : 'ce que la théurgie après Platon, a montré lorsqu'elle a composé le caractère de l'âme au moyen des figures en X et des demi-cercles'. Cf. aussi *Théol. Plat.*, V, 35, p. 130, 2-4 : 'Il me semble que, par ces discours, Platon dit la même chose que ce qui a été révélé (πεφασμένοις) ensuite par les Dieux'), il lui arrive aussi de parler des *Oracles*, ou de leur enseignement, comme s'ils étaient antérieurs à Platon : 'Platon et avant lui les Dieux appellent l'âme épanchement ou source (...) (*In Tim.*, III p. 257 4-5), allant presque jusqu'à mettre un oracle dans la bouche de Platon : 'il s'en faut de peu que Platon ne proclame ceci : de là, violemment entraînée, la foudre s'élançait dans les creux des mondes ... » (*Théol. Plat.*, III, 27, p. 99, 12-15). Platon parle par les *Oracles* ».

<sup>868</sup> A. H. ARMSTRONG [1947], pp. 197-198 : « Plotinus is not deeply interested in contemporary religious cults, even the mystery religions, though he borrows images and even a few of ideas from them ; nor has he much use for the popular Platonist theology of gods and *daemones*, though he accepts it as true as far as it goes. And he is not concerned to defend Hellenic paganism as such against the onslaughts of orthodox Christianity, which he ignores except perhaps for the one remark already mentioned, though he is concerned to defend Platonism against the Gnostics, whose claims to superior wisdom he refutes crushingly in *Enneads* II 9 [33]. Porphyry follows his master in his attitude towards outward religious practices. Religion for both of them is an entirely inward and individual affair, the ascent of the solitary spirit to the One. But Porphyry is very much interested in the *daemones*, the crowd of spirits intermediate between gods and men, and has a good deal to say about them. And he is the first of the Neo-Platonist, the successors of Plotinus, to embark on a task with which the school became more and more deeply concerned, the defence of Hellenic paganism against Christianity (a second-century Platonist, Celsus, had already written a work of anti-Christian apologetic which Origen answered) (...). From Iamblichus onwards the pagan Neo-Platonist had two main concerns. First to provide the rapidly weakening and disappearing paganism of the ancient world with a complete and coherent theology,

parce qu'elle trouve dans cette doctrine une autre arme pour fortifier la théologie et le culte païens et concurrencer le christianisme. Simultanément, elle cherchait à rendre plus clair l'enseignement de Plotin qui, à ses yeux, ne donne pas assez de détails sur les intelligibles.

Il semble aussi que la décomposition de l'empire romain ait contribué à l'esprit pessimiste qui règne parmi les philosophes de cette époque. L'émergence du christianisme et la défaite pressentie du paganisme rendent leur vision du monde de plus en plus pessimiste<sup>869</sup>. Cet esprit pessimiste influence probablement aussi, le refus de l'optimisme plotinien<sup>870</sup> (qui se trouve dans sa doctrine concernant la partie non descendue de l'âme humaine) par Proclus.

Mais, sans oublier ce contexte historique, peut-on expliquer pourquoi Proclus intègre la théurgie dans son propre système ? Le pessimisme de Proclus peut être expliqué par son attitude face au déclin du monde gréco-romain, et cela influe peut-être sur sa manière de

which was something which it had never had before and which was totally foreign to its nature. It was a theology based on inspired scriptures, on the *Dialogues* of Plato, above all the *Parmenides* and the *Timaeus* and on an extraordinary farrago called the *Chaldaean Oracles* delivered by the gods, so the Neo-Platonists said, through Julianus the theurgist. Both these were divine and absolute authorities. (This is from the theological side). On the philosophical side they were concerned to elaborate and bring out the logical implications of Plotinus' rich and living, but not always very clear thought and to reduce it to an absolutely complete, watertight and rigid system. This was finally achieved, as far as it could be, by the greatest of the later Neo-Platonist, Proclus the Platonic Successor at Athens (410-485) ».

<sup>869</sup> Selon E. R. DODDS [1963], p. xviii-xix, la pensée de Proclus (celle dans les *Eléments de Théologie*) est fruit d'une tradition qui s'est développée pendant cinq siècles. Deux motivations poussent à cette effervescence: « on the theoretical side it reflects the desire to create a single Hellenic philosophy which should supersede the jarring warfare of the sects by incorporating with the Platonic tradition all that was best in Aristotle, in Pythagoreanism and in the teaching of the Porch. On the practical side we can best understand it as a series of attempts to meet the supreme religious need of the later Hellenistic period by somehow bringing the gulf between God and the soul ; to construct, that is to say, within the framework of traditional Greek rationalism a scheme of salvation capable of comparison and rivalry with those offered by the mystery religions. (...) It was reserved for the dialectical genius of Plotinus to translate into achievement the ideal of philosophic unity, and for his mystical genius transfer the 'return of the soul' from the domain of astral myth to that of inner experience ».

Mais plus loin, (p. xx): « As the ancient world staggered to its death, the sense of man's unworthiness grew more oppressive, and the mystical optimism of Plotinus came to seem fantastic and almost impious : not by the effort of his own brain and will can so mean a creature as man attain the distant goal of 'unification'. 'It is not thought', says Iamblichus (*DM* II 11), 'that links the theurgist to the gods : else what should hinder the theoretical philosopher from enjoying theurgic union with them ? The case is not so. Theurgic union is attained only by the perfective operation of the unspeakable *acts* correctly performed, acts which are beyond all understanding ; and by the power of the unutterable symbols which are intelligible only to the gods.' With that the whole basis of the Plotinian intellectual mysticism is rejected, and the door stands open to all those superstitions of the lower culture which Plotinus had condemned in that noble apology for Hellenism, the treatise *Against the Gnostics* ».

C'est dans ce contexte que Proclus suit et développe la pensée de Jamblique. Sans être vraiment original, il systématise la pensée de celui-ci en la rationalisant à l'extrême. En fin de compte, E. R. DODDS [1963], p. xxvi, caractérise Proclus comme suit : « Standing as he does in the desert frontier between two worlds, with his face turned towards the vanishing world of Hellenism, he makes in the perspective of history a figure rather pathetic than heroic, to see his achievement in its true proportion we must set it against the impoverished and tormented background of his own century and those that followed ».

<sup>870</sup> Cf. A. H. ARMSTRONG [1947], pp. 202-203 : « Another important difference between Plotinus and Proclus which is bound up with the change of spirit I have noticed, the rigid hierarchic order and the impossibility for any spiritual being to transcend its limits, is that in Proclus the whole personality descends and is embodied. Nothing of man remains above, in the realm of the Divine Mind, as Plotinus had said it did ».

rendre compte des capacités humaines. L'homme étant un être forcément limité, il n'a pas d'autres moyens que de recourir à l'extra-rationnel pour atteindre son but d'une vie heureuse.

Le raisonnement n'est malheureusement pas si simple. Il nous faut d'abord réfléchir à ce que nous entendons par 'limites' de l'homme. Il semble que, pour Plotin, l'homme n'ait pas de limite car la pensée la plus supérieure de son âme rejoint celle des dieux dans le monde intelligible. De sa propre force, en utilisant ce qu'il a en lui-même, l'homme est toujours capable de s'unir au monde intelligible. Mais, avec Proclus, nous sommes devant une contradiction : d'un côté, il pousse son système avec une rationalité sans faille, mais d'un autre côté, il est convaincu qu'il y a un autre moyen extra-rationnel pour permettre le retour de l'âme à son origine.

Sur le plan de l'intellect pur, il semble bien que Proclus affirme l'existence, non seulement d'une intuition noétique mais, également, d'une source prénoétique encore plus haute :

« Toute âme et tout esprit (l'intellect) détient deux sortes d'activité, l'une assimilatrice à l'un et supérieure à la pensée, l'autre noétique (καὶ πᾶσα ψυχὴ καὶ πᾶς νοῦς ἐνεργείας ἔχει διττάς, τὰς μὲν ἐνοειδεῖς καὶ κρείττονας νοήσεως, τὰς δὲ νοητικὰς) » (*Eclogae* IV, 23-24<sup>871</sup>).

« Tout esprit (intellect) a deux sortes de connaissance, l'une en tant qu'il est esprit (intellect), l'autre en tant qu'il est non-esprit ; l'un en tant qu'il se connaît lui-même, l'autre en tant qu'il s'enivre et se livre à l'inspiration divine sous l'effet du nectar ... » (*In Parm.*, VI co. 1080, 7-11<sup>872</sup> ; cf. 1047, 16-18).

Ainsi, dans l'âme humaine se trouvent la pensée dianoétique et l'intuition noétique (qui est dans l'âme tantôt active tantôt passive). Cette dernière est propre aux âmes divines. Encore bien plus haute, se trouve une source prénoétique propre aux dieux<sup>873</sup>. En tant qu'homme, Proclus théorise ce degré de la connaissance mais, paradoxalement, il ne l'applique pas aux

<sup>871</sup> Albert JAHN, *Eclogae e Proclo : De philosophia chaldaica sive de doctrina oraculorum chaldaicorum*, Halle, 1891, p. 3, (Bruxelles : Culture et Civilisation, 1968). Cf. aussi la citation par J. TROUILLARD [1972], p. 43).

<sup>872</sup> Cité par J. TROUILLARD [1972], pp. 43-44. Selon la traduction de A. -ED. CHAIGNET [1901] : « la raison a deux sortes de connaissances, l'une en tant que raison, l'autre en tant que non raison, l'une, comme se connaissant elle-même, l'autre, comme par une ivresse, selon le mot de quelqu'un, et comme ravie par le nectar (cf. Plotin, *Enn.* VI, 7 [38] 35) d'un transport divin ; l'une connaissant qu'il est, l'autre qu'il n'est pas ».

<sup>873</sup> Dans son commentaire de la proposition 124, E. R. DODDS [1963], p. 226, écrit : « all knowledge is relative to the knowing subject, so that the gods know all things *sub specie aeternitatis* or 'in their cause', just as all our knowledge is *sub specie temporis*. The divine knowledge is a mode of cognition which we cannot hope to grasp : *being a completely unitary ἐνέργεια*, it surpasses even νόησις, in which there is still a formal duality. It does not, like νόησις, know the particular in the universal and the unreal in the real : it knows all things as one, yet in the full articulation of their detail , 'even the infinitude of the possible, and Matter itself'. This attempt to picture a grade of intellectual knowledge higher than νόησις is in the main post-Plotinian ; its emptiness is shown by the fact that Pr is obliged to ascribe to it many of the characters which Plotinus and Porphyry (*Sent.* xxxiii § 2) had ascribed it to νόησις ».

âmes humaines. Poursuivant sa rigueur intellectuelle, il propose l'existence même d'une connaissance intellectuelle sous l'inspiration divine.

La description de l'Intellect enivré (au niveau de la deuxième hypostase) se trouve aussi chez Plotin qui l'explique, cependant, à partir de son expérience unitive. Proclus a un autre arrière-fond de pensée. L'inspiration divine dont il parle vient des révélations et non pas de son expérience. Ainsi, son intellectualisme lui permet de rendre intelligible ce qu'il a reçu comme une doctrine révélée. L'union de toute chose se fait d'abord par la révélation (l'Un se lie à toute chose par ses symboles<sup>874</sup>) et, dans un deuxième temps, la raison cherche à l'expliquer. Cette opinion est soutenue par Carine van Liefferinge qui estime que Proclus donne la primauté à la théurgie sur la philosophie et la théologie. Le discours sur la noétique (ou l'explication de Proclus concernant la capacité de l'âme humaine à 'entrer' dans les raisons substantielles des dieux) ne peut être mis en parallèle avec le discours théurgique. Pour Proclus, ce dernier est le seul moyen qui permette une union efficace avec le divin<sup>875</sup>. La

<sup>874</sup> Cf. E. R. DODDS [1963], pp. xxii-xxiii : « According to Proclus it is 'a power higher than all human wisdom, embracing the blessings of divination, the purifying powers of initiation, and in a word all the operations of divine possession'. (*Théol. Plat.*, I (xxvi) 63). Like Iamblichus he thinks that 'it is not by an act of discovery, nor by the activity proper to their being, that individual things are united to the One' (*Théol. Plat.*, II (vi) 96), but by the mysterious operation of the occult 'symbols' which reside in certain stones, herbs and animals. It is true that he is fond of introducing in his descriptions of 'theurgic union' Plotinian tags such as : but what for Plotinus was the living utterance of experience seems to be for him literary tradition ».

<sup>875</sup> Carine VAN LIEFFERINGE [1999], p. 263 : « Par conséquent, il est faux de dire que Proclus cherche à concilier les *Oracles* et Plotin dans une conception intellectuelle de l'union avec Dieu. Tel est l'avis de M. di Pasquale Barbanti, qui étudiant le rapport 'singulier', selon ses propres termes, entre théurgie et contemplation plotinienne, conclut que Proclus propose deux sciences parallèles, la noétique et la théurgique, visant à un même but, à savoir rejoindre le divin. Selon elle, cette prise de position le différencierait des *Oracles*, dans la mesure où ceux-ci considèrent la théurgie comme le seul moyen d'atteindre le divin, alors que Proclus la placerait, comme une des voies possibles, aux côtés de la vie contemplative (cf. note 291 : M. Di Pasquale Barbanti, *Proclo tra filosofia e teurgia*, op. cit. p. 166-169, 192-193. Cf. aussi la même opinion de A. Shepard, *Proclus' attitude to theurgy*, in *Classical Quarterly*, 32, 1982, p. 221, 224 : Proclus recherche l'expérience mystique plotinienne, dans une forme de théurgie pas rituelle qui amène à l'union de l'Un de l'âme avec le plus haut intelligible) ».

Ainsi, Carine VAN LIEFFERINGE, suivant l'avis de H.-D. Saffrey, tranche la question en concluant (pp. 263-264) : « La profession de foi (de Proclus) que nous venons de lire fait apparaître l'indubitable supériorité de la théurgie (...). De notre côté, nous avons pu relever dans la *Théologie platonicienne* une description de la contemplation en termes plotiniens puisque 'l'âme, écrit Proclus en s'inspirant explicitement de Plotin, en éveillant sa propre existence, se présente *les yeux fermés* au Roi de toutes choses' (*Théol. Plat.*, II 8 p. 56, 8-10 – cf. *Enn.* I 6 [1] 8 p. 105, 25-26 Bréhier). On peut donc supposer que, fidèle à son rôle de conciliateur, Proclus a pu trouver une place à la méditation contemplative plotinienne. Toutefois, il la situe en-dessous de l'union par la théurgie qui peut alors apparaître comme son couronnement. A cet égard, H. D. Saffrey nous semble avoir tranché définitivement la question. Il relève en effet dans le *Commentaire sur le Parménide* de Proclus une attaque directe à la thèse plotinienne selon laquelle l'âme humaine, ayant laissé, avant de s'incarner, une partie d'elle-même dans le monde d'en-haut, assure de ce fait une communion potentielle permanente avec le divin, ce qui la dispense de faire appel à la théurgie pour aller à Dieu (H. D. Saffrey, *La théurgie comme phénomène culturel*, op. cit., p. 164-166, citant Plotin *Enn.* III 4 [15] 3 – p. 66, 21-28 Bréhier) ».

De son côté, A. H. ARMSTRONG [1947], p. 202, affirme la même chose. Selon lui : « The practice of theurgy implied for the late Neo-Platonist a philosophical principle of some importance, namely, that the effects of a higher principle reached further down the scale of being than the effects of a lower principle and consequently that something very low in the scale of reality might participate in something very high with fewer intervening terms than were necessary in the case of a higher participating principle. Thus for Proclus matter (and consequently the material objects used by the theurgist) participated in the One through fewer intervening

théurgie l'emporte sur la contemplation intellectuelle. « (...) Il ne faut pas dire qu'une part de l'âme demeure là-haut, afin que nous puissions par le moyen de cette part établir un contact avec les intelligibles (...) Non, il faut dire que nous pouvons intelliger les Êtres à partir des marques divines que nous avons d'eux (...) » (*In Parm.*, IV co. 948, 18-20 ; 31-35, Cousin) ».

Les *συνθήματα* révélés par les dieux l'emportent sur la contemplation.

**Il y a une certaine part de vérité dans cette opinion de Carine van Liefferinge car il est indéniable que, pour Proclus, la théurgie est plus efficace<sup>876</sup> que les autres moyens pour atteindre l'union avec le divin (la source). Il est tout à fait clair que pour lui les philosophes anciens sont devenus des « révélations » dont il ne conteste pas l'autorité. Il est aussi évident que son attitude personnelle tend à placer l'être humain dans une position misérable par rapport à tout ce qui est parfait dans le monde intelligible. Nous pouvons aussi accentuer la condition séparée dans laquelle l'âme humaine est cantonnée.**

Néanmoins, les efforts intellectuels cherchent à rendre ces révélations intelligibles. Il ne se cantonne pas à une attitude de soumission à leur égard. Par exemple, quand il parle de la relation entre les sciences humaine et divine, il établit vraiment une coordination entre elles. Tout est lié, de telle manière qu'en parlant de l'âme humaine, Proclus arrive à dire que l'Un ineffable (une négativité pure) se trouve aussi en nous. L'indétermination est au plus profond de nous-mêmes<sup>877</sup>. Et c'est justement là que se trouve l'origine créatrice de toute chose (comme d'ailleurs, la source du tout est l'Un). Dans son explication de la procession,

---

terms than the human soul or even intellect ; and the most direct way to the divine was consequently through theurgy and not through philosophical speculation ».

<sup>876</sup> Cf. J. TROUILLARD [1972], pp. 174-175 : « La théurgie est avant tout chez Proclus *un procédé de déification* (Marinos, *Proclus*, XXVIII p 165, 5-11). Elle couronne la contemplation, comme l'activité prénoétique domine la vie noétique et la dépasse en efficacité. Les avantages partiels qu'elle procure, comme la divination et les guérisons, n'ont de sens que par cette fin. L'homme ne reçoit pas participation à la puissance démiurgique pour s'enfermer dans une étroite perspective utilitaire, ni pour jouir de son pouvoir sur le monde, mais pour être affranchi du mal et divinement transfiguré ». Cf. aussi cette déclaration de Proclus dans *Théol. Plat.*, I, 25, p. 113 (cité par J. TROUILLARD [1972], p. 176).

Cf. aussi J. TROUILLARD [1972], p. 177 : la théurgie « n'est pas la liturgie des imparfaits, mais des parfaits. Elle est appelée par la théologie négative et se place entre la contemplation et l'union mystique, afin de réveiller celle-ci. 'Qu'est-ce qui nous unit à la beauté sinon l'amour ? Où se trouve la plaine de la vérité sinon dans le lieu (supra-céleste) ? Quelle est la cause de cette consécration ineffable sinon la foi ? Car ce n'est pas du tout par la pensée ni par la raison claire et distincte que se fait cette consécration, mais par le silence unitaire, supérieur à toute activité de connaissance ; et c'est ce silence qu'infuse la foi en établissant dans ce qu'il y a d'ineffable et d'inconnaissable chez les dieux toutes les âmes, y compris les nôtres (*Théol. Plat.*, IV 9 p. 194) ».

<sup>877</sup> Cf. le résumé de Stanislas BRETON [1985] sur la pensée de Jean Trouillard, pp. 94-95 : « Prolongeant quelque peu la perspective (de Jean Trouillard), et pour lui donner sa spécificité proclusienne, je crois opportun d'articuler la sémantique de la manière suivante : en son acception la plus radicale, l'«élément mystique» se confond avec 'l'un en nous', ou si l'on préfère, avec la présence promouvante de l'Un dans l'âme ; présence d'indétermination qui est, aussi bien, 'germe de non-être', 'manence dans l'Un' ou encore 'cime et fleur de l'âme'. La *manence*, notons-le, est pour agir en ce sens qu'elle ne fait rien sinon rendre possible, tel 'l'élément neutre' du mathématicien mais en un tout autre genre, l'ensemble ou la série des conditions par lesquelles l'âme se produit elle-même en produisant l'univers. Mais on se souviendra que la 'manence' (*Moné*) est aussi 'originelle conversion' à l'Un (*epistrophè*) et source de la procession (*proodos*). Si bien que, dans la stricte réciprocity de ces opérations fondamentales, 'mystique' (*das Mystische*) désigne moins une pratique, historiquement circonstanciée, que l'*a priori* hénophanique de toute réalisation, *a priori* qui enveloppe, jusqu'au point extrême (la matière) de son déroulement, l'auto-constitution d'une liberté. Ce n'est qu'en un sens dérivé par rapport aux précédents, qu'on parlera de 'la mystique', comme mise en œuvre, en des aires de culture fort diverses, de *ce* mystique germinal ».



nonobstant la séparation qu'il établit entre l'homme et les dieux, la chaîne des êtres ne s'interrompt pas. Par le biais des différentes 'épaisseurs' de l'image, Proclus indique la gradualité de la remontée vers l'intelligible. La théorie de la procession (le discours philosophique) rend compte de la coordination ; selon un schéma bien établi, le réel se multiplie tout en restant uni à son origine. De leur côté, les mythes fondateurs de la théurgie racontent les signes efficaces de la présence de l'Un en toute chose. Si le langage philosophique n'a pas su dire comment s'accomplit le 'saut' de l' 'image de la raison substantielle en nous' vers 'la raison substantielle dans les dieux', la conception théurgique vient à son aide pour affirmer que ces 'images' sont des signes efficaces. Par contre, quand la théurgie affirme arbitrairement que la remontée de l'âme peut se faire soit étape par étape (suivant les degrés de l'initiation), soit plus rapidement avec certains moyens (car certaines matières<sup>878</sup>, paradoxalement, sont plus proches de l'Un), la procession permet de schématiser, d'expliquer rigoureusement et de rendre la théurgie pleinement compréhensible. Il y a ainsi une *complémentarité* entre les discours philosophico-théologiques et les conseils théurgiques : les uns comblent les lacunes des autres. La forte conscience de la présence réelle du divin et son efficacité<sup>879</sup> dans ce monde amène Proclus à utiliser simultanément le langage philosophique et le langage mythologico-théurgique. Cela est vrai pour le philosophe initié - Proclus lui-même - ou les gens qui sont initiés<sup>880</sup>. Il semble bien que, pour la plupart des gens,

<sup>878</sup> Cf. Carine VAN LIEFFERINGE [1999], p. 272 : « (...) selon Proclus, le monde, 'téléstiquement consacré par le Père, contient sans doute des signes visibles de sa divinité, mais aussi des marques invisibles (ἀφάνη συνθήματα) de sa participation à l'Être, qu'il a reçues du père qui l'a consacré' (*In Cratylum*, LI (p. 19, 12-15 Pasquali), ou encore, que par une opération que Proclus appelle téléstique, la Nature universelle insère dans les lieux des symboles (συνθήματα) divins grâce auxquels ces lieux participent spontanément au dieu (*In Tim.*, I p. 273, 14-17) ».

<sup>879</sup> Cf. J. TROUILLARD [1972], p. 175 : « La théurgie est un symbolisme opératoire destiné à éveiller la présence divine. Comme telle, d'après Jamblique, elle n'est pas une action de l'homme sur les dieux, mais des dieux sur l'homme. Ne croyons pas que les rites et prières contraignent ou confisquent la puissance divine. Ils supposent, au contraire, qu'antérieurement à leur mise en œuvre, la puissance divine qui pénètre l'univers entier l'a rempli de symboles où elle se cache (...). Déjà se dessine la théologie du signe efficace *ex opere operato* : '(...) ce n'est pas notre pensée qui opère ces actes : car alors leur efficacité serait intellectuelle et dépendrait de nous ; or ni l'un ni l'autre n'est vrai. Sans que nous y pensions, en effet, les signes eux-mêmes, par eux-mêmes, opèrent leur œuvre propre (ἀυτὰ τὰ συνθήματα ἀφ' ἑαυτῶν δρᾶ τὸ οἰκεῖον ἔργον), et l'ineffable puissance des dieux, que ces signes concernent, reconnaît ses propres images elle-même par elle-même sans (avoir besoin d')être éveillée par (l'activité) de notre pensée (Jamblique, *DM* II 11, p. 96) ».

Cf. aussi J. TROUILLARD [1972], p. 184 : « (...) la théurgie repose sur ce principe que toute constitution divine est un foyer illuminateur déterminé. Chaque reflet de cette irradiation est un pouvoir. Le problème pour les âmes est de découvrir ces divines émergences et de se prêter aux énergies assimilatrices qui leur sont destinées. Proclus cite à ce propos le mot qu'Aristote attribue à Thalès : 'Tout est plein de dieux' (*El Théol.* 145, cf. Aristote, *De l'âme*, I 5, 411 a8). Mais il avait dit plus explicitement dans son traité de la prière : '... C'est directement des dieux que toutes les réalités reçoivent la génération, même si on les tient pour très éloignées des dieux, même si on entend la matière elle-même. Le divin, en effet, n'est absent de rien, mais il est présent à tous également (*In Tim.*, I, 209, 13-20) ».

<sup>880</sup> Cf. Carine VAN LIEFFERINGE [1999], pp. 136-137. Il est important de rappeler ce que sont la théurgie et les théurges : « si le terme *θεουργία* est absent du recueil dans l'état où il nous est parvenu, c'est dans les

Proclus privilégie la théurgie, tandis que, pour lui-même (et les initiés), ces deux discours sont complémentaires. Avec cette attitude, Proclus peut sembler « réconcilier » Porphyre (qui, en suivant Plotin, dit que l'union ultime de l'âme avec sa Source se fait seulement par la philosophie) et Jamblique (qui affirme, au contraire, que seule la théurgie, et non pas la philosophie et la théologie, amène l'âme à l'union avec sa Source). En conservant le trait de Platon qui maintient la distinction entre le philosophe et la plupart des gens (*Phèdre* 249C6-8, *Timée* 51D-E), Porphyre privilégie la philosophie sur la théurgie (*de regr. an.* fr 10, Bidez, p. 37\* = Augustin, *de civ. dei* X 29, p. 448, 6). Déjà existante chez Platon, cette tendance sera renforcée par l'influence des *Oracles Chaldaïques* (fr. 153, et fr. 116, *OC*) et aura pour résultat que le *DM* de Jamblique soit rempli d'allusions aux théurges comme une élite parmi la masse humaine (cf. par exemple, *DM* V 18, p. 223, 10 – 224, 6 ; *DM* V 20, p. 228, 2-10 ; *DM* V 21-22, p. 230, 19 – 231, 6).

### C. 5. La présence divine dans l'âme et dans l'univers fonctionne-t-elle comme partie non descendue ?

Il y a une complémentarité parfaite dans l'exposé de Proclus entre ses explications philosophique et théurgique. Sans privilégier l'un ou l'autre discours, nous regarderons comment Proclus expose sa doctrine sur la présence divine en l'âme humaine. En se référant directement à la doctrine de la partie non descendue de l'âme humaine de Plotin, nous chercherons à voir comment Proclus se rapproche et, en même temps, s'écarte de Plotin.

---

*Oracles* qu'apparaît le néologisme θεουργός. On ne le trouve d'ailleurs qu'une seule fois dans un fragment qui démarque les théurges du commun des mortels : 'Car les théurges ne tombent pas dans le troupeau marqué par le destin' (fr. 153, *OC*, des Places : οὐ γὰρ ὑφ' εἰμαρτην ἀγέλην πίπτουσι θεουργοί). Les théurges se distinguent en effet de la race humaine soumise à la génération et à la corruption. On retrouve la même dualité dans un autre fragment qui, sans citer nommément les théurges, affirme que 'le divin n'est pas accessible aux mortels qui pensent selon le corps, mais à ceux qui, nus, se hâtent vers la hauteur' (fr. 116, *OC*, des Places). (...) On ajoutera aussi que, comme dans le *De Mysteriis*, le théurge des *Oracles* est celui qui sait, par opposition à la race humaine qui ne sait pas. Ainsi, le commun des mortels considère le démiurge comme le premier intellect alors qu'il n'est que le deuxième après le Père, ce que seuls les initiés savent (cf. fr. 7, *OC*, des Places). (...) Toujours dans le même ordre d'idée, la théurgie n'est pas à la portée de tous puisqu'on ne devient théurge qu'après initiation ».

Il faut cependant atténuer cette proposition. Si le théurge des *Oracles* « est avant tout membre d'une secte à mystères et appartient à un cercle plus restreint que le théurge de Jamblique. Certes, les théurges accomplis constituent, selon l'auteur du *De Mysteriis*, une minorité, mais chacun peut prétendre à atteindre un certain niveau de théurgie » (cf. p. 138). Ainsi, la distinction entre les élites (philosophes et théurges) et la masse est gardée dans cette tendance philosophico-théurgique.

Dans son discours à ses élèves sur la prière (cf. *In Tim.*, I 209 9-10) Proclus conclut ainsi son enseignement : « l'extase enfin qui nous sépare de toutes les autres occupations, pour qu'on s'unisse seul à Dieu seul, et n'essaie pas de se joindre à l'Un tout en restant en société avec la foule. (...), car de même qu'il n'est pas permis de converser avec l'Être si l'on est associé au non-être, de même n'est il pas non plus possible de s'unir à l'Un si l'on fait société avec la foule » (*In Tim.*, I 212, 24-25, 28-29, trad. A. J. FESTUGIERE, pp. 30, 35).

Reprenons la critique de Proclus sur la doctrine de la partie non descendue de l'âme humaine que nous avons étudiée (*In Parm.*, IV co. 894 et 895) avec l'exposé plutôt philosophique des *Eléments de la Théologie* :

« Toute âme contient toutes les idées (τὰ εἶδη) que contient l'Intellect à titre primordial. Puisque l'âme procède de l'Intellect et que l'Intellect donne la subsistance à l'âme, puisque l'Intellect produit toutes choses par son être même en restant immobile, il donnera à l'âme qu'il constitue les raisons substantielles (οὐσιώδεις λόγους) de tout ce qui est en lui. Car tout ce qui crée par son être infuse à son rejeton sous le mode dérivé ce qu'il est lui-même sous le mode primordial<sup>881</sup>. L'âme contient donc à titre dérivé les expressions des idées de l'Intellect » (*El. Théol.*, prop. 194, trad. Jean Trouillard).

Dans la phrase « tout ce qui crée par son être infuse à son dérivé au titre secondaire ce qui a été en lui au titre premier », nous reconnaissons toute de suite le principe de la procession qui implique la dégradation. En même temps que la continuité entre le créateur et sa créature, nous remarquons également la « séparation » entre eux.

Par son être même, l'Intellect infuse ses idées aux âmes. Ainsi, ce qui est « idée » dans l'Intellect devient « raisons substantielles » dans les âmes. Ce qui est à titre « primordial » au premier se trouve comme étant secondaire au deuxième. Sur la présence des raisons substantielles dans les âmes, nous avons remarqué que suivant la place propre de chacune de celles-ci, ces raisons ne fonctionnent pas de la même manière. Même si toute âme a en elle des raisons substantielles, ces dernières fonctionnent différemment :

« Il faut qu'antérieurement aux notions a posteriori subsistent les raisons substantielles (οὐσιώδεις λόγους) qui ne cessent d'émaner et d'agir chez les âmes divines et chez celles qui appartiennent aux genres supérieurs au nôtre, alors que chez nous elles sont tantôt latentes, tantôt actives, et tantôt sous le mode contemplatif, tantôt sous le mode *prénoétique*, quand, admis dans le concert des dieux, nous gouvernerons avec eux le monde entier » (*In Parm.*, IV co. 894, 34-41).

Ainsi, dans leurs activités, ces « raisons substantielles » agissent de manière différente suivant la place propre de chaque âme et suivant la capacité de l'âme humaine. Pour cette dernière, ces raisons substantielles représentent l'*a priori* de sa pensée dianoétique. Selon la capacité de chaque âme humaine à parvenir à la contemplation, ces raisons peuvent être actives ou seulement latentes. Nous pouvons détailler la présence de ces raisons substantielles dans l'âme humaine : d'abord, quand elles sont latentes, elles

<sup>881</sup> « For whatever creates by existing implants by derivation in its product that which itself is primitively », cf. *El. Théol.*, prop. 18 : « Tout dispensateur qui agit par son être (τὸ τῷ εἶναι χορηγοῦν) est lui-même de façon primordiale ce qu'il communique aux bénéficiaires de ses dispensations (...). Donc ce qui préexiste dans le donateur est en lui sous un mode supérieur à celui du don accordé. Le don est bien ce qu'est le donateur, sans toutefois s'identifier avec lui, puisque celui-ci est primordial et celui-là dérivé ».

représentent l'a priori qui guide l'opération d'abstraction de la raison dianoétique ; puis, quand l'âme entre dans la contemplation des êtres véritables, elles sont actives, de telle sorte que l'a priori n'est plus en puissance mais en acte, et ainsi l'âme humaine se place au niveau des âmes divines ; enfin, quand l'âme humaine participe à l'activité la plus haute des âmes divines, elle entre en union avec les dieux eux-mêmes ; à ce stade, les raisons substantielles ne sont plus noétiques mais prénoétiques.

Parce que ces raisons substantielles viennent de l'Intellect, nous pouvons dire que le Père les a semées dans tout l'univers. Pour les âmes, ces raisons sont bien les coordonnées qui les lient les unes aux autres et les raccordent au Père. A travers ces raisons, l'âme humaine peut théoriquement remonter l'échelle jusqu'à son origine (même s'il faut noter dès maintenant que ce n'est pas par la voie intellectuelle que l'âme sera unie à son origine).

Mais plus que ce don « intellectuel » fait à l'âme humaine, le Père a-t-il semé autre chose qui se répand jusqu'à l'être le plus simple dans ce monde ? Il ne faut pas oublier que, dans sa proposition 194, Proclus dit que « l'Intellect produit toutes choses par son être même en restant immobile ». Nous nous souvenons que, selon le schéma de la procession, au-dessus de l'Intellect, se trouvent la Vie et l'Être, et, bien entendu, l'Un innommable (inconnaisable) lui-même. « Par son être » signifie que l'Intellect donne ce qu'il a reçu de la part de ceux qui lui sont supérieurs. L'Être est présent dans l'Intellect sous le mode 'intellectif' ; à son tour, il est communiqué par l'Intellect à ceux qui viennent après lui. Dans l'être de l'Intellect, se trouvent également la Vie sous le mode 'intellectif' et, en fin de compte, l'Un lui-même. En tant que le principe supérieur donne quelque chose de lui-même à ceux qui dérivent de lui, il est alors logique d'affirmer que cet « Un », suivant le degré de chaque récepteur, se trouve aussi partout (cf. *El. Théol.*, prop 1 : « toute pluralité participe donc à l'un sous quelque mode »). Plus que la présence de l'Intellect, le coordonné universel dans le monde proclien serait cette présence de « l'Un innommable ». Plus que l'Intellect en tant père, il y a l'Un qui est le premier Père<sup>882</sup>. Grâce à ce dernier, une présence « secrète et inconnaisable » de la

---

<sup>882</sup> Quand Proclus parle du 'Père', de qui s'agit-il ? Il semble qu'il y ait une correspondance entre le Père des dieux et des hommes avec le Démiurge du *Timée*, qui est aussi appelé Zeus. Mais comme ce Père est désigné comme *le père des dieux et des hommes*, il est plus probable que Proclus veuille désigner l'Un lui-même qui est la source de toute chose. Zeus n'est qu'un dieu parmi les dieux et ne peut être le père des dieux et des hommes. Il conduit la cortège des dieux, mais n'est pas leur père. Or, Proclus semble utiliser le terme de « père » de manière équivoque : il se réfère tantôt à l'Un, tantôt à l'Intellect (même s'il est vrai que Proclus précise l'Un comme « le premier Père », cf. le texte cité ci-dessous de *Théol. Plat.*, III 1 p. 5.5-16, selon pagination de H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK [1978], *Proclus : Théologie Platonicienne*, Livre III, Paris : Les Belles Lettres, 1978). C'est aussi le cas pour la notion de « démiurge » : il se réfère tantôt à l'Un (en tant source de toute chose) tantôt à l'Intellect (cf. le texte cité ci-dessous de *Théol. Plat.*, III 3 p. 13. 27-14.9, H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK).

Source se trouve en toute chose. Cela les *synthémata* auxquels Proclus confie un rôle théurgique. Nous avons vu que la difficulté théorique de la remontée de l'âme par la voie intellectuelle est enfin résolue par l'introduction des *synthémata*, propre à la théurgie.

### C. 5. a. La critique de Proclus ne porte pas uniquement sur la dimension cognitive de la partie non descendue.

Suivant cette explication, avant d'approfondir l'argument, il convient d'éviter certains malentendus. Il me semble que la critique de Proclus ne porte pas uniquement sur la dimension cognitive (intellective) de l'âme humaine. Nous pourrions rapprocher l'affirmation selon laquelle l'âme humaine a, en elle, des raisons substantielles (qui la coordonnent avec l'Intellect, le Père) avec la doctrine de Plotin qui dit que l'âme est « tout ». Il est vrai que ce rapprochement est possible, mais la portée de la critique proclienne semble encore plus large que cette dimension cognitive. Un exemple de ce rapprochement se trouve chez E.R. Dodds<sup>883</sup>

---

Cf. *Théol. Plat.*, III 1 p. 5.5-16 (H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK [1978]) : « Au sujet du premier dieu, telle est donc, ce me semble, la théologie de Platon et si grande la supériorité qui lui revient par rapport à tous les autres discours au sujet des principes divins : d'une part elle sauvegarde respectueusement son indicible unité transcendant tous les êtres et incircoscrite par tous les enveloppements de la connaissance, du fait qu'elle transcende tous les êtres ; d'autre part elle révèle les voies qui font remonter vers lui, conduit à son terme le travail d'enfantement que les âmes éprouvent sans cesse pour le père, c'est-à-dire le premier père (τοῦ πάντων πατρός καὶ προπάτορος) et allume le feu intérieur par lequel elles sont au plus haut point unies à la transcendance inconnaissable de l'Un ». Cf. aussi la note explicative (H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK, *Théol. Plat.*, Livre III, p. 106) : « la précision 'le père, c'est-à-dire le premier père', est rendue utile parce que, pour les âmes, les intellects pourraient aussi être appelés leurs pères ; le premier père, c'est évidemment le premier dieu, l'Un. Mais le nom προπάτωρ a aussi une valeur spécifiquement religieuse, c'est celui de dieu dans la tradition hermétique (...) et dans certains cultes officiels des cités (en particulier, ceux de Zeus et Dionysos) (...) ».

Cf. *Théol. Plat.*, III 3 p. 13. 27-14.9 (H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK [1978]) : « Car le démiurge aussi de l'univers, étant bon, fait venir à l'existence par le moyen de sa bonté elle-même toutes choses semblables à lui (*Timée* 29E1-3) ; à plus forte raison par conséquent la source de tous les biens produit les bontés qui lui sont unies par nature (= les hénades) et les fait présider sur les êtres ». Il y a donc un dieu unique et des dieux multiples ; une hénade unique et, avant les êtres, des hénades multiples ; une bonté unique et, après cette unique bonté, des bontés multiples, par lesquelles non seulement l'intellect démiurgique est bon mais aussi tout intellect divin, qu'il soit intellectif ou qu'il soit intelligible ; il y a un 'au delà de l'être' à titre premier unique et, après cet unique, des 'au delà de l'être' multiples ».

De son côté, en se référant à l'œuvre de Rosan (*Philosophy of Proclus*), R. T. WALLIS [1972], p. 137, remarque que le nom de Zeus peut correspondre à l'Intellect, à l'Âme Imparticipée ou aux dieux intracosmiques : « And the difficulties about Zeus could equally be resolved by recognition of several gods exemplifying the same principle at different levels of divine hierarchy and therefore sharing a common name (cf. Proclus, *In Tim.*, III 190, 19 ff.). Thus Zeus, for instance, appears in the Intellectual realm as a member of the triad Cronos-Rhea-Zeus, in the Supercosmic order (the level of Unparticipated Soul) as one of the triad Zeus-Poseidon-Pluto, and among the Intracosmic gods as one of the twelve Olympians ».

<sup>883</sup> E. R. DODDS [1963], pp. 299-300 : « Though ultimately derived from Aristotle, the doctrine that each soul possesses all the Forms (or, more strictly, the corresponding *logoi*) rests for Plotinus on the assumption that there is a super-conscious part of the human soul which 'abides above' and enjoys perpetual intuition (cf. *Enn.* III 4 [15] 3). This assumption is rejected by Proclus. Consequently the universal knowledge of the Forms remains for him a potentiality which is never fully actualised in a human soul save in the interval between two incarnations (cf. prop 190 line 20 : there are souls ignorant of reality which yet remain souls). And not only this, but even in its ideal actualisation human science is still imperfect, knowing the Forms not as they are in themselves

qui rapproche les propositions 194 et 195 des *Éléments de la Théologie* avec celle de Potin sur la « supra conscience » ou la partie non descendue de l'âme humaine. E. R. Dodds cite le passage d'*Enn.* III 4 (15) 3, 21-28. Affirmant que l'âme est « toute chose » et qu'elle contient en elle tout le monde intelligible, il dit que l'origine de cette doctrine peut être déjà trouvée chez Aristote (*De l'âme*, III 8, 431 b 21, selon qui 'l'âme est, d'une certaine façon, l'ensemble des réalités, *ta onta panta*'). Plotin a précisé que c'est la partie la plus haute de l'âme humaine qui contient ce monde intelligible, idée que Proclus a refusée avec véhémence (dans *In Parm.*, co. 948, 14, cf. 930, 26 ss<sup>884</sup> ; *in Tim.*, II 241, 29 ss.) parce qu'il pense que la connaissance des formes (des êtres véritables) reste comme une connaissance *potentielle* tant que l'âme humaine reste ici-bas.

« Il ne faut donc pas poser en nous le monde intelligible, comme quelques uns l'on dit afin que nous connaissions qu'il y a des intelligibles en nous ; car les intelligibles sont séparées et au dessus de nous, et sont la cause de notre substance. Il ne faut pas dire non plus que quelque chose de l'âme demeure là-haut, afin que par cette partie de notre âme nous ayons un contact avec les intelligibles » (*In Parm.*, IV, 948, 14-20<sup>885</sup>, trad. A. –ED. Chaignet).

Il est vrai que Proclus conteste la prétention de Plotin que l'âme humaine puisse, par sa partie supérieure, connaître le monde intelligible. Elle le peut, non pas parce qu'elle a une partie non descendue mais parce qu'elle le connaît en partant de la science humaine. Graduellement, en utilisant l'image des raisons substantielles qui est en elle, l'âme humaine peut s'avancer vers une contemplation identique à celle des âmes divines. Si l'âme humaine peut progresser dans son degré de connaissance, ce n'est pas parce qu'elle a « une partie non descendue ». Il n'y a pas besoin de postuler cette dernière car, à partir de ce qu'elle a en elle-même (les marques divines, les images des raisons substantielles), l'âme humaine peut remonter vers la connaissance supérieure.

---

(νοητῶς), nor even as they are in the Intelligences (νοερῶς), but in concepts (λόγοι) which is imperfectly reflect them (διανοητικῶς) : καὶ οὔτε τὸν νοητὸν κόσμον ἐν ἡμῖν δεῖ τιθέναι, καθάπερ λέγουσιν τινες (Numenius and Plotinus) ... οὔτε μένειν τι τῆς ψυχῆς ἄνω ῥητέον .. οὔτε ὁμοούσιον τὴν ψυχὴν ὑποθετέον τοῖς θεοῖς (*In Parm.*, 948 14, cf. 930 26 ; *In Tim.*, II 241 29). Hence the need of theurgy (see also prop. 211 and *Introd.*, p. xx) ».

<sup>884</sup> Cf. *In Parm.*, IV, 930 (*fin*) : « On pourrait dire, dans la langue philosophique, qu'elles (les idées) sont séparées absolument des choses et qu'elles ne sont pas *en* nous, et aussi qu'elles sont présentes partout, et sont participées par nous sans être devenues en nous qui en participons ; car étant en elles-mêmes, elles sont situées, pour être participées, en toutes les choses qui peuvent jouir d'elles et il y a une aptitude en nous, qu'elle qu'en soit la nature, à se rencontrer avec elles qui sont présentes partout (...) » (trad. A. –ED. CHAIGNET [1901]).

<sup>885</sup> C'est un commentaire du *Parménide* 134A (cf. Richard DUFOUR [2003], note 47, p. 257. Il donne aussi la référence d'*Enn.*, III 4 [15] 3, 21-28). A. H. ARMSTRONG, dans sa note sur le passage de *Enn.*, III 4 [15] 3, 21-28, dit la même chose : « Proclus sharply criticises this passage of Plotinus in his Commentary on *Parmenides* 134A ; see P. Henry *Etats du Texte de Plotin*, pp. 220-221 ».

Mais, le problème ne porte pas principalement sur ce côté cognitif (théorie de la connaissance). Il me semble que ce que Proclus conteste réellement est le mélange de deux mondes qui, pour lui, implique la connaturalité entre l'âme et les intelligibles. Plotin a dit que l'âme est toute chose et Proclus affirme *presque* la même chose en disant que toute âme contient toute idée. « Presque » car, en fin de compte, Proclus précise bien que tout chose est dans l'âme, mais non pas au titre primordial comme dans le cas de l'Intellect. Ainsi, Proclus veut garder une forte distinction entre ces deux mondes. Plus que le problème de la partie non descendue vu du côté cognitif, Proclus conteste dans cette doctrine *la confusion* entre ce que nous sommes (image) et ce qu'est le monde intelligible (l'original, la cause de notre essence).

Cette objection épistémologique (la fonction intellectuelle de la partie non descendue) n'est que la partie visible d'un rejet plus fondamental car, au sujet de la connaissance des êtres vrais, Proclus n'a pas avancé autre chose que Plotin. Il affirme également que l'âme peut parvenir à cette connaissance, si elle suit les étapes nécessaires. Dans cette considération épistémologique, ce qu'il refuse de la doctrine de la partie non descendue ne porte pas encore sur le fond du problème.

Il me semble que le plus important dans cette objection contre Plotin est la conception même de la procession qui est différente. Si la partie non descendue est refusée, c'est parce que cette doctrine n'entre pas dans le schéma de Proclus. Selon lui, dans la procession il y a bien continuation et séparation. L'âme humaine descend tout entière dans le monde sensible. Elle ne fait plus partie du monde intelligible. Celui-ci est la cause de son « essence ». Du coup, elle est descendue en conservant cette « essence » capable de plusieurs activités, même si celle-ci se trouve dans l'âme de manière dégradée par rapport à sa cause.

L'objection de Proclus à Plotin selon laquelle l'âme est toute chose ne porte pas seulement sur la fonction noétique de la partie non descendue de l'âme humaine. Il vise surtout l'expression « toute chose » qui ne distingue pas assez entre ce qui est humain / psychique et ce qui est intelligible. Suivant son schéma de la procession, l'âme a bien un aspect intellectif, mais celui-ci descend complètement ici-bas en devenant une capacité dianoétique.

### **C. 5. b. La vraie critique de Proclus et son ambiguïté : elle précise paradoxalement la doctrine de la partie non descendue de l'âme humaine selon Plotin.**

La critique de Proclus vise surtout la notion de connaturalité. Tout en maintenant que « l'âme est toute chose », il précise que cela est vrai, mais « sous mode psychique ». D'une manière générale nous pouvons dire, alors, que l'Intellect est dans l'âme humaine, mais sous mode

humain (il est devenu dianoétique) ; la Vie est dans l'âme humaine mais, bien qu'elle soit immortelle, elle n'est pas encore perpétuelle ; et, enfin, l'Être, dans l'âme humaine, est perpétuel. Proclus refuse la doctrine plotinienne en raison de sa propre théorie de la procession et, paradoxalement, il fait, dans une certaine mesure, le même constat que Plotin, selon lequel quelque chose de l'âme humaine reste suspendu dans sa perpétuité. Comment quelque chose de l'âme humaine peut-il exister d'une façon supérieure à l'immortalité ?

### C. 5. b. i. L'être de l'âme est une substance perpétuelle.

Il est vrai que pour affirmer nettement sa critique de la connaturalité, Proclus dit que l'âme humaine descend entièrement (*El. Théol.*, prop. 211<sup>886</sup>). Mais, le problème est de savoir ce que Proclus entend par cette descente entière de l'âme humaine. En examinant la théorie de la procession procliénne, il nous semble que nous pouvons faire ce constat ambigu: Proclus affirme conjointement que l'âme humaine est vraiment descendue et, qu'elle garde toujours en elle une substance perpétuelle (ce qui est paradoxal car la perpétuité est bien supérieure à l'immortalité qui est la qualité même de l'âme).

Dans sa proposition 105 (*El. Théol.*), « tout être immortel est perpétuel, mais tout être perpétuel n'est pas immortel,  $\pi\acute{\alpha}\nu \tau\acute{o} \acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu \acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\nu \cdot \omicron\upsilon \pi\acute{\alpha}\nu \delta\grave{\epsilon} \tau\acute{o} \acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\nu \acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$  », Proclus explique que ce qui est immortel « est ce qui exclut la mort et demeure toujours vivant (car ce qui est immortel participe nécessairement à la *vie* et à *l'être*) » tandis que ce qui est perpétuel « est ce qui exclut le néant et *existe* toujours ». Pour montrer la supériorité de la perpétuité sur l'immortalité, Proclus dit : « mais si beaucoup d'êtres sont supérieurs ou inférieurs à la vie et donc excluent l'immortalité bien qu'ils existent toujours, on ne peut pas dire que tout être perpétuel soit immortel (...) Or l'être est plus compréhensif que la vie. Et donc la perpétuité l'est plus que l'immortalité,  $\tau\acute{o} \delta\grave{\epsilon} \delta\upsilon\nu \tau\eta\varsigma \zeta\omega\eta\varsigma$

<sup>886</sup> Cf. *El. Théol.* 211 : « Toute âme particulière qui descend dans la génération y descend tout entière, et il n'est aucune partie d'elle-même qui demeure en haut, alors qu'une autre descend ». J. TROUILLARD [1965], dans sa note 3, p. 188, remarque déjà l'ambiguïté de cette critique de Proclus sur la doctrine de Plotin : « Notons que, parmi les trois conversions (substantielle, vitale, noétique) qui entrent dans la constitution de l'âme, d'après le théorème 39, seule la troisième peut manquer. Aucune âme ne peut perdre son éternité substantielle (cf. théor. 207). Cela limite le dissentiment entre Proclus et Plotin, mais ne le supprime pas entièrement, le statut de l'âme n'étant pas le même chez les deux néoplatoniciens ».

Cf. aussi l'autre affirmation intéressante de la proposition 206 (*El. Théol.*) : « toute âme particulière a le pouvoir de descendre dans la génération ( $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\nu$ ) et de remonter indéfiniment de la génération à l'être ( $\tau\acute{o} \delta\upsilon\nu$ ) (...). En effet, ce qui n'a pas de commencement temporel n'aura jamais de fin et ce qui n'a aucune fin ne peut avoir de commencement. » A propos de cette dernière phrase, cf. la note 2 de J. TROUILLARD [1965], p. 186 : « toute âme procède, aucune n'a de commencement dans sa substance. Il en est de même de l'univers pris comme tout. Ce qui commence et finit, ce sont les périodes de vies particularisées (cf. théor. 55) ». Ainsi, dans sa substance, l'âme reste éternelle. Tandis que la vie, même si elle est immortelle, est soumise à un cycle de recommencement (ainsi, selon Proclus, l'immortalité n'est-il qu'un processus de recommencement sans fin ?).



περιληπτικώτερον · καὶ τοῦ ἀθανάτου ἄρα τὸ αἶδιον ». Ainsi, dans cette proposition, il y a une notion plus substantielle que l'immortalité. Il ne faut pas oublier que l'âme a en elle tout ce qui lui vient de ceux qui lui sont supérieurs : l'Intellect, la Vie, l'Être et l'Un. Ainsi, si l'âme n'avait plus de Vie (elle s'éteindrait et ne serait plus immortelle), il resterait toujours quelque chose de fondamental : l'Être et l'Un. Même si l'âme n'est plus immortelle, sa substance reste éternelle.

**« Une définition de l'âme comme moyen terme entre l'éternité et la temporalité »**

Ensuite, après avoir défini que la perpétuité concerne *l'être*, dans sa proposition 106 (*El. Théol.*), Proclus cherche un moyen terme entre « l'être totalement éternel (παντός τοῦ πάντη αἰώνιου), à la fois dans sa substance et dans son activité et l'être dont la substance est temporelle (ainsi son activité est aussi temporelle) ». C'est le principe même de la procession qu'entre la cause et son effet qui lui est totalement différent doit exister un moyen terme, de telle sorte que ce dernier ressemble à et, en même temps, diffère de ceux qui se trouvent aux extrémités (cette cause et cet effet). Ce qui est temporel ne peut pas venir directement de ce qui est éternel (cf. *El. Théol.*, prop. 29 : « la loi de toute procession est la ressemblance des dérivés aux êtres premiers »). Ainsi, pour la continuité de la procession, le *moyen terme* (τὸ μέσον) se trouve dans un « être qui sous un aspect est éternel et sous un autre est mesuré par le temps, ἢ οὖν τῆ οὐσίᾳ αἰώνιον, τῆ ἐνεργείᾳ δὲ ἔγχρονον ». Même si le mot « âme » n'apparaît pas ici<sup>887</sup>, il est évident qu'en parlant d'un être qui, en même temps, englobe l'être perpétuel (dans sa substance) et le devenir temporel (dans ses activités), Proclus fait allusion à l'âme.

<sup>887</sup> Je suis l'argumentation proposée par Carlos G. STEEL [1978], p. 70. Il y a des passages où Proclus semble revenir à la position de Plotin qui affirme que la substance de l'âme ne change pas. Proclus semble être d'accord avec cette opinion plotinienne : « *Enn.* I 1 [53] 3 3-7 : 'If the soul is thus incorporeal, then the passions of the body would not affect it ; if they, however, still come, then they do not reach its substance but only its faculties and acts' (cf. *In Tim.*, III 330, 9-331, 2 ; it is difficult to reconcile this text with *In Alcibiad.*, 226, 7 – 228, 7 where Proclus rejects this Plotinian view on the passions) ». Ainsi, poursuivant cette intuition, Carlos G. STEEL propose de voir les propositions 106 et 107 comme une justification supplémentaire de l'opinion selon laquelle *la substance de l'âme ne change pas* pour Proclus : « Thus we have three successive ontological levels : that which is eternal both in substance and in activity; that which is eternal in substance, temporal in activity; and that which is temporal both in substance and activity. Inasmuch as this intermediate principle shares both time and eternity, we may also say 'that it is at once being and becoming', though not in the same respect. Insofar as it has an eternal substance, it *is* ; insofar as its activities are accomplished in time, it *becomes* (cf. *Théol. Plat.*, I, 19, p. 93, 7-12). Although the term 'soul' is nowhere used in these texts, it is evident that Proclus, with this abstract argumentation, lays the foundation for the assertions about the soul which come later in propositions 191-193. There 'soul' is substituted for the abstract mean term. Proposition 191 reads: 'every participated soul has an eternal substance but a temporal activity' ».

Dans la proposition 191, après avoir éliminé deux possibilités : d'un côté, l'âme aurait une substance et une activité éternelles (car, dans ce cas, elle serait une substance indivisible) et, d'un autre côté, celles-ci seraient temporelles (car, dans ce cas, l'âme serait entièrement sujette au devenir), Proclus dit que le propre de l'âme est d'avoir « une substance éternelle et une activité temporelle (λείπεται ἄρα τῆ μὲν αἰώνιον εἶναι ψυχὴν πᾶσαν, τῆ δὲ χρόνου μετέχουσαν) » (et ainsi, il réaffirme sa proposition 106). Puis, à la proposition 192, il continue : « puisque l'âme est éternelle dans sa substance, elle est un être authentique du point de vue de sa subsistance et un être perpétuel, εἰ γὰρ αἰώνιος ἔστι κατ' οὐσίαν, ὄντως ὄν ἔστι κατὰ τὴν ὑπαρξιν καὶ αἰεὶ ὄν ». En dehors de ses activités qui sont soumises à la temporalité et au changement et en dehors du problème de l'immortalité de l'âme, *la substance de l'âme est bien perpétuelle*. Ce qui fait exister l'âme, son être, est perpétuel. Dans la proposition suivante (193), Proclus explique la raison pour laquelle l'être de l'âme est perpétuel : « si l'âme a une substance immuable et éternelle, (c'est parce qu') elle procède d'une cause immobile, εἰ γὰρ ἀμετάβλητον ἔχει τὴν οὐσίαν καὶ αἰώνιον, ἀπὸ ἀκινήτου πρόεισιν αἰτίας ».

Ainsi, dans sa volonté de détailler son interprétation de l'âme du *Timée*<sup>888</sup>, qui est définie comme « médiatrice entre les principes indivisibles et ceux qui se divisent dans les

---

<sup>888</sup> Cf. L'explication de Carlos G. STEEL [1978], p. 71 : « It is important to note that these three propositions appear in the structure of the *Elements* as an interpretation of the Platonic 'definition' of the soul as 'the middle between the divisible and the indivisible' which immediately precedes them (prop. 190). So it is quite clear in what sense Proclus considered the soul as 'middle'. In its substance, the soul is indivisible, eternal, and unchangeable and only in its activities does it manifest division, temporality and change. Considering this Proclean solution, we can better understand the original position of Iamblichus: as intermediate principle, the soul must be simultaneously changing and unchanging, divided and undivided in its *entire* essence – change and division cannot be confined to the activities. It is precisely in this 'simultaneity' and 'entirety' that the proper tension of the psychic life lies : the soul can *totally* change without losing its identity. This tension is 'resolved' by Proclus in a *formal-logical* manner. The soul is broken up into an eternal and unchanging substrate and acts which take place in time ».

Ensuite, en reprenant l'analyse de la génération de l'âme dans *In Tim.*, II 119, 29 – 132, 3, Carlos G. STEEL (p. 72) conclut : « Proclus takes the term (γένεσις) to mean the fact of being continually generated and of perpetually receiving the infinite power to exist. This term thus expresses a relation of dependency between the generated and its cause. (...) Nonetheless, the soul is also *ungenerated* insofar as it, as self-moving, is the principle of generating its own life and being. So we see that the human soul is simultaneously ungenerated and generated : insofar as it has its being and life from itself, it is ungenerated and eternal ; insofar, however, as it always receives anew that being and that life from another cause, it is generated and temporal ».

Pourtant, Proclus ne parle pas du *genesis* uniquement pour les activités de l'âme : « the continual unfolding of its life shows us that even its substance is always in becoming (cf. *In Tim.*, II 124, 20 : καὶ τὴν οὐσίαν ἔχει γιγνομένην αἰεὶ, cf. *In Tim.*, II 141, 18-22). Cependant; ce changement dont il parle porte pas sur la substance de l'âme. Il réaffirme plutôt sa théorie selon laquelle ce qui est supérieur précontient toujours ceux qui lui sont inférieurs (dans ce cas, ses activités) : « For each activity has, by nature, a substance which anticipates the cause of that activity. Consequently, the soul bears beforehand in its substance the seed of the temporal life which is common to every soul ... For the soul must also become, no only be (cf. *In Tim.*, II 131, 20-23) ». Du coup, Carlos G. STEEL (p. 72) conclut que : « With *genesis*, Proclus, intends here the fact that the

corps » (prop. 190, cf. *In Tim.*, III 254), Proclus arrive à l'affirmation que l'âme est éternelle quant à sa substance. Si nous disons que l'âme est sujette au changement, cela ne concerne que ses activités<sup>889</sup>. Dans le texte ci-dessous, Proclus compare l'être de l'âme comme celui qui regarde ses images qui défilent tantôt en revêtant une forme tantôt une autre.

« < L'âme elle-même n'est pas troublée > : Pourtant il ne faut pas penser que l'âme subisse quelque dommage par ces causes. Supposons qu'un homme, debout sur un promontoire, fasse apparaître son image et sa forme dans un fleuve qui se déplace, et que, quand il garde lui-même inchangée sa personne (καὶ αὐτὸς μὲν ἄτρεπτον φυλάττοι τὸ πρόσωπον<sup>890</sup>), le flot en mouvement transforme l'image de toutes manières, en sorte qu'il la montre tantôt telle et tantôt une autre, tordue à l'occasion puis droite, ou déchirée puis continue, et supposons que cet homme, à cette vue, parce qu'il n'a pas l'habitude du phénomène, croie qu'il se voit lui-même torturé, alors, qu'il voit seulement son reflet dans les flots, et que, dans ce sentiment, il se mette à être en peine et en trouble et en terreur et en détresse : ainsi en est-il de l'âme. Elle voit son image dans le corps, son image emportée dans le fleuve de la *génésis*, et qui revêt tantôt telle disposition et tantôt une autre sous l'action et des impressions intérieures et de celles qui frappent du dehors : eh bien, *elle-même reste impassible*<sup>891</sup> (αὐτὴ μὲν ἀπαθὴς ἔστιν<sup>892</sup>), mais elle se figure pâtir, car elle se méconnaît elle-même et croit que son image, c'est elle-même, et alors elle est prise de trouble et de terreur et ne sait plus que

---

soul is always dependent on a higher principle of being and never can receive its total being at any one time ». Ce qui n'est pas le cas de Jamblique, toujours selon Carlos G. STEEL (p. 73), car avec lui : « Here, we take the term in its ordinary sense as concerning beings that 'sometimes' are and 'sometimes' are not. It is in this sense that Iamblichus dares to speak of a becoming of the soul. (...) As the soul truly in the *middle* in reality, then it must also experience, in its *essence*, the tension between time and eternity, becoming and being. Certainly, Proclus also was aware of the many contradictions which dominate the life of the soul as the frontier between the two opposite regions of reality (cf. *In Tim.*, II 127, 16 – 132, 3). With his formal and conceptual distinctions, however, he did not succeed in adequately expressing this tension within the soul. Again and again, we see that he 'splits' the soul into two elements in his analysis. That the soul is *simultaneously* eternal and temporal, means for him, in fact, that its substance is eternal and its activities occur in time (cf. *In Tim.*, II 128, 17 f. ; 147, 34 ff.). So also dividedness does not concern its proper essence but the various *logoi* which proceed from it. And even in the text from the *Timaeus* commentary where he accepted that also the οὐσία of the soul 'becomes', he introduced a correction. Insofar as the soul is a whole, it is not in becoming as its becoming occurs only 'in its parts' (cf. *In Tim.*, II 131, 23-25 ; 144, 5-7) ». Ainsi, selon Carlos G. STEEL : « Proclus' standpoint indicates a certain return to the position of Plotinus ». A l'exception de Damascius et Pricianus qui suivent l'argumentation de Jamblique, « the later Neoplatonists will generally prefer the clearly formulated solution which Proclus provided to the problem over the paradox offered by Iamblichus (cf. Simplicius, *In ench.*, 98, 52-99, & ; 76, 20f.; Philoponus, *In d. a.*, 24, 22 f and 118, 8f.) ».

<sup>889</sup> Carlos G. STEEL [1978], dans sa note 71, p. 70, remarque que cette solution de Proclus se trouve déjà chez Plotin : « Change only manifests itself on the level of the faculties and the acts (this solution is anticipated in Plotinus, *Enn.*, IV 4 [29]15, 16-20) ».

<sup>890</sup> Pour le texte grec de *In Tim.* de Proclus, nous nous référons à l'édition de C. E. CHR. SCHNEIDER, *Procli Commentarius in Platonis Timaeum*, Vratislavie : Eduardus Trewendt, 1847. Pour ce passage voir, SCHNEIDER [1847], p. 828, ligne 7.

<sup>891</sup> Sur ce texte, Carlos G. STEEL [1978], pp. 69-70, donne ce commentaire : « Certainly, one may not consider the substance of the soul to have been 'thrown into confusion' as a result of its incarnation. One may compare it to a man seeing his face reflected in a stream. The movement of the stream causes his images continuously to change ; it is askew, distorted, furrowed, while his face actually remains undisturbed. So also does the soul see the image of itself in the body, swept away by the stream of becoming, and it thinks that it itself undergoes these changes (οἶετα δὲ πάσχειν). But it still remains *apathês*. In this text, Proclus seems to abandon the opinion of Iamblichus and return to that of Plotinus ».

<sup>892</sup> SCHNEIDER [1847], p. 828, ligne 15.

faire. Cette impression donc se produit surtout chez les tout jeunes enfants, mais elle apparaît aussi, chez les gens déjà avancés en âge, dans les rêves : par exemple quand, alors que la nature corporelle peine dans la digestion des aliments, on se figure en rêve qu'on peine à marcher, ou à porter des fardeaux, ou à subir quelque autre impression pareille. On peut s'imaginer d'après cela quelles peuvent bien être les impressions des enfants. Tout cela – ce que précisément je viens de dire – suffira pour l'instant sur ce point » (*In Tim.*, III, 330, 9 – 331, 2, trad. A. J. Festugière).

En utilisant le texte de *Timée* et de *Phèdre*, Proclus maintient sa position qu'il y a une *substance inchangée*<sup>893</sup> dans l'âme humaine (ἄτρεπτον et ἀπαθής dans *In Tim.*, III, 330, 9 – 331, 2 ; διαμένει dans *In Tim.*, III, 335, 24-27 ; ἄλυτός dans *In Tim.*, III, 340, 15-16, et

<sup>893</sup> Cf. les textes suivants de Proclus : *In Tim.*, III, 335, 24-27 : « Quoi qu'il en soit, puisqu'il y a en nous triple gradation, selon l'essence, selon la puissance, selon l'activité, l'essence demeure absolument la même (ἡ μὲν οὐσία παντελῶς ἢ αὐτὴ διαμένει, SCHNEIDER [1847], p. 832, ligne 22), et comme essence et comme chose en vie et comme intellectuelle : car, comme elle est une copie de l'intellect, elle est intellectuelle, de même que la première copie de l'âme est animée ». *In Tim.*, III, 338, 6-10 : « Quand en ravanche ils sont entravés par l'oubli et les passions parce que la sensation tire l'âme en bas vers les choses matérielles, alors, tout en demeurant les mêmes quant à l'essence – car ils sont éternels, indissolubles et immuables – (τότε κατ' οὐσίαν μὲν οἱ αὐτοὶ διαμένουσιν · αἰδίοι γὰρ εἰσι καὶ ἄλυτοι καὶ ἀμετάβλητοι ; SCHNEIDER [1847], p. 834, 19-20) ils éprouvent, quant à l'activité, toutes sortes de distorsions (...) » (Proclus se réfère au cercle du Même et celui de l'Autre). *In Tim.*, III, 340, 15-16, 23-35 : « Toutes ces façons de pâtir sont le fait des puissances et des activités de l'âme, mais l'essence de l'âme ne peut être dissoute (ἡ δὲ οὐσία αὐτῆς ἄλυτός ἐστι, SCHNEIDER [1847], p. 836, ligne 12), 'si ce n'est', comme Platon le dit, 'par celui qui a lié'. (...). En sorte que, ne fût-ce qu'à mots couverts, le discours a enseigné par ce moyen l'incorruptibilité de l'âme, puisqu'il a supposé que l'âme n'est dissoluble que par le Demiurge ».

Selon Proclus, quand Platon dit, dans le *Timée* que les cercles (qui composent l'âme humaine) sont troublés, il ne s'agit pas d'une contamination de l'essence même de l'âme. Ce n'est pas l'essence même de l'âme qui est troublée (ou affectée) mais ce sont seulement ses facultés ou ses activités. Pour se justifier, Proclus se réfère au mythe de *Phèdre* où le conducteur de char se bat pour bien conduire ses chevaux (selon Proclus, ce conducteur et ses chevaux sont des images pour désigner les facultés de l'âme humaine). Quand il dit que les chars des âmes humaines sont tombés, c'est juste pour affirmer que « ce ne sont que les puissances de l'âme humaine » qui sont tombées ici-bas.

Proclus explique longuement ses arguments dans *In Tim.*, 338, 1-30. Ici, il est vrai qu'il parle du cercle du Même de l'Âme du Tout qui, selon lui, reste inactif. Mais, en se référant au *Phèdre*, il applique le même raisonnement de l'Âme du Tout à l'âme humaine. Ainsi, à partir de la ligne 14, Proclus écrit : « En revanche, les cercles présents dans la révolution de l'Autre qu'il est dit ici qu'elles subissent toutes sortes de mutilations de la part des sensations et des mouvements physiques, et non pas de celles qui subsistent dans le cercle du Même. Car celui-ci est seulement enchaîné, mais le cercle de l'Autre est secoué, et, ainsi secoué, pâtit de toutes les façons indiquées. Eh bien donc, dans le *Phèdre* (253C7 ss.), Socrate avait comparé les puissances de l'âme à un cocher et à des chevaux, il avait représenté l'un des chevaux comme meilleur, l'autre comme moins bon, et il disait que tantôt ces chevaux étaient en lutte et que le meilleur l'emportait, tantôt le meilleur, vaincu, était seulement entraîné à la suite du moins bon ».

Cf. l'explication de Carlos G. STEEL [1978], p. 69 : « Plato's assertion that 'the circle of the Same' and the 'circle of the Other' are shaken up only has reference, according to Proclus, to the faculties and the activities of the soul while its substance remains the same and unchanged (*In Tim.*, III, 335, 24 f. ; 338, 6f. ; 340, 14 f.). Proclus supports his interpretation by referring to the *Phaedrus* myth wherein Plato compared the *faculties* of the soul with the 'horses and the charioteer' which are in mutual conflict. Thus, with the fall of the soul, only its faculties and its acts are bruised (cf. sa note 68, pp. 69-70, see *In Tim.*, 338, 21-26 and *In Alcibiad.*, 227, 9-18. Proclus' commentary on *Phaedrus* is not preserved. But with Hermeias – who reflects, as Proclus did, the exegesis of Syrianus – we find an interesting discussion which seems to be directed against Iamblichus. Hermeias reacts against those interpreters who apply the image of the 'horses and the driver' to the substance of the soul and not to its faculties. This interpretation must be rejected for it would imply that even the substance of the soul could be perverted : οὐ γὰρ κακύνεται ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς (p. 122, 8) ».

ἄϊδιοι γὰρ εἰσι καὶ ἄλυτοι καὶ ἀμετάβλητοι dans *In Tim.*, III, 338, 6-10). Un autre texte décrivant l'impassibilité de l'essence de l'âme se trouve dans la *Théologie Platonicienne*. Quant à sa forme d'être, l'âme reste impassible, même si ses opérations connaissent différents degrés de contemplation au cours de ses multiples vies.

« On dit encore que le monde des âmes lui aussi possède sa forme d'être stabilisée éternellement dans l'identité avec elle-même, et on dit bien, car il est entièrement impassible quant à sa forme d'être (πάντη γὰρ ἐστὶν ἀπαθὴς κατὰ τὴν οὐσίαν) ; mais ses opérations se trouvent coextensives au temps et, comme le dit Socrate dans le *Phèdre*, l'âme intellige à divers moments des objets intelligibles différents et passe de formes en formes dans sa course autour de l'intellect » (*Théol. Plat.*, I 19 p. 52, 6-12, H. D. Saffrey et L. G. Westerink [1968]).

Nous retrouvons ici la raison pour laquelle l'objection de Proclus ne porte pas essentiellement sur la fonction de contemplation, entendue comme opération intellectuelle de l'âme. Cette contemplation change suivant le niveau où chaque âme se trouve. Pour celle d'un philosophe ou d'un initié, la contemplation peut aider à revenir dans le monde intelligible. Mais, d'une manière générale, pour l'âme, la contemplation intellectuelle est un moyen moins sûr dans son voyage de retour. Par contre, quelque chose de plus vital et de plus substantiel (qui est supérieur à la contemplation intellectuelle) unit l'âme à sa Source.

Nous pouvons alors nous demander s'il y a vraiment lieu de confronter la doctrine de la partie non descendue de l'âme humaine chez Plotin à la critique de Proclus. Ils ne parlent pas tous les deux de la même manière. Chacun a sa propre conception de la réalité et, en fonction de celle-ci, propose sa vision de l'origine et du retour des âmes humaines. Cependant, s'il y a quelque chose à approfondir, nous pouvons nous demander si, en fin de compte, dans son propre système, Proclus ne présuppose pas aussi, paradoxalement, une sorte de partie non descendue de l'âme humaine. L'être ou l'essence ou la substance de l'âme qui reste immuable, est-il vraiment une partie non descendue de l'âme humaine? Deux réponses sont possibles. D'abord, si nous avons bien compris le raisonnement de Proclus, cet être se trouvant dans l'âme est un être *sous le mode psychique*. Tout en descendant complètement sur terre, 'l'être de l'âme humaine' n'a pas la même qualification que 'l'être de l'Être'. Beaucoup plus dégradé que ce dernier, 'l'être de l'âme' est envoyé par l'Intellect (comme sa cause immédiate). Ainsi, nous pouvons dire qu'il n'y a pas de partie non descendue car cet être (sous le mode psychique) se trouve effectivement dans l'âme humaine. C'est uniquement après que l'âme ait quitté cette vie terrestre que, dans sa remontée, elle récupère l'être de l'Être'. Elle vit ici-bas avec son 'être' dégradé. Mais, dans la mesure où Proclus affirme

plusieurs fois que la substance de l'âme reste éternelle, nous pouvons aussi dire que cet être représente *une sorte* de partie non descendue de l'âme humaine. Plus supérieure que l'immortalité, cette essence de l'âme qui est perpétuelle dépasse effectivement la condition réelle de l'âme humaine soumise aux périodes de descentes de remontées (dans la réincarnation). S'il y a une partie qui dépasse la condition de l'âme et se relie, en quelque sorte, avec la Source même (c'est-à-dire avec quelque chose de supérieur à l'Intellect, à savoir la Vie, l'Être et l'Un), il y a alors effectivement une partie non descendue de l'âme humaine.

Il semble que c'est pour surmonter cette difficulté que Proclus recourt aux images provenant de la théurgie : « marques divines » ou « symboles » envoyés par le Père (au sens de l'Intellect-Démiurge ou au sens du Premier Dieu, l'Un lui-même). Ce sont elles qui jouent le rôle effectif de « coordonné » dans tout l'univers. Avec l'image des « marques divines », Proclus veut parler de la présence divine dans l'âme humaine. Ainsi, « l'image de la raison substantielle » (qui est la *dianoia* venant de l'Intellect) est le coordonné entre l'âme humaine et l'Intellect. Mais, plus que cela, dans l'âme humaine, la « présence divine » est composée non seulement de la présence de l'Intellect, mais également de la présence de la Vie, de l'Être et de l'Un. Réellement, suivant son schéma de la procession, la Vie, l'Être et l'Un lui-même se trouvent présents dans l'âme humaine.

Ces différentes présences divines ne sont pas uniquement dans l'âme humaine. Surtout, la présence de l'Un se répand dans tout l'univers. Plus universelle que les autres présences divines, l'Un laisse sa marque d'une façon universelle. Les symboles du Premier Dieu se trouvent partout et sont en puissance et en germe dans toute chose. Il suffit de les réveiller pour qu'ils deviennent un moyen efficace pour revenir à l'union initiale avec l'Un. Proclus a affirmé que cette union ne se fait pas de manière "intellectuelle", mais d'une façon inconnaissable et ineffable. Quand nous parlons de la contemplation ou de l'union avec la Vie, l'être et l'Un, l'intellect ne peut plus la décrire.

La procession soutient une vision selon laquelle tout est dans tout. Il importe de faire plusieurs distinctions pour marquer la séparation entre les êtres, mais l'union entre eux est toujours assurée. S'il y a un créateur et des créatures, il semble que la différence existant entre eux ne soit pas d'ordre substantiel (ontologique), mais sous-ontologique : différence vitale ou différence intellectuelle. Ainsi, avec Proclus, l'essence substantielle de tout chose est suspendue à l'Être de l'Un (celui qui vient après l'Un comme source ultime). L'Un est partout ; il est la Source et, en tant que Source, sa présence rayonne en tout ce qui vient de lui. Tandis que les êtres, bien qu'ils n'aient pas exactement ce même Un (selon le principe que l'effet ne reçoit de sa cause que selon sa propre capacité), gardent en eux une sorte de trace de

l'Un. Sachant que tout ce qui relève de l'Être et de l'Un dépasse la capacité intellectuelle pour le décrire, Proclus utilise alors des images. Il ne parle des symboles et des marques que pour dire qu'ils sont là, en nous et en tout l'univers. La raison humaine (dianoétique) n'a pas accès à ces *συνθήματα* qui sont indéchiffrables pour elle. Il est cependant paradoxal que Proclus, en tant qu'homme, ait pu décrire tout cela. Mais il n'est pas étonnant que le philosophe et les initiés aient le privilège de ce genre de connaissance théurgique<sup>894</sup>.

C'est exactement ici que se trouve la différence entre Proclus et Plotin. Sur le plan de la doctrine de la procession, Proclus apporte une précision à l'enseignement de Plotin (sur la présence de l'Un en toute chose, cf. *Enn.* III [30] 10, 19-35, VI 9 [9] 1, 1-2 ; sur la présence de l'Intellect en toute chose, cf. *Enn.* VI 5 [23] 12, 1-3, même dans la terre, cf. *Enn.* IV 4 [28] 22, 14-19). Proclus détaille la modalité de la présence de chaque être supérieur en ceux qui lui sont inférieurs. Tandis que le monde intelligible de Plotin n'est pas encore décrit de manière très détaillée (ce monde intelligible relève tantôt de l'Âme Hypostase tantôt de l'Intellect), Proclus montre que l'Intellect est définitivement en-dessous de l'Être et de la Vie. Du coup, selon son schéma de la procession plus élaboré, l'union avec l'Intellect (la voie intellectuelle) ne peut pas être le moyen le plus sûr d'union à la Source ultime de l'âme. De fait, Plotin a aussi dit que l'union avec l'Intellect (Pensant) n'est qu'une étape que l'âme doit dépasser avant l'union ultime facilitée par l'Intellect Désirant. Il est possible que c'est après avoir vu l'infériorité de la voie intellectuelle (car Plotin affirme aussi qu'au stade de l'union ultime il n'y aura plus de moyen 'intellectuel' pour le dire ou le décrire) que Proclus affirme de manière plus nette l'abandon de tout moyen intellectuel. L'union ultime doit se faire par un autre moyen que l'intellect. C'est chez Jamblique et dans les *Oracles* que Proclus trouve la théurgie comme moyen le plus efficace pour combler la lacune laissée par Plotin. De cette façon, nous pouvons dire que Proclus a recourt au langage théurgique non pas parce qu'il renonce purement et simplement au raisonnement humain (ce qui est plutôt le cas de

---

<sup>894</sup> Cf. *Théol. Plat.*, III 1 p. 5.5-16 (H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK [1978]) : « Au sujet du premier dieu, telle est donc, ce me semble, la théologie de Platon et si grande la supériorité qui lui revient par rapport à tous les autres discours au sujet des principes divins : d'une part elle sauvegarde respectueusement son indicible unité transcendant tous les êtres et incirconscrite par tous les enveloppements de la connaissance, du fait qu'elle transcende tous les êtres ; d'autre part elle révèle les voies qui font remonter vers lui, conduit à son terme le travail d'enfantement que les âmes éprouvent sans cesse pour le père, c'est-à-dire le premier père (τοῦ πάντων πατρὸς καὶ προπάτορος) et allume le feu intérieur par lequel elles sont au plus haut point unies à la transcendance inconnaissable de l'Un ». Cf. aussi la note explicative (H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK [1978], p. 106 : « De même l'expression τὸν ἐν ἀνταίῃ ἀνάψασα πυρασόν est une reprise des πυρσοῖς de *supra* II 8 p. 56.12, où Proclus explique qu'il y a, à tous les degrés, âmes humaine, intellects et êtres divins, des feux par lesquels se fait l'union au premier dieu. Comparer le même rapprochement entre la remontée vers l'Un et l'allumage du feu dans l'*In Alcibiad.*, p. 188.15 τοὺς πυρσοὺς ἀνάπτουσαι τοὺς ἀναγωγούς ».

Jamblique<sup>895</sup>) mais parce qu'il trouve que ce langage exprime mieux son esprit de synthèse. Pourquoi Plotin refuse-t-il la théurgie ? Il connaît probablement les *Oracles Chaldaïques*<sup>896</sup>, même s'il semble qu'ils n'aient pas influencé sa philosophie. Plotin exprime l'union avec l'Un dans un langage qui dépasse notre raisonnement humain. Pour lui, le langage 'poétique' est suffisant pour exprimer ce qu'il veut dire. Bref, Plotin se raccroche au raisonnement humain tout en en connaissant les limites. Sa 'religiosité' s'épanouit dans sa confiance sans faille au raisonnement humain. Tout en étant limité, le langage humain est toujours capable de dire ce qui le dépasse en utilisant les mythes ou les expressions imagées. Sur ce point, Proclus se démarque de Plotin. Son esprit religieux s'exprime aussi bien par son raisonnement que par son acceptation d'une autorité révélatrice. Là où le raisonnement humain ne peut plus exprimer ce qui le dépasse, Proclus fait confiance à la révélation venant des dieux. Avec son esprit de synthèse, il intègre la révélation dans la vaste construction 'scolastique' et rationnelle de sa théorie de la procession.

Comme dernière remarque, nous allons regarder la manière dont la théurgie et la philosophie expliquent d'une manière harmonieuse comment l'âme, et aussi toute chose dans cet univers, sont tous unis à sa Source. L'intuition n'est pas différence de celle de Plotin, mais plus qu'une prière 'philosophique' Proclus montre combien pour lui la prière théurgique est vraiment efficace pour la remontée de l'âme.

« Qu'est-ce d'autre en effet qui, dans ces objets aussi, produit un lien de sympathie avec telle ou telle puissance divine, sinon le fait qu'ils ont reçu en partage, de la nature, des 'caractères' qui les font correspondre, ceux-ci à telle classe de dieux, ceux-là à telle autre ? Comme la Nature en effet est suspendue en haut aux dieux eux-mêmes, et qu'elle se distribue en relation avec les classes des dieux, elle introduit, dans les corps aussi des 'marques' du Soleil, en ceux-là des 'marques' de la Lune (...). Tout cela donc, le démiurge aussi l'a effectué bien

<sup>895</sup> John M. DILLON [1997] n'est pas d'accord avec ce jugement (« 'A Kind of Warmth', Some Reflections on the Concept of 'Grace' in the Neoplatonic Tradition », dans *The Great Tradition*. Hampshire : Variorum Collected Studies, 1997, p. 332). Contre E. R. Dodds, *Elements of Theology*, 1933, p. xx, qui dit que le *DM* II 11, 96-97, est un manifeste d'irrationnalité, il argumente qu'en tout cas, dans sa théurgie, Jamblique maintient une conception où c'est l'initiative de l'homme qui rend ce procédé effectif. C'est toujours la raison humaine qui commande aux dieux. « Iamblichus did not agree with Plotinus and Porphyry that one could attain to union with the divine by theoretical (that is, rational) activity alone, but he did feel that *at all events it was man*, and not God, who was in control of the situation, to the extent that, if utterances and acts were correctly performed, with a properly pious intention, divine beneficence must ensue ». Par cette considération, quand nous parlons de la grâce (au sens plutôt augustinien), John M DILLON pense que la différence entre le christianisme et le néoplatonisme de Jamblique et de Proclus se situe exactement dans le fait que ce dernier, tout en intégrant la théurgie dans sa philosophie, n'abandonne jamais la conception selon laquelle le salut est une *initiative de l'homme*. De son côté, le christianisme, en parlant de l'économie du salut, privilégie l'initiative de Dieu tout en affirmant la nécessité de la collaboration de l'homme.

<sup>896</sup> Cf. John M. DILLON [1997a], « Plotinus and the Chaldaean Oracles », dans *The Great Tradition*, Hampshire : Variorum Collected Studies, 1997, p. 140. Plotin, semble-t-il, a bien lu les *Oracles Chaldaïques*. Dans certaines de ses phrases, nous pouvons décèler la présence des *Oracles*, pourtant : « such use implies no approval of Chaldaean doctrine (...) and an admission that Plotinus had read them hardly, I think, need alter our views on his philosophical influences ».



auparavant dans les âmes : il leur a imprimé le double ‘caractère’ (συνθήματα) et du ‘demeurer’ et du ‘faire conversion’, il les a, selon l’Un, fondées dans l’être, et il les a gratifiées, selon l’Intellect, du pouvoir faire conversion. Or, à cette conversion, c’est la prière qui contribue au plus haut point. Grâce aux signes ineffables des dieux (συμβόλοις ἀρρήτοις τῶν θεῶν) que le Père des Âmes a ensemencés dans les âmes, la prière attire à elle la bienfaisance des dieux (...) » (In *Tim.*, I 210, 11-16 et 210, 30 – 211, 3, trad. A. J. Festugière<sup>897</sup>).

### C. 5. b. ii. L’Un comme ‘partie non descendue’ de toute chose.

Dans la citation ci-dessus à propos de la prière, Proclus explique bien l’efficacité des signes envoyés par l’Un en toutes choses. Davantage que le don de la conversion venant de l’Intellect (Demiurge), celui de la permanence dans l’Un est plus efficace (ce don venant effectivement du Premier Dieu lui-même). Davantage que l’effort de la conversion par la contemplation intellectuelle, la prière se présente comme un moyen plus efficace pour parvenir à l’union avec l’origine.

Si le point culminant du discours philosophique n’est qu’une contemplation intellectuelle, par sa propre limite, Proclus affirme cependant que quelque chose le dépasse : une unité plus profonde de tous les êtres avec leur source. Tout en utilisant sa *dianoia* limitée, Proclus utilise les discours théurgiques pour compléter les limites de la raison dianoétique, comme s’il voulait utiliser tous les moyens possibles pour aider l’homme à revenir à sa source. Tous les êtres, jusqu’à la nature et à la matière, sont suspendus à l’Un. Le coordonné universel est formé par les *συνθήματα* qui ont une *double face* : d’un côté, ces symboles sont utiles à la conversion (Proclus parle alors des ‘images rationnelles’ en l’âme humaine qui aident l’homme à monter de la science humaine à la science divine) ; d’un autre côté, ils indiquent que toute chose, y compris l’homme, demeure et reste enracinée dans l’Un. Entre la conversion (intellectuelle) et la prière (supra-intellectuelle), Proclus tranche clairement que cette dernière qui permet au plus haut point à l’âme humaine d’arriver à son but (l’union avec

<sup>897</sup> Cf. la note 2, p. 32 de A. J. FESTUGIERE [1967], *Proclus: Commentaire sur le Timée*, Tome II, Paris : Vrin-CNRS, 1967, sur la notion de symbole (qui est « un souvenir de l’oracle chaldaïque ») : « Le père sème ses σύμβολα et dans le Monde et dans les âmes (...). Dans les âmes, cet ‘ensemencement’ peut signifier la révélation des noms secrets des dieux (*voces mystica*), comme le veut Lewy (...) ».

En commentant ce passage, Carine VAN LIEFFERINGE [1999], p. 258, écrit : « La théurgie apparaît une fois encore comme une action de dieux sur les hommes, et non des hommes sur les dieux puisque ses actions sont déterminées non par la volonté des hommes, mais par les signes que les dieux eux-mêmes ont disséminés dans le monde avant la mise en œuvre des actes théurgiques, ce qui signifie que personne ne peut atteindre l’union divine si une intervention divine ne précède pas son acte. On comprend dès lors que, grâce au concept *συνθήματα*, la théurgie, comme chez Jamblique, est un rite ultra-intellectuel (...) ». A la page 160, sur Jamblique, Carine VAN LIEFFERINGE explique : « Car ce que Jamblique a retenu des *Oracles Chaldaïques*, ce sont surtout les actions (ἔργα) et les symboles (σύμβολα, *συνθήματα*), faisant de la théurgie un symbolisme en acte : (...), (cf. *DM* II 11, p. 96, 17 - 97, 2 et *DM* VI 6, p. 246, 16 – 147, 6) ».

l'origine). Proclus ne nie pas l'importance de la connaissance mais, dans une parfaite complémentarité, il la subordonne à la prière.

« En premier vient la connaissance (γνώσις) de toutes les classes des dieux (...), Deuxièmement, après cela, l'accommodation (οἰκείωσις) aux dieux, selon qu'elle nous rend semblables au Divin (...). Troisièmement, le contact (συναφή), selon lequel, par la cime de l'âme, nous commençons d'atteindre l'Essence divine et nous inclinons vers elle. (4) Après ces étapes, le voisinage immédiat (ἐμπέλαισις) (...) qui nous met davantage en communication avec le Divin et nous fait participer en plus de clarté à la Lumière divine. (5) Enfin, l'union qui fixe l'Un de l'âme dans l'Un même des dieux et fait une seule activité de la nôtre et de celle des dieux, selon laquelle nous ne nous appartenons plus à nous-mêmes, mais aux dieux, dès là que nous demeurons dans la divine Lumière et que nous sommes encerclés par elle. Et *c'est bien là le terme suprême de la vraie prière*, afin qu'elle rattache le retour à la permanence initiale, qu'elle rétablisse dans l'unité du Divin tout ce qui en est sorti, qu'elle enveloppe de la Lumière divine la lumière qui est en nous » (*In Tim.*, I 211, 10 – 212 1, trad. A. J. Festugière).

« Quant aux causes de la prière, nous comptons qu'il y a : comme causes efficientes (...), comme causes finales (...), comme causes exemplaires (...), comme cause formelles (...), comme causes matérielles, les 'caractères' (συνθήματα) que le Démiurge a imprimés dans l'essence des âmes, pour qu'elles se ressouviennent des dieux qui les ont fait être, elles-mêmes et tout le reste » (*In Tim.*, I 213, 16, trad. A. J. Festugière).

Avec cet éclairage, nous pouvons maintenant approfondir l'argument épistémologique de Proclus concernant « les images » des raisons substantielles dans l'âme humaine. En tant qu'« images », elles peuvent s'approfondir en devenant « des raisons substantielles » quand l'âme se concentre sur son être. En trouvant sa substance vraie et en se plaçant avec les âmes divines, elle peut ainsi remonter vers la contemplation éternelle au niveau des dieux. Ces « images » qui sont aussi « des marques divines » viennent des dieux. Spécialement pour les âmes humaines, sur le plan épistémologique, le coordonné se manifeste dans cette activité intellectuelle. Cependant, il existe des marques divines plus profondes que ces activités intellectuelles ; ces marques lient l'âme humaine, non seulement avec les dieux, mais avec tout l'univers. C'est ce que Proclus nomme « la fleur de l'âme », ce « germe de non-être », cette indétermination au plus profond de l'âme humaine qui est la présence de l'Un lui-même. Cette présence « indicible » et « inconnaissable » traverse l'univers de part en part. Grâce à elle, l'univers est lié à l'Un et, par elle, la théurgie a finalement le dernier mot. Davantage que l'effort intellectuel pour s'unir à l'Un, le moyen théurgique qui active cette présence de l'Un se montre plus efficace aux yeux de Proclus.

Si nous revenons à la problématique de la partie non descendue, du point de vue de la théorie de la connaissance, Proclus nie catégoriquement qu'il y ait une partie de l'âme humaine avec une fonction 'intellectuelle' qui reste là-haut. L'âme humaine est complètement descendue ici-bas ; elle est cantonnée dans sa *dianoia* limitée. Mais, d'un autre point de vue, une présence divine (de l'Être et de l'Un) enracine et suspend l'âme humaine là-haut. Ainsi, nous ne pouvons pas parler de cette partie « non descendue » comme d'une sorte de « supra-conscience », car elle ne relève aucunement de la dimension de la conscience intellectuelle<sup>898</sup>. Par contre, nous pouvons parler d'une sorte de latence qui relève de la Vie, de l'Être et de l'Un. Cette latence est ineffable, inconnaissable et indéchiffrable aux yeux de toute compréhension intellectuelle humaine.

Ainsi, à propos de la critique proclienne de la doctrine de Plotin, il convient d'éviter de faire le parallèle entre ces deux penseurs uniquement au niveau de l'intellectualité. Davantage que dans la théorie de la connaissance, leur différence se situe dans leur théorie de la procession. Ainsi, paradoxalement, tout en niant la partie non descendue de l'âme humaine

<sup>898</sup> R. T. WALLIS [1972], p. 153 : « As we have seen, without unity nothing could exist ; and, on the principle that like is known by like, it is through the unity (or 'henad') present within the human soul that mystical union with the One can be attained. For this unity the later Neoplatonists have various terms, their favourite being the 'summit' or 'flower' (*anthos*) of Intelligence (i.e. Intelligence's finest part, a term derived from the *Chaldaean Oracles*, p. 11 *Kr.*; cf. *PT* I 3 pp. 14-17; *In Alcibiad.* 2.47-8; *De Prov.* 31-32 (171-2); *In Parm.*, 1044. 27-28, 1047. 16-24, 1071.9 ff ; *In Tim.*, I.211.24 ff.; *In Crat.* cxiii. 66.11-13) ; elsewhere a yet higher principle, 'the flower of the whole soul', is distinguished. It is this principle, at the core of our being, that we attain by unifying our mind and through which we contact the divine. This, of course, recalls Plotinus' doctrine of the two states of Intelligence referred to is no longer for Proclus the transcendent Second Hypostasis, but merely an 'irradiation' therefrom (cf. la note 2, p. 153 : 'This is why Proclus sometimes seems to affirm, what he elsewhere emphatically denies, that we are an 'intelligible cosmos' (*In Parm.*, 948). All things are indeed within us, but only 'in a manner appropriate to the soul'). Similarly while Proclus agrees with Iamblichus against Plotinus in denying that any part of our soul remains unfallen (*El. Théol.* 211, *In Tim.*, III 333. 29 ff.). Hence for him, as for Iamblichus, theurgy provides the only way of salvation ».

Cf. aussi, A. C. LLOYD [1967], « Athenian and Alexandrian Neoplatonism », *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (ed. A. H. Armstrong), Cambridge University Press, 1967, pp. 312-313 : « The ascent of the soul is a gathering of itself into a unity by the standard process of asceticism and dialectic ; the unity which it becomes is its henad. This is new doctrine because the henad of soul is not intellect, but a participated One ; and the next stage, unification with the unparticipated One, is beyond the scope of intellectual virtue and accomplished by theurgy. Indeed it is the descent even to the terrestrial sphere of gods in the form of henads that brings about physical 'sympathies' and so make theurgy possible (cf. *El. Théol.* 140 ; *In rem publ.* II 232 ff. Cf. Iamblichus, *DM* I 15 and *ap.* Proclus, *In Tim.*, I 209). 'All things pray except the First,' he was fond of quoting (cf. Theodorus of Asine, *In Tim.*, I 213, 3 ; *On the Hieratic Art. Cat. MSS. Alchimiques grecs*, ed. J. Bidez, VI, 147) ; for prayers is a turning to God as the sunflower turns to the sun and the moonstone to the moon (*On the Hieratic Art.*, p. 148 Bidez). Concentration on the henad does not pass the intellect by since the soul which is to be unified contains a *participated* intellect which will have to be unified. But it does indicate a relative autonomy of the soul as a self-subsistent thing, which can achieve salvation without 'telescoping' the hypostases. It is in fact a self : 'We', says Proclus, 'are not just intellect (or reason) but also thought, belief, attention, choice and before these faculties a substance, that which is one and many' (cf. *In Parm.*, III 225 (957,35-958, 4 Cousin)). A deification seems to be possible that is comparatively independent of the universe. He will, of course, have lost his self-identity : that is the aim (cf. *In Tim.*, I 211, 24-212, 1) ». Dans sa note 3, p. 312, A. C. LLOYD précise sur ce qu'il entend par « l'Un Participé » : « Proclus and his successors often call it the summit (*ἀκρότης*, τὸ ἀκρότατον) or flower (*ἄνθος*) of the soul, copying a Chaldaean expression, 'flower of intellect'. Clearest description : *In Alcibiad.* 519, Cousin (p. 114 Westerink). But confusingly 'summit' also denotes any first term ».

plotinienne, Proclus en suggère cependant l'existence, en la situant non plus dans le registre de l'intellectualité, mais dans quelque chose d'extra-intellectuel. Si la partie non descendue plotinienne se situe au niveau de l'Intellect (qui se décrit surtout comme une vie et une existence noétique), chez Proclus, elle s'exprime par quelque chose qui est au-dessus de l'Intellect (plotinien). En proposant l'Être et l'Un comme symboles efficaces par eux-mêmes, la partie non descendue proclienne ne se situe plus sous le registre de l'intellectualité. C'est par cette partie que l'âme humaine n'est jamais séparée des dieux et trouve en eux son fondement stable ou ses racines. Et, sur le même principe, Proclus arrive à proposer une idée selon laquelle la matière est également bonne. Elle participe à l'Un qui est le Bien suprême ; l'Un est aussi présent dans la matière.

« Tous les êtres sont des rejetons des dieux, ils sont tous créés par eux sans intermédiaire et ils ont leur fondement dans les dieux. La procession des êtres en effet ne s'accomplit pas seulement par succession continue, ce qui suit tenant chaque fois son existence des causes immédiatement antérieures, mais encore c'est directement des dieux que dérivent, d'une certaine manière, toutes les réalités, lors même qu'on les dirait être le plus éloignées des dieux, lors même qu'on parlerait de la matière elle-même ; car le Divin n'est séparé de rien, il est également présent à tout ce qui est. (...) Car l'Un est partout, dans la mesure où chacun des êtres tient son existence des dieux, et où, alors même qu'ils ont tous fait procession à partir des dieux, ils n'en sont point 'sortis', mais sont enracinés en eux. (...) D'une certaine manière admirable, donc, tous les êtres et sont sortis des dieux et n'en sont pas sortis. Car ils n'ont pas été séparés des dieux (...) – mais ils ont en quelque sorte leur fondement stable dans les dieux, et, pour tout dire d'un mot, ils ont fait sans doute leur procession par eux-mêmes, mais c'est par le fait des dieux qu'ils ont leur permanence<sup>899</sup> » (*In Tim.*, 209, 13 – 210, 3, trad. A. J. Festugière).

Ainsi, nous trouvons la trace de l'Un jusque dans la matière qui, dans son existence<sup>900</sup> même, contient l'Un. Il n'est pas surprenant que la matière soit également susceptible d'être

<sup>899</sup> Cf. la note 1 d'A. J. FESTUGIERE [1967], p. 31 : « Allusion à la doctrine bien connue selon laquelle, dans le monde ontologique, les effets demeurent toujours dans leurs causes. Dès lors, même quand l'effet est sorti, a fait procession hors de la cause, il n'en reste pas moins présent dans la cause, et c'est grâce à cette *μονή* qu'il peut être dit *τοῖς θεοῖς μένειν* (210.2), 'avoir sa permanence par le fait des dieux' ».

<sup>900</sup> « Nous dirons évidemment que la Matière est l'Illimitation, la Forme, la Limite. Si donc, comme nous l'avons dit, Dieu cause l'existence de toute illimitation, il cause aussi l'existence de la Matière, qui est l'illimitation toute dernière. C'est donc Dieu qui est la Cause toute première et ineffable de la Matière. Comme, d'autre part, Platon fait dériver partout les propriétés inhérentes aux sensibles des Causes Intelligibles auxquelles ces propriétés correspondent, par exemple légal d'ici-bas de l'Egal-en-soi, et pareillement tous les animaux et plantes d'ici-bas, de la même manière il tire évidemment aussi l'illimitation d'ici-bas de l'illimitation première, tout comme la limite d'ici-bas de la Limite intelligible. Or il a été montré ailleurs que Platon a établie l'illimitation première, celle qui est antérieure aux mixtes, à la cime des Intelligibles et qu'il en fait rayonner l'influence depuis là-haut, jusqu'aux derniers êtres, en sorte que, selon Platon, la Matière procède et de l'Un et de l'illimitation antérieure à l'Être Un, ou, si tu veux, de l'Être Un aussi dans la mesure où elle est, en puissance, de l'être. C'est pourquoi bien qu'elle soit tout à fait indistincte et sans forme (*ἀνείδεον*), elle est de quelque manière chose bonne et illimitée, parce que ces deux (l'Un et l'illimitation) aussi sont antérieurs aux Formes et à leur manifestation » (*In Tim.*, I 384 30 – 385 17 ; trad. A. J. FESTUGIERE [1967], pp. 248-249).

un réceptacle des dieux car elle vient de l'Un. Plus haute que la matière, dans les choses où la Vie est présente, dans son existence, la Nature contient la trace de l'Être et de l'Un. La Vie, avec son don de puissance de croissance, n'est pas encore la cause ultime de l'existence des choses infra animales. Après l'Être, à la cime de la Nature, nous trouvons toujours l'Un. C'est ce dernier qui donne son 'entité' en tant que Nature.

« Mais la raison est très intimement unie à l'âme, et n'est pas encore le principe suprême et premier. Il reste donc que ce soit l'un de cette raison, son hyparxis et pour ainsi dire sa *fleur*, qui soit le premier principe et le principe de cette lumière. Car le véritable soleil qui règne dans le monde visible est le fils du Bien. Toute hénade vient de là, et toute divinité vient de l'hénade des hénades et de la source des Dieux (...). De même si l'on cherchait la racine, si on peut la nommer ainsi, de tous les corps, d'où ont poussé les corps qui sont dans le ciel et ceux qui sont au-dessous de la lune, soit les touts, soit les parties, ce ne serait pas sans raisons vraisemblable que nous dirions que c'est cette nature qui est le principe (...), mais néanmoins elle, non plus, n'est pas au sens propre, principe : car elle a une pluralité de forces différentes pour bien diriger les parties différentes du tout. (col. 1046) Mais nous, nous cherchons pour le moment le principe un et commun de tout et non les principes distincts, divisés et plusieurs. Si donc nous devons découvrir le principe un et unique, il nous faut remonter à ce qu'il y a de plus un dans la nature et à sa *fleur* (*Or. Chald.*, fr. 1. 1), en tant que même la nature est Dieu, qui est suspendue à sa source propre, qui conserve dans son essence et unit le Tout et le fait sympathique à lui-même : c'est cet un là, qui est le principe de toute génération et pour la pluralité des puissances de la nature et pour les natures particulières et en un mot pour toutes les choses gouvernées par la nature » (*In Parm.*, VI co. 1045 et 1046<sup>901</sup>, trad. A. –ED. Chaignet).

Enfin, comme nous l'avons déjà vu, l'âme humaine, à côté de sa permanence de l'être dans l'Un, a toujours en elle sa capacité dianoétique. Par la voie de la connaissance, elle peut se convertir vers l'Intellect qui est la cause de la connaissance. Mais, tout en affirmant la séparation complète entre la *dianoia* et l'intellect (ce qui prouve l'infériorité de la voie théorique pour parvenir à l'union de l'âme humaine avec la source), l'homme Proclus a pu, tout de même, par sa connaissance qui dépasse sa propre *dianoia*, parler de l'existence de l'intellect. Il va encore plus loin car, pour lui, l'intellect n'est pas la source ultime ; ce rôle est tenu par « l'Un de l'Intellect » qui est la véritable cause de toute connaissance : « ce qui en lui n'est pas intellect<sup>902</sup> » est, justement, la source même de l'intellect. Ainsi, après avoir montré que l'imagination, la sensation, l'opinion et la discursivité ne peuvent pas être principe de connaissance, Proclus explique :

<sup>901</sup> Cf. H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK [1978], pp. lxii-lxiii.

<sup>902</sup> Cf. le commentaire de H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK [1978], p. lxxv, à propos de *In Parm.*, VI, co. 1043.30-1047.24 : « L'hénade des connaissances. Le principe des connaissances ne peut être aucune des quatre facultés de l'âme : imagination, sensation, opinion et discours. Ce n'est pas non plus l'intellect, car il existe dans l'intellect une certaine forme d'altérité. C'est en réalité l'un de l'intellect, et plus précisément ce qui en lui n'est pas intellect, c'est-à-dire une hénade intellectuelle ».

« Peut-être alors est-ce l'intellect qui est principe de la connaissance ? De fait, la connaissance de l'intellect est simultanée, non discursive, incessante et non divisée. Mais, si la connaissance de l'intellect était sans aucune part à la multiplicité, en tant qu'elle serait absolument sans part à la multiplicité et une, nous pourrions peut-être la poser comme principe de la connaissance ; mais, puisqu'elle n'est pas seulement une mais aussi variée, que l'intellect comprend en lui plusieurs intellections, et que l'intellection d'un intelligible n'est pas simultanément intellection des autres intelligibles (car il y a même distinction entre les intellections qu'entre leurs intelligibles), il faut que nulle d'entre les intellections ne soit principe de la connaissance, car elles sont toutes semblablement des intellections (col. 1047). Mais, s'il faut désigner l'unique principe de la connaissance, c'est l'un de l'intellect qu'il faut invoquer comme cause, l'un qui engendre toute la connaissance, aussi bien celle qui se trouve dans l'intellect que celle qui se trouve dans les degrés inférieurs des êtres ».

Dans la suite de texte, Proclus précise ce que c'est cet « Un de l'Intellect » :

« Car l'un transcendant le multiple, est principe de la connaissance pour le multiple, sans se confondre avec l'identité des intelligibles : celle-ci, en effet, correspond à l'altérité, et elle est inférieure à l'être, tandis que l'un est au-delà du degré d'être intellectif et assure sa cohésion, et c'est pourquoi l'un est dieu et intellect, mais nullement en raison de l'identité ou en raison de l'être ; en effet, d'une manière générale, ce n'est pas en tant qu'intellect qu'il est dieu, car l'intellect particulier, lui aussi, est intellect sans être pour autant dieu, et d'autre part si le propre de l'intellect et d'intelliger, de contempler et de juger les êtres, celui de dieu au contraire est d'unifier, d'engendrer et d'exercer sa providence, et cætera. C'est donc par ce qui en lui n'est pas intellect que l'intellect est dieu, et c'est par ce qui en lui n'est pas dieu que le dieu, qui se trouve dans l'intellect, est intellect, et intellect divin, somme toute, est un ordre d'être intellectif pourvu de son propre sommet et de sa propre unité, qui se connaît en tant qu'il est intellectif et qui *s'enivre de nectar* (Plotin, VI 7 [38] 35, 25 ; cf. *Théol. Plat.* I 14 p. 67.2), et engendre la totalité de la connaissance, dans la mesure où il est *fleur de l'intellect* (*Or. Chald.*, fr. 1.1) et hénade au-dessus de l'être » (*In Parm.* VI co. 1047, cité et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink [1978], pp. lxiii-lxiv).

Nous arrivons ainsi à un point où le discours philosophique, poussé à l'extrême, rejoint finalement l'intuition théurgique selon laquelle, par la voie des symboles envoyés en tout être, l'âme humaine, dans la limite de sa *dianoia* et avec son langage imagé, peut partout découvrir ces signes venant de l'Un, les éveiller et, enfin, par eux, arriver à son salut : l'union avec son origine<sup>903</sup>.

<sup>903</sup> Cf. H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK [1968], le passage complet de *Théol. Plat.* I 3 pp. 16, 9-16 : « lorsqu'elle se tourne vers elle-même, elle explicite son propre être et ses propres raisons ; et d'abord, c'est comme si elle se voyait elle-même seule, ensuite en s'enfonçant dans cette connaissance de soi-même, elle découvre en elle l'intellect et les degrés de la hiérarchie des êtres, quand enfin elle s'établit dans l'intérieur d'elle-même et pour ainsi dire dans le sanctuaire de l'âme, par ce moyen elle contemple *les yeux fermés* et la classe des dieux et les hénades de ce qui existe. En effet, toutes choses se retrouvent aussi en nous mais sous le mode de l'âme, et par là il est dans notre nature de tout connaître, en réveillant les puissances qui sont en nous et les images de la totalité des êtres ».

« De là vient, je crois, que c'est la fonction proprement intellectuelle de l'âme qui est capable de saisir les formes de l'intellect et les différences qu'elles comportent, et que c'est le sommet de l'intellect et, comme l'on dit, *sa fleur* et son existence pure qui s'unit aux hénades de tout ce qui existe et, par leur intermédiaire, à cette Unité cachée de toutes les hénades divines. Car il y a en nous plusieurs pouvoirs de connaissance, mais c'est celui-là seul qui nous permet d'entrer naturellement en relation avec le divine et d'en participer. En effet, *la classe des dieux* n'est appréhendée ni par la sensation, puisqu'elle transcende tout ce qui est corporel, ni par l'opinion ou le raisonnement, car ce sont des opérations divisibles en parties et adaptées aux réalités multiformes, ni par l'activité de l'intelligence assistée de la raison (οὔτε νοήσει μετὰ λόγου), car ce genre de connaissance est relatif aux êtres réellement êtres, tandis que la pure existence des dieux *surmonte* le domaine de l'être et se définit par cette unité elle-même, qui se rencontre dans l'ensemble de ce qui existe. Si donc le divin peut être connu de quelque manière, il reste que ce soit par la pure existence de l'âme qu'il soit saisi et, par ce moyen, connu pour autant qu'il peut l'être. *En effet*, à tous les degrés nous disons que *le semblable est connu par le semblable* (Empédocle, 31 B 109, Albinus, *Didasc.* 14. 2 ; Numénius, fr. 11 ; Porphyre, *Sent.* 25, p. 11. 5-7 ; Jamblique, *De comm. math. scientia* 8, p. 38.6-8) : autrement dit la sensation connaît le sensible, l'opinion l'objet d'opinion, le raisonnement le rationnel, l'intellect l'intelligible, de telle sorte que c'est par l'un aussi que l'on connaît le suprême degré de l'Unité et par l'indicible l'Indicible (τῷ ἀρρήτῳ τὸ ἀρρητον) » (*Théol. Plat.* I 3 p. 6-7, 1-15, trad. H. – D. Saffrey et L. G. Westerink).

Pour l'âme humaine, c'est uniquement par sa pure existence qu'elle peut s'unir aux dieux. Et c'est en s'unissant à eux que l'âme peut participer aux dieux. Ces derniers, surmontant le domaine de l'être, se trouvent au niveau de l'Un Participé. C'est ainsi que l'unité primordiale de l'âme trouve enfin l'Un Participé. Nous voyons que selon Proclus la connaissance que l'âme utilise n'est plus dans le registre de l'intellect. Il est vrai qu'au début c'est par l'intellect que l'âme peut participer à la contemplation de l'Intellect. Mais, au stade suivant, l'âme doit s'élever vers la fleur de l'Intellect (sa pure existence unie avec les autres hénades ou les autres dieux). Du coup, c'est par l'union dans cette pure existence (unie à l'Un Participé) que l'unité originale de l'âme humaine trouve l'Un. C'est une union entre l'indicible avec l'Indicible car, en fin de compte, à ce stade là ni l'intellect, ni la vie, ni l'être lui-même n'ont leur mot à dire.

---

Ainsi, dans ce passage, Proclus affirme que par la voie de la philosophie (et théologie), l'âme humaine peut parvenir à l'union avec l'Un (au sens de l'Un Participé où les hénades divines s'enracinent). Selon lui, en elle-même, l'âme humaine a toute chose sous le mode psychique. Cependant, cette limitation « psychique » n'empêche en rien que l'âme puisse parvenir à découvrir l'être au plus profond d'elle-même. Dans son « sanctuaire », l'âme humaine, unie avec les hénades divines, peut « contempler » la totalité des êtres, non pas d'une manière intellectuelle, mais avec « les yeux fermés ».

## Conclusion

Au terme de ce travail, nous pouvons dégager les principaux résultats acquis. Nous avons identifié la pertinence de la notion du double acte dans la procession plotinienne (chapitres I et II). C'est le cœur même du déploiement et du retour de toute chose vers son origine, l'Un. Les chapitres III et IV abordent l'application de ce « mode de la procession » à l'anthropologie plotinienne. Cette même théorie du double acte nous permet enfin d'identifier la place de la partie non descendue de notre âme (deuxième acte de l'Intellect et premier acte de l'Âme), son nom comme *lógos* et sa fonction comme concentration des deux premières hypostases (de l'Un et de l'Intellect) au niveau de l'âme individuelle (chapitre V). Par cette lecture qui essaie de se situer à l'intérieur de sa théorie de la procession, la partie non descendue de l'âme chez Plotin fait intégralement partie de la cohérence logique de cette théorie. Ainsi, ceux qui critiquent cette doctrine originale de Plotin, surtout Jamblique et Proclus, à l'intérieur même de leur théorie de la procession, réaffirment paradoxalement l'intuition de Plotin que quelque chose de l'Un ou de l'Intellect reste « non descendu » et nous sert de tremplin pour la remontée de notre âme (chapitre VI).

### A. La plasticité des termes chez Plotin.

Nous avons concentré notre travail sur « la partie non descendue de l'âme humaine » dans la pensée de Plotin. Toutefois, sans mentionner le terme de « partie non descendue », ce « quelque chose de l'âme qui reste toujours dans l'intelligible » (IV 8 [6] 8, 1-4), il faut dès le début préciser avec force que notre âme *n'est pas* descendue. Pour Plotin, ce n'est pas l'âme qui descend, mais le corps qui s'approche d'elle (III 9 [13] 3, 1-5 ; IV 3 [27] 9, 36-42 et 20, 14-15 ; IV 4 [28] 18, 14 ; V 5 [32] 9, 30-32). Si toutefois une partie d'elle descend, cela signifie que l'âme donne son image au corps sans pourtant appartenir à ce dernier (cf. VI 4 [22] 16, 1-18). Ainsi, selon Plotin, la partie directive d'un homme d'ici-bas est la *dianoia* (ce « quelque chose » ou l'image qui descend de la partie non descendue de l'âme, cf. VI 4 [22] 16, 28-48 ; I 1 [53] 12, 13-29). Dans l'économie de la pensée plotinienne, l'existence de la partie non descendue de l'âme humaine ne peut être séparée de la compréhension globale de sa théorie de la procession.

Chez Plotin, cette théorie se développe en plusieurs très belles images et fait appel à plusieurs termes qui n'échappent pas à l'ambiguïté. Comme nous l'avons vu au sujet de



l'âme, ce terme « descendre » n'a pas de connotation locale pour Plotin. Il veut seulement indiquer le fait que notre âme se trouve associée au corps dans notre vie d'ici-bas. Il ne s'agit pas d'un mouvement local car notre âme fait toujours partie du monde intelligible. Selon le cadre général de la procession de Plotin, les réalités se constituent quand elles s'éloignent (descendent) de leur origine. Suivant l'exemple de l'Un, l'Intellect produit l'Âme et cette dernière fait venir à l'existence le monde sensible. Ainsi « descendre » signifie aller à l'extérieur (se déployer), tandis que son opposé, le « remonter », indique que la réalité se concentre et retourne vers son origine (VI 6 [34] 1, 15-16). Pour notre âme, « descendre » signifie aussi la particularisation causée par son audace. Toutefois, si la descente est le fait de vouloir « s'appartenir » à elle-même (V I [10] 1, 4-5 ; III 9 [13] 3, 7-16 ; VI 4 [22] 16, 21-32), dans un tout autre registre, le fait de « s'appartenir » est aussi le but de l'âme. Celle-ci cherche à « s'appartenir » au sens de revenir à son être vrai (V 8 [31] 13, 20 ; VI 6 [34] 1, 10-16). Nous voyons ainsi une plasticité du langage chez Plotin qui lui permet d'exprimer des choses différentes (parfois des choses complètement opposées) avec un même terme. Nous remarquons aussi que le terme *epistrophé* (la conversion) se réfère parfois au retour de l'âme vers son vrai soi (au sens de ce qui lui est supérieur), mais il décrit aussi le mouvement de la descente (V 8 [31] 11, 1 – 13). La contemplation comme activité noble par rapport à l'action n'est pas non plus épargnée par cette ambiguïté car, dans la Nature, la contemplation *est* la production même (III 8 [30] 3, 19-24). Suivant cette usage lâche des termes, si nous pensons que la contemplation est un mouvement de retour vers son origine (ou la conversion, car dans cet acte la réalité contemple son origine), nous sommes face à la difficulté pour comprendre ce qu'est la contemplation au moment où le terme « conversion » désigne aussi la descente. Aussi, quand Plotin parle d'image, il ne faut pas immédiatement penser qu'elle soit purement et simplement négative. Pour lui, l'Intellect est l'image de l'Un, l'Âme est l'image de l'Intellect, et ainsi de suite.

Dans cette confrontation à cette plasticité du langage, la recherche des mots techniques ne suffit pas, bien qu'elle soit toujours utile et d'une grande aide en premier recours. Nous devons lire attentivement les traités et tenter de comprendre ce que Plotin veut dire par les différentes expressions qu'il emploie. Ainsi, pour travailler ce sujet de « la partie non descendue », nous avons essayé de faire très attention. Chaque fois que Plotin parle d'une partie « suspendue » ou d'une descente qui n'implique ni séparation ni coupure, nous avons remarqué qu'il s'agit probablement de « la partie non descendue ». Après avoir travaillé quelque temps sur Plotin, nous remarquons que, dans chacun de ses traités, tout en traitant un sujet spécifique, il répète toujours sa pensée générale. Ainsi, il est probable que dans nombre

de ses traités, d'une façon ou d'une autre, Plotin expose cette doctrine de la partie non descendue. C'est ainsi que nous avons décidé d'analyser trois traités (6, 53 et 49) de Plotin de manière descriptive (chapitres I, III et IV). Il faut comprendre l'ensemble du traité avant de pouvoir dire qu'à tel ou tel endroit Plotin fait allusion à cette doctrine. A cause du nombre des traités et du temps limité dont nous disposons, dans les chapitres II et V de notre travail, nous avons procédé à une lecture rapide et diachronique en analysant des thèmes précis.

### **B. Premier résultat : la doctrine de la partie non descendue n'est qu'une conséquence cohérente de la théorie de la procession plotinienne.**

Dès le chapitre I de notre travail, nous avons montré que la descente de l'âme humaine n'est qu'une autre manière de parler de la procession à niveau de l'âme humaine (IV 8 [6] 5, 1-4 ; IV 3 [27] 13, 17-21). Cette descente obéit à la même loi de la Nécessité (IV 3 [27] 13, 1-18) que tous les autres êtres. Ainsi, suivant la procession de Plotin, l'Intellect descend lui-aussi (IV 8 [6] 7, 18-22). De façon encore plus surprenante, Plotin emploie les termes destinés à l'âme (V 1 [10] 1, 4) : l'Intellect a aussi son « *tolma*/audace » en désirant se séparer de l'Un (VI 9 [9] 5, 29 ; III 8 [30] 8, 32-36 et 11, 22-27), comme s'il chutait lui aussi. Ensuite, en parlant de la partie inférieure de l'âme du monde (la Nature), Plotin dit qu'elle s'avance jusqu'aux plantes par une sorte de « désir » (V 2 [11] 1, 22-27).

De façon encore plus générale, comme l'âme humaine, non seulement les réalités supérieures descendent poussées par une sorte de désir et d'audace mais elles ont également des parties non descendues. Plotin n'attribue pas uniquement une partie non descendue à l'âme humaine. Une partie de l'Âme reste là-haut (III 8 [30] 5, 10-14 ; V 1 [10] 7, 44-48 ; II 3 [52] 18, 12-19). L'Intellect hypostase a aussi quelque chose de lui qui reste suspendu en l'Un (III 8 [30] 9, 30-32 ; V 2 [11] 1, 10). De telle manière, aussi bien pour l'Intellect que pour l'Âme, le processus du déploiement de la réalité implique qu'ils gardent toujours une partie d'eux-mêmes unie à leur cause respective (IV 8 [6] 7, 18-22 et 28-30). L'Intellect reste uni à l'Un en engendrant l'Âme ; l'Âme n'est pas séparée de l'Intellect en engendrant l'univers (V 1 [10] 6, 47-54) ; et ainsi nous ne sommes pas 'coupés' d'eux (I 1 [53] 2, 11-13 ; V 3 [49] 12, 40 ss. ; VI 9 [9] 9, 8 ; I 7 [54] 1, 25-27).

L'existence de cette partie non descendue ou suspendue s'explique aussi par le fait qu'elle représente l'*activité première* de chaque réalité par laquelle elle se constitue comme une réalité propre. Comme le premier visage de l'Intellect qui se tourne vers l'Un (et reste suspendu à lui) ou comme l'Âme qui a une partie toujours attachée à l'Intellect dans son

activité première, notre âme, en tant qu'elle est englobée dans l'hypostase de l'Âme (V 9 [5] 14, 20-23 ; IV 9 [8] 1, 11-12 ; IV 3 [27] 4, 15-19 ; 5, 15 – *ad fin* et 6, 23-27), participe ainsi à l'activité première de cette dernière. Par leur contemplation première, l'Intellect et l'Âme se constituent comme des réalités proprement dites. Telle est la loi de la constitution de la réalité selon la procession. C'est par cette contemplation première que chacun devient une réalité propre et c'est par ce même acte que l'activité de production se poursuit : en retournant vers ce qui lui est supérieur, chaque réalité se voit elle-même comme sur un substrat et, en le voyant, produit son image. Ainsi une deuxième activité (une production) surgit à partir de la première. Cette deuxième activité, en produisant l'image d'elle-même, fait venir au jour une chose inférieure à son origine. Par une sorte de contamination (ἀναμιμπλᾶσα, cf. IV 8 [6] 6, 10-15), le produit qui sort est nécessairement inférieur à son origine (cf. V 1 [10] 7, 44 – 48). Ces deux activités décrivent la modalité de la procession de réalité chez Plotin.

Et c'est exactement dans cette deuxième activité que l'Intellect acquiert sa réalité de l'Un (VI 9 [9] 5, 29 ; III 8 [30] 8, 32-36), l'Âme sa réalité de l'Intellect et notre existence ici-bas sa réalité de la partie non descendue de notre âme. *Nous avons ainsi conclu que « la descente » de notre âme ne veut pas désigner autre chose que cette deuxième activité de notre âme.* Et, suivant la procession plotinienne qui implique toujours un amoindrissement, le résultat de ce deuxième acte de notre âme est plus divisé que celui des autres êtres qui lui sont supérieurs. Tandis que, dans le cas de deux autres êtres intelligibles, l'amoindrissement se trouve dans le fait que l'Intellect n'est plus Un (il est « un-multiple ») et que l'Âme est désormais « une *et* multiple », l'amoindrissement de notre âme par la contamination (IV 8 [6] 2, 30 ; I 8 [51] 4, 22 ; I 6 [1] 5, 51) fait qu'il y a *une vraie séparation* entre ce qui reste là-haut et son image descendue ici-bas. D'un côté, notre âme n'est pas vraiment descendue (car elle a une partie qui reste là-haut), d'un autre, l'image produite par cette âme est vraiment descendue ici-bas en animant un corps déjà préparé par l'âme du monde. Plus une réalité se trouve bas dans l'échelle de la hiérarchie, plus la séparation se fait sentir ; c'est ainsi que Plotin acquiert la conviction *qu'une partie de notre âme reste là-haut* (dans l'intelligible, cf. (IV 8 [6] 8, 1-4 ; cf. aussi VI 4 [22] 14, 17-22 ; VI 4 [22] 16, 38-48 ; IV 3 [27] 12, 1-5 ; III 8 [30] 5, 10-15 ; I 1 [53] 12 ). Parce que nous sommes des êtres amphibiens, notre âme mène une vie là-haut (IV 8 [6] 4, 31-35) par sa partie supérieure qui n'est pas immergée dans notre corps (VI 9 [9] 8, 14-22). Deux autres textes qui mentionnent « l'autre âme, ἀλλή ψυχή » par laquelle « nous sommes ce que nous sommes » (cf. IV 4 [28] 18, 10-19 et II 1 [40] 5, 20-21) restent ambigus. Cette âme qui définit le soi véritable de l'être humain peut indiquer soit

la partie non descendue de notre âme soit la *dianoia* qui dirige effectivement l'existence ici-bas d'un être humain.

Dans notre chapitre I, par la lecture du traité 6 (IV 8) à partir des contextes large et proche de chaque chapitre et en nous appuyant, dans un deuxième temps, sur d'autres textes des *Ennéades* de Plotin, nous sommes arrivé à saisir que la doctrine de la partie non descendue de l'âme humaine n'est qu'une conséquence cohérente du schème de la procession. L'existence d'une partie « non descendue » répond ainsi à l'exigence même de la procession plotinienne qui se déploie suivant le mode du double acte et comporte nécessairement l'amointrissement. Dans le cas de l'âme humaine, la partie non descendue représente le premier visage de la procession de notre âme tandis que la descente de son image (*dianoia*) évoque le deuxième.

Par cet exposé, la vision de l'homme de Plotin s'intègre pleinement dans sa vision globale de la réalité : l'anthropologie n'est qu'une reproduction en petit (dans son échelle et son degré) de sa cosmologie. Derrière la plasticité du langage et l'usage assez lâche de termes comme descente, conversion ou contemplation, nous sommes face à une théorie globale de la réalité d'une étonnante cohérence. En naviguant entre les grands courants de pensée, surtout ceux de Platon et d'Aristote, Plotin ne se laisse pas emporter pour autant par eux. Il propose sa vision d'un cosmos qui, tout en étant diversifié, reste uni. La place de l'homme au sein de ce cosmos divin reste ambiguë : il est plein membre de cet ordre parfait et de cette beauté divine ; en même temps, il n'est qu'un membre qui se trouve entre « les dieux et les bêtes » (III 2 [47] 8, 7 – 9). Cette vision de l'homme et du cosmos n'est pas nécessairement suivie par les néoplatoniciens (Porphyre, Jamblique et Proclus). Tout en reprenant le schème général de la procession, ils proposent une autre compréhension de l'homme. Jamblique et Proclus refusent la partie non descendue proposée par Plotin. C'est peut-être la plasticité du langage et le système assez ouvert de Plotin qui occasionne ce malentendu. Toutefois, nous notons que ces opinions contre Plotin émanent légitimement d'un tout autre mode de pensée, qui a aussi sa propre cohérence.

**C. Deuxième résultat : la théorie de la causalité et du double acte au cœur de la procession de la réalité.**

### C. 1. Causalité - Double Acte de l'Un - l'Usage d'Aristote.

Le déploiement des réalités à partir de l'Un se fait par une sorte de relâchement d'énergie sans que l'énergie qui s'échappe ne soit coupée de son origine. La procession comporte toujours un mouvement de retour par lequel la réalité produite se constitue pour enfin pouvoir poursuivre la production des réalités suivantes. A chaque moment, il y a continuité des réalités mais aussi séparation entre elles.

Dans la vision du monde de Plotin, toute chose vient au jour par une sorte de relâchement d'énergie à partir de l'Un. La modalité de cette procession (cf. IV 8 [6] 2, 27-31) se trouve dans ce qui est communément appelé la théorie du double acte. Ainsi, en lisant les traités de Plotin de manière diachronique et, plus spécialement, le traité 25 (II 5), notre chapitre II a montré comment la 'logique' des notions venant d'Aristote a été hypostasiée par Plotin.

Deux éléments complémentaires rendent compte de la manière dont Plotin explique la procession des réalités : sa théorie de la causalité et celle du double acte. Pour lui, le rapport entre la cause et son effet s'établit selon un seul sens : « ce qui est cause n'est pas identique à ce qui est causé, τὸ αἴτιον οὐ τὸ αὐτὸν τῷ αἰτιατῷ » (VI 9 [9] 6, 54-55). Selon ce principe, tout en procédant par engendrement de son image, chaque cause intelligible reste séparée de son effet qui lui est inférieur ; il n'en reste pas moins qu'elle est efficace. Par sa seule présence, la cause exerce sa gouvernance sur ses effets. Plus elle est haute dans la hiérarchie, plus sa présence englobe les réalités de manière plus large. C'est ainsi que, en tant que cause ultime, l'Un est présent partout : il est dans l'Être, la Vie et l'Intellect, qui sont les contenus de la deuxième hypostase et les traces de l'Un (cf. VI 9 [9] 1, 1 ; « l'être est une trace de l'Un », V 5 [32] 5, 13) ; toute réalité ou tout être possède une imitation de l'Un (V 5 [32] 5, 23-22) ; la Vie est une trace du Bien/ l'Un (VI 7 [38] 17, 13) ; l'Intellect en tant que monde intelligible est la trace de l'Un (VI 7 [38] 17, 40). Ensuite, par ce qu'il a reçu de l'Un, l'Intellect est aussi présent dans ce qui lui est inférieur. L'Âme transmet tout ce qu'elle a reçu de l'Un et de l'Intellect pour faire venir le cosmos au jour. Par sa présence, l'Âme soutient l'existence de ce cosmos. Il est vrai que Plotin n'expose pas de manière très détaillée sa théorie de la procession, ce que fera Proclus. Mais cet étalage hiérarchique de la présence des causes intelligibles dans ses *Ennéades* influence très probablement la hiérarchisation scolastique de Proclus. Comme nous l'avons vu au chapitre V, c'est ainsi que nous devons comprendre la doctrine de la partie non descendue. Par ce système de la causalité, nous

comprenons ainsi que la partie non descendue de notre âme est dans l'Âme Hypostase qui se différencie difficilement de l'Intellect (Pensant) qui est même en tant qu'Être, Vie et Intellect et contient en fin de compte la trace de l'Un. C'est dans ce sens que finalement, tout en étant en complet désaccord avec Plotin, Proclus affirme la même chose que lui.

Cette théorie de la causalité de Plotin s'exprime souvent par l'usage du verbe « demeurer ». Le principe ou la cause demeure en soi-même comme principe avec ses propres caractéristiques. Simultanément, en tant que principe, il effectue une activité naturelle et spontanée d'engendrement. Ainsi, en restant impassibles et immobiles, les réalités véritables de Plotin engendrent à tour de rôle celles qui leur sont inférieurs. Comme nous l'avons montré au chapitre II, l'Un, l'Intellect, l'Âme, les âmes particulières ou, tout simplement, tous les intelligibles, jouent le rôle d'une cause et le font tout en demeurant immobiles. En imitant l'Un, les autres êtres véritables produisent sans se mouvoir. Intervient alors une autre notion : en tant que cause propre, chaque intelligible a un acte intérieur (ou une première activité), tandis que l'effet qui sort nécessairement de lui est représenté par son acte extérieur (ou sa seconde activité).

Ainsi, la causalité de Plotin s'exprime selon un *mode de procession qui présente deux faces* : l'un se manifeste dans une sorte d'impassibilité en demeurant soi-même et en contemplant ce qui le précède ; l'autre se manifeste dans un mouvement de production de soi-même (dédoublement), de telle sorte que le produit lui sera inférieur. Dans ce dernier cas, en tournant son regard vers elle-même, comme sur un substrat, elle poursuit la procession en donnant naissance à d'autres choses qui lui sont inférieures. C'est ainsi que se manifeste le phénomène de l'amoindrissement à cause de l'altérité ou de la contamination du substrat. Plus la réalité est basse dans l'échelle de la hiérarchie, plus cet effet de contamination se fait sentir.

Il faut avouer qu'il n'est pas évident d'appliquer le double acte à l'Un. Plotin refuse d'appliquer la notion d'acte au premier principe (VI 7 [38] 17, 10). Néanmoins, dans d'autres traités, Plotin dit qu'il « ne faut pas craindre de poser l'acte premier sans réalité » (VI 8 [39] 20, 9-11). Ainsi, « pour prendre une analogie, nous dirons que *l'acte qui vient de lui* (l'Un) est pour ainsi dire *un acte* qui s'écoule comme d'un soleil » (V 3 [49] 12, 40 ss. ; cf aussi V 4 [7] 2, 36-39 et V 6 [24] 6, 1-9). Par sa surabondance, tout chose vient de l'Un quand il demeure immobile ou reste en lui-même (V 4 [7] 2, 19-22 ; V 1 [10] 6, 16 – 27 ; V 2 [11] 1, 6 – 22 ; II 9 [33] 9, 35-39 ; V 3 [49] 12, 27-37). Ce fait de rester immobile indique d'une certaine façon le premier acte de l'Un. Il n'y a pas d'*epistrophé* chez l'Un au sens de se retourner vers ce qui lui est supérieur pour se constituer, car l'Un est lui-même l'origine par excellence. Toutefois, nous pouvons dire qu'il y effectivement l'*epistrophé* chez l'Un au sens de « produire », c'est-

à-dire, comme nous l'avons souligné, au sens du deuxième acte. Dans une sorte de *comme si*, l'Un se regarde lui-même (cf. V 4 [7] 2, 18-19 ; VI 9 [9] 6, 52-53 ; V 1 [10] 7, 12 ; VI 8 [39] 16, 19-25), de telle sorte qu'il « agit » sur un substrat (l'indétermination) pour faire naître sa première image, l'Intellect. Se retourner vers soi-même, dans le cas de l'Un, exprime encore une fois le mode de la procession selon lequel les termes « descente » ou « inclination (*neûsis*) » signifient tout simplement le fait de produire son image. Par la plasticité des termes *epistrophé*, *neûsis* ou « descente », Plotin garde ainsi une marge assez large pour conserver la transcendance absolue de l'Un et, en même temps, pour nous laisser penser que, par sa surabondance ou par nécessité, l'Un est effectivement l'origine de tout (V 4 [7] 1, 37-39 ; V 2 [11] 1, 7-10 ; VI 7 [38] 23, 22-24).

Il est significatif que, pour expliquer comment toute chose naît de l'Un, Plotin utilise l'image du feu dès le traité 7. Cette image est employée de manière générale quand Plotin évoque sa théorie du double acte. « Ainsi en va-t-il du feu, pour lequel il y a la chaleur qui constitue sa réalité, et une autre chaleur qui naît de la première puisque le feu exerce l'acte qui est naturellement inhérent à sa réalité tout en restant du feu » (V 4 [7] 2, 26-34 ; cf. aussi dès chapitre 1, 24-39). En différents endroits, Plotin répète plusieurs fois cette doctrine du double acte en utilisant l'image du feu (V 1 [10] 3, 10-12 et 6, 30-39 ; V 3 [49] 7, 21-25) ou celle de la lumière (IV 4 [28] 29, 9-12 ; IV 5 [29] 7, 13-17 ; II 1 [40] 7, 26-30).

Par l'usage des termes « acte » et « puissance », Plotin se réfère sans doute à Aristote (*Métaphysique* livre *Delta*, 12, 1019a15-16, 19-20 et livre *Theta* 1, 1046a11). Ces notions qui expliquent le changement chez Aristote sont utilisées par Plotin pour décrire la procession (le changement au sens de production des êtres). Ce qui est valable chez Aristote pour expliquer le changement spatio-temporel du monde sensible est utilisé par Plotin pour décrire d'emblée son monde hors du temps et de l'espace. Ainsi, les notions aristotéliennes qui expliquent la dynamique et le comment du changement dans le monde sensible sont utilisées par Plotin pour décrire la dynamique du monde intelligible. Du fait que, dans l'intelligible, les êtres sont parfaits (II 5 [25] 3, 25-33), la « puissance » là-bas ne peut pas être interprétée comme étant en attente d'une réalisation. Dans le monde intelligible, la « puissance » n'est pas un état d'indétermination. Elle est déjà parfaite car elle est aussi une source d'activité ou de production. Elle passe à l'acte de façon nécessaire et spontanée (elle est en fait comprise comme le premier acte et son passage à l'acte n'est qu'une manière de parler de sa production). Voilà pourquoi, pour Plotin, la vraie dynamique se trouve plutôt dans le monde intelligible. Le monde du sensible qui tire son existence de la présence de l'intelligible sur une matière est marqué par l'absence du mouvement et de la dynamique (cf. VI 3 [44] 3 ; cf. III 6

[26] 9, 34 - *ad fin*). Certains notent ici que Plotin opère un gauchissement qui s'inspire d'Aristote. Pire, en supposant que l'aristotélisme comporte une sorte de hiérarchie ontologique (car la puissance est inférieure à sa réalisation), Plotin aurait complètement inversé cette hiérarchie ontologique en introduisant dans son schéma la puissance comme supérieure à l'acte (sa réalisation).

Toutefois, si la notion même du changement chez Aristote englobe déjà un sens métaphysique (ce que nous appelons le changement sans destruction ou le changement au niveau du passage de l'*hexis* à l'exercice), il est cependant probable que Plotin ait bien compris Aristote. La puissance et l'acte sont ainsi des notions pour rendre compte du changement au sens élargi. Elles ne se réfèrent plus à la transformation de l'indétermination à la réalisation première (le premier sens du changement), mais au passage de cette réalisation première (qui est un *hexis*) à la réalisation seconde (*energeia*). Ce changement au sens élargi comporte une sorte de passage d'acte (au sens *hexis*) en acte (au sens *energeia*). Il n'y a plus ici d'altération au sens du changement d'un ignorant devenant savant (le premier sens du changement), mais un passage nécessaire et spontané d'un savant endormi à un savant qui enseigne sa science (c'est un changement sans altération, autrement dit un passage du semblable au semblable ou une conservation de l'être en puissance par l'être à l'état accompli, *De l'âme* livre II 5 417a21 – 417b7). C'est en suivant cette dernière compréhension que Plotin utilise à sa manière les notions d'Aristote : la puissance est capable, par elle-même, de passer à l'acte ; elle n'est pas une possibilité d'être mais un principe d'activité (cf. II 5 [25] 2, 31-35 ; V 3 [49] 15, 33-35). En les plaçant d'emblée dans le monde intelligible et les nommant comme « partie supérieure » (la puissance en tant que cause avec son premier acte) et « partie inférieure » (la réalisation qui est un effet produit par le deuxième acte), Plotin « hypostasie » ainsi les notions d'Aristote pour parler de sa hiérarchie des réalités. Nous constatons ainsi l'usage plotinien d'Aristote : une sorte de 'logique' aristotélicienne est tirée dans un tout autre sens pour expliquer un schéma propre à Plotin et totalement étranger à Aristote.

Nous ne sommes pas entrés dans le débat, d'ailleurs intéressant, pour savoir si cet usage est facilité par l'intermédiaire des stoïciens qui pensent que l'*hexis* est un état justement plus parfait que sa réalisation. Nous sommes plutôt contenté de montrer comment les notions qui, pour Aristote, servent à expliquer une seule et même réalité, sont devenues, dans la pensée de Plotin, des catégories pour décrire la procession des différentes réalités (le second acte est l'image de l'acte propre de la réalité ; les réalités inférieures, en tant que manifestation/produit de la réalité qui les précède, sont les images de celui-ci, etc.). En



prolongeant Aristote, Plotin établit pour lui-même les caractéristiques de ces deux actes. L'acte propre de la réalité « reste en lui-même » ; il est un « acte immanent » et, tout en étant une puissance productrice, n'a rien *ad extra*. Tandis que l'acte second qui est la manifestation de ce premier acte ne s'écoule point hors de sa source (V 1 [10] 3, 8-12) ; il ne se sépare pas de l'acte propre de la réalité (IV 5 [29] 7, 16-17) car il en est l'image (IV 5 [29] 7, 15-16).

Ainsi, à sa manière, Plotin rapproche *energeia* et *apórroia* : de l'être parfait (qui est en acte), l'écoulement se fait de manière spontanée (cf. 15 III 4 [15] 3, 24-27 et V 3 [49] 12, 40-42). Comme les rayons sortent automatiquement du soleil, la chaleur émane de façon spontanée du feu. Ainsi, de façon complètement étrangère à Aristote, Plotin parle des rapports de l'Un à l'Intellect et de l'Intellect à l'Âme comme d'un rapport de la « puissance » à l'« acte » (V 2 [11] 1, 14-17). Tout en restant immobile, une cause est un moteur qui meut les êtres qu'elle engendre. Ainsi, le passage de la puissance (un être parfait, la cause) à l'acte se fait de manière spontanée, par nécessité même de la présence d'une cause (« il faut donc que la nature même de la forme - δεῖ τὴν τοῦ εἶδους φύσιν - soit un acte qui produise des effets par sa présence - τῆ παρουσία ποιεῖν », III 6 [26] 4, 42). C'est ainsi que Plotin se sert de la 'logique' d'Aristote pour avancer sa propre théorie de la procession de la réalité.

### **C. 2. Application du double acte : de l'Intellect à l'émergence de l'homme sur terre.**

Ainsi, tout imite le mode de procession de l'Un. Dans son premier acte, l'indéterminé sortant de la surabondance de l'Un se constitue comme Intellect quand il regarde vers l'Un (V 1 [10] 7, 5-6 et cf. V 1 [10] 5, 15-19 ; V 2 [11] 1). Au chapitre 11 du traité 49, le premier acte de l'Intellect se trouve dans cet acte de contemplation de l'Un. En regardant ce qui lui est supérieur. A ce moment là, ce n'est pas encore l'Intellect qui vise l'Un, mais une « vision qui n'a pas encore vu » (ligne 5). En se lançant vers l'Un, dans son premier acte, cette vision se constitue ensuite comme Intellect. A son tour, dans son deuxième acte, une fois établi comme tel, quand l'Intellect veut « penser ce qui est au delà » (ligne 2), c'est-à-dire qu'il cherche à regarder l'Un par son propre moyen d'être Intellect, c'est-à-dire, dans cet acte de « penser » en fait il se regarde lui-même, - alors, à ce moment là il se dédouble. L'Intellect se saisit comme étant lui-même multiple (au chapitre 10, 26-28 ; cf. aussi VI 7 [38] 35, 31-33). Dans ce deuxième acte, en voulant regarder l'Un, l'Intellect se contemple lui-même et a ainsi les intelligibles en lui (III 8 [30] 8, 32-36). L'Être, la Vie, l'Intellect et toutes les idées de ce que nous appelons le monde intelligible se trouvent de façon « une-multiple » dans cette deuxième

hypostase. Comme elle est née de l'Intellect et lui est inférieure, le premier acte de l'Âme se manifeste dans le fait de rester à l'intérieur de l'Intellect, tandis que son deuxième acte reste à l'extérieur (V 3 [49] 7, 26-31). Ainsi, en se contemplant elle-même, l'Âme se multiplie en des âmes particulières. Elle produit en demeurant en elle-même (III 2 [47] 1, 38-45). Elle devient ainsi plus multipliée que l'Intellect et c'est pour cette raison qu'elle est « une et multiple ». C'est dans cet acte intérieur (premier acte) de l'Âme que nous situons la place de l'Âme Hypostase. Dans ce stade « non descendu » de la troisième hypostase, se trouvent probablement toutes les parties supérieures des âmes particulières. Elles sont toutes unies par leur partie supérieure en se multipliant en diverses âmes particulières. Ce stade de l'Âme Hypostase n'est autre que le deuxième acte de l'Intellect. Elle peut ainsi difficilement être distinguée de l'Intellect (Pensant) car son acte intérieur se trouve dans ce dernier. Cela explique probablement l'hésitation de Plotin à propos du vrai Démonstrateur de l'univers.

Plotin parle tantôt de l'Intellect comme de celui qui fabrique l'univers, non pas selon le mode de l'artisan, mais en tant qu'il est le modèle ou l'archétype de cet univers (III 2 [47] 1, 21-26 et 2, 15-16 ; V 9 [5] 3, 24-37) ; tantôt il dit que la partie inférieure de l'âme du monde (la Nature), en envoyant les *logoi* dans l'univers, joue le rôle de producteur de cet univers (cf. III 4 [15] 2, 1-6 ; IV 3 [27] 6, 1-8). L'hésitation sur la figure du Démonstrateur s'explique par le fait que la partie supérieure de l'Âme *se rattache* à l'Intellect où se trouve le vrai modèle. Par sa contemplation de l'Intellect, cette dernière crée ses propres images (parmi lesquelles l'âme du monde dont sa partie inférieure joue le rôle de producteur). Par une sorte de continuation, ce qui est 'idée' dans l'Intellect 'descend' en devenant des 'raisons' dans l'Âme pour que la Nature (la partie inférieure de l'âme du monde) puisse les envoyer afin de produire cet univers. La Nature produit l'univers par sa participation au participant (c'est-à-dire à la partie supérieure de l'âme du monde qui reste là-haut, unie dans l'Âme Hypostase et toujours illuminée par l'Intellect, cf. III 8 [30] 5, 1-8. 10-11 et IV [6] 2, 27-31). C'est ainsi que la démonstration concerne parfois l'Intellect (dans sa dimension Pensante en tant qu'il englobe en lui l'Être, la Vie, l'Intellect et tous les intelligibles comme formes) et l'Âme Hypostase (là où, par la partie supérieure de l'âme du monde, la Nature se rattache pour tirer ses *logoi*).

Tandis que l'âme du monde produit tout en restant immobile (I 1 [53] 8, 15-18) et que sa partie inférieure (la Nature) produit aussi « sans descendre » (IV 3 [27] 4, 22-23 ; III 8 [30] 2, 11-13 et 3, 1-6), l'application du double acte se trouve plus « séparée » en l'âme humaine. Du fait que notre âme se trouve inférieure aux autres êtres véritables, il existe alors une sorte de scission au sens où l'acte de la cause demeure là-haut tandis que son image produite par

son deuxième acte s'avance en approchant le corps d'ici-bas (cf. IV 3 [27] 6, 23-27). Ainsi, l'âme humaine a une partie qui demeure là-haut et une autre qui descend ici-bas (cf. II 9 [33] 2, 4-16). Par rapport à l'âme du monde et aux âmes des astres, le double acte de l'âme humaine se maintient mais de manière plus séparée.

L'homme sur terre vient au jour grâce à deux descentes : celle de l'âme du monde et celle de l'âme individuelle (IV 3 [27] 6, 1-18 ; IV 3 [27] 7, 20-32 ; I 1 [53] 12, 13-29). L'âme du monde, tout en restant immobile, produit et gouverne le corps du monde. Son premier acte se trouve dans la Providence qui, suspendue à l'Intellect, le contemple éternellement ; tandis que son deuxième acte produit le corps du monde. Cet acte de production se manifeste par la Nature qui, elle, ne descend pas. Elle laisse sa puissance s'unir à la masse pour, justement, la faire vivre. C'est ainsi que le corps qualifié (l'organisme) vient au jour ; se produit ainsi la première naissance de « l'animal ». Ce corps qualifié qui détient les puissances nutritive, végétative (IV 9 [8] 3, 24-27 ; IV 3 [27] 23, 32-47) et sensitive-passive (IV 9 [8] 3, 2-5.10-19 ; IV 3 [27] 19, 12) n'est pas encore « animal ». C'est la descente de l'âme individuelle qui vient animer ce corps qualifié pour le faire *vraiment devenir animal*. Semblable à l'âme du monde, mais plus faible qu'elle, l'âme individuelle ne descend pas entièrement. Sa partie supérieure reste dans le monde intelligible, mais une autre de ses parties, s'approche du corps qualifié et se mélange à lui pour donner naissance à l'animal. C'est ainsi que se produit la deuxième animation. Avec la même modalité du double acte, dans son premier acte, l'âme de l'individu est immobile en restant avec la partie supérieure de l'âme du monde. Par son deuxième acte, elle gouverne le corps qualifié en se reproduisant elle-même, c'est la *dianoia*.

En partant de la théorie de la causalité, nous pouvons dire que la partie non descendue de l'âme humaine représente en fait la « cause » propre de l'âme individuelle de l'être humain. Elle est le premier acte qui reste attaché à l'Âme Hypostase. Son deuxième acte se manifeste comme la *dianoia* qui descend ici-bas en animant et en dirigeant la vie d'un être humain. Toutefois, il se trouve que cette *dianoia* doit s'engager dans un corps déjà animé par l'âme du monde. Quand elle descend, elle occupe un organisme déjà vivant et doté d'une âme venant de la Nature. C'est ainsi que se pose le problème de l'interaction, au sein d'un même être humain, entre l'incorporel et le corporel, entre ce qui est propre à l'âme individuelle et ce qui est de l'âme de l'univers, Dans le traité 53, à chaque couche de notre être (au niveau de l'organisme, du vivant et de l'être humain proprement dit), Plotin propose sa vision de l'homme en naviguant parmi les doctrines des anciens.

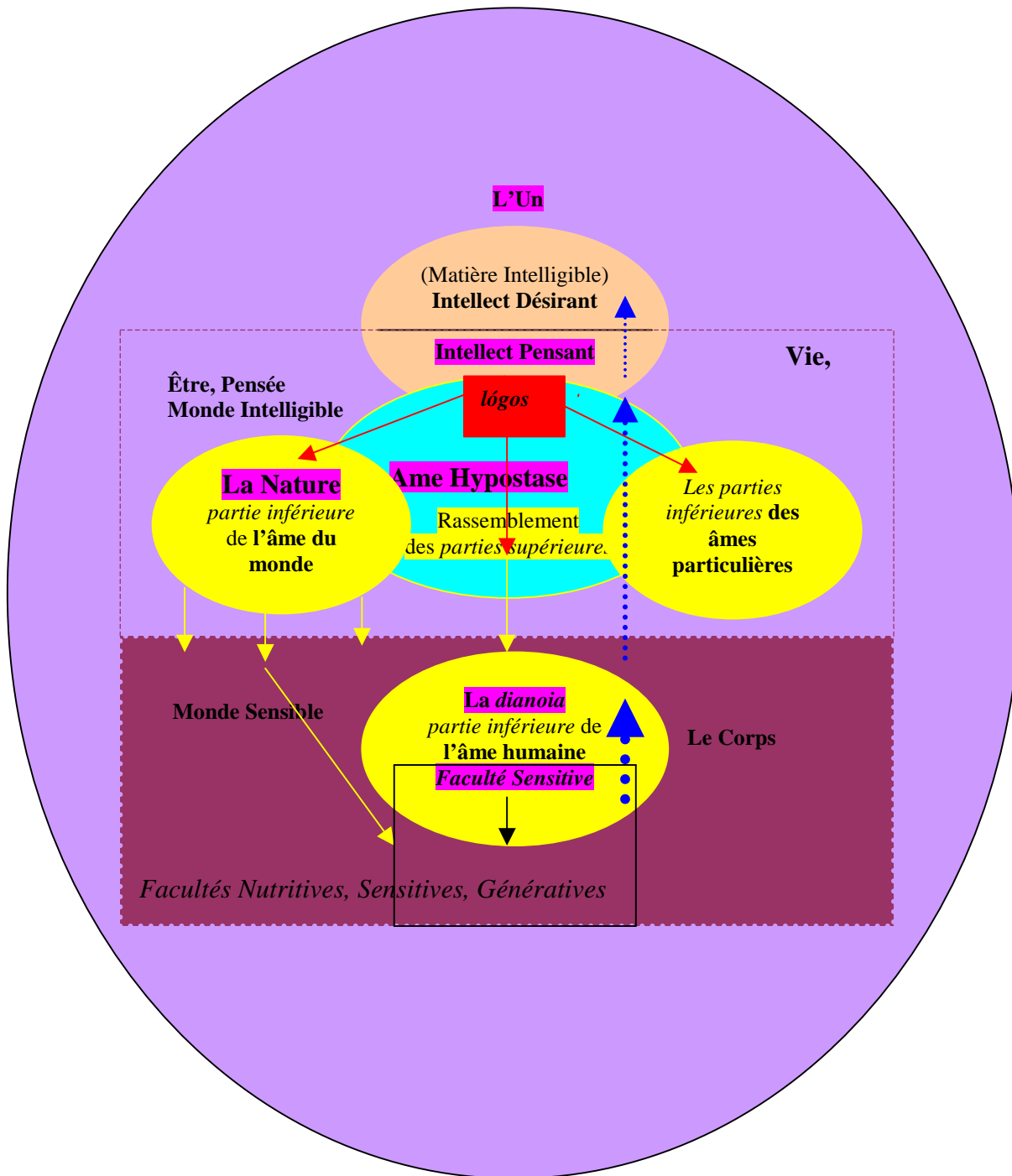
Cette vision suit de manière cohérente la théorie du double acte. L'anthropologie de Plotin n'est ainsi qu'un prolongement logique de sa vision cosmique (métaphysique). Le

principe du double acte (qui va de pair avec le principe de la présence effective de ce qui est supérieur) est appliqué par Plotin pour expliquer la sensation et le raisonnement. Par le fait que nous avons ici-bas un corps venant de la partie inférieure de l'âme du monde, Plotin distingue ainsi entre la palpitation brute de notre organisme qui partage la vie du cosmos et la sensation proprement dite qui est la *nôtre* (IV 4 [28] 18, 7-16 ; V 3 [49] 3, 40 ; I 1 [53] 7, 8-9.17.21 ; 10, 3-12). Ensuite, au-dessus de la sensation, il y a en nous quelque chose qui la transcende, quelque chose qui est capable de se l'approprier ou de la refuser, bref de la juger. Toutefois, tout en étant engagée dans le processus du jugement, la *dianoia*, la faculté qui dirige la plupart du temps l'être humain, n'est pas directement impliquée dans la réception des impressions brutes de notre corps. Elle reçoit des 'formes' venant de l'organisme déjà dotée des facultés nutritive et sensitive (passive) par son image (la sensation active). Cette faculté sensitive active (l'image de la *dianoia*, cf. IV 9 [8] 3, 24-27 ; IV 4 [28] 27, 12- 18 ; I 1 [53], 7, 1-7) de l'âme n'est pas non plus en 'contact' direct avec l'organisme dont elle se charge pour transmettre son message à la partie directive (la *dianoia*) (même s'il faut noter que Plotin parle parfois de l'organe comme instance qui fait la liaison, cf. IV 4 [28] 23, 21-29).

Pourtant, même si la *dianoia* est la partie directive de l'être humain, elle n'en est pas pour autant la partie la plus haute. En tant qu'image de la partie non descendue (VI 4 [22] 16, 28-48 ; I 1 [53] 12, 13-29), elle a pour tâche de mettre en rapport ce qu'elle reçoit d'en bas et ce dont elle est capable de se souvenir de là-haut (IV 4 [28] 20, 16-20. 33-36, V 3 [49] 2, 7-13 et 4, 15-19). Selon son étymologie, la *dianoia* qui est une pensée discursive (*dia-noétique*) » signifie « qu'elle est en quelque sorte Intellect, que c'est *par* l'Intellect et *de* l'Intellect qu'elle tient son pouvoir » (V 3 [49] 6, 20-23 ; cf. 3, 34-35). Ainsi, la puissance ou la lumière venant d'en-haut (la partie non descendue, cf. V 3 [49] 3, 19 ; 4, 1-15. 24-32) est celle qui est véritablement capable de donner la direction ultime. Ainsi, à chaque étape, Plotin établit en même temps une continuité et une discontinuité: palpitation/impressions brutes – sensation – *dianoia* – la partie intellectuelle non descendue. Elles sont en continuité car elles montrent comment fonctionnent les divers modes de la connaissance humaine de la plus basse jusqu'à la plus haute. Tout en évitant un quelconque contact matériel, l'homme parvient à une connaissance sensitive, dianoétique et noétique. Il y a ainsi une discontinuité qui se maintient dans ce degré de connaissance : ainsi, « la puissance végétative (τὸ φυτικόν) quand elle fait pousser les plantes ne pousse pas elle-même », III 6 [26] 4, 38 - *ad fin* ; « ce n'est pas la faculté sensitive (αἰσθητικῆ) qui sentira, mais ce qui possède cette puissance », cf. I 1 [53]

6, 9 ; l'âme sensitive n'est pas en contact avec le corps mais se trouve « dans le *voisinage* du corps », cf. IV 4 [28] 19, 5-8 ; l'âme sensitive n'a pas besoin de percevoir les sensibles, mais elle doit être bien plutôt réceptrice des empreintes qui sont produites dans l'animal à partir de la sensation, I 1 [53] 7, 9-14. De part en part, Plotin évite toute interaction directe : tout se fait comme s'il s'agissait des 'formes' qui interagissent entre elles sans avoir besoin d'une quelconque matérialité. L'impression brute qui fournit la sensation relève non pas de l'âme individuelle de l'homme mais de l'organisme venant de l'âme du monde ; la sensation individuelle, fournie à la *dianoia*, n'est pas vraiment en contact avec ces impressions ; de façon seulement intermittente, la *dianoia* est en rapport avec la sensation et la partie non descendue ; enfin, la partie intellectuelle n'est pas descendue. Ces coupures, me semble-t-il, marquent la cohérence même du principe de la causalité plotinienne : la cause n'a rien (à la limite n'a besoin de rien) de son effet. La primauté se trouve dans la cause. En elle-même, la partie non descendue n'a besoin de rien pour son existence. Même si l'impression, la sensation et la pensée dianoétique sont importantes pour l'homme, elles ne le sont que de manière secondaire. Car, derrière elles, c'est la partie non descendue qui les présuppose. C'est elle qui soutient leur fonctionnement et vers laquelle toutes ces connaissances doivent s'orienter. Ainsi, quand nous parlons de l'anthropologie plotinienne, il faut avoir conscience de cette « séparation » et de cette « continuité » au sein même de l'être humain, justement, appelé *hêmeis* par Plotin, car : de haut en bas, rien n'est ainsi séparé de sa cause (V 2 [11] 1, 22-28). Nous allons essayer de visualiser ce schème de la procession dans le tableau suivant :

### Tableau de recouplement des hypostases



### Explication du tableau :

Tout est englobé par l'Un (source de tout), même s'il ne s'engage pas directement dans la fabrication. Ce n'est que plus tard que de petits ensembles qui se mettent à exister comme des réalités propres. A partir de l'Un, il y aura : l'Intellect et l'Âme.

De l'Un, surgit quelque chose d'indéterminée (la matière intelligible, la vision qui n'a pas vu). C'est quand cette dernière se détermine que l'Intellect Hypostase vient au jour au sens de l'Intellect Pensant qui englobe en lui la Vie, l'Être et la Pensée.

C'est à l'Intellect Pensant de faire venir au jour le monde intelligible (le monde vrai). Il est difficile de trancher la question de savoir dans quelle mesure le deuxième acte de l'Intellect peut être différencié du premier acte de l'Âme (qui est l'Âme Hypostase, l'endroit où toutes les parties supérieures des âmes se rassemblent). C'est dans cet endroit mi-Intellect/mi-Âme que nous croyons pouvoir identifier le lieu du *lógos* qui est le nom pour désigner la présence effective de la puissance des êtres supérieurs pour la venue au jour du monde sensible.

Tout en restant séparée, la partie inférieure de l'âme du monde crée le corps du monde (y compris les corps des êtres humains ou des êtres sensibles en général). La Nature envoie les *lógoi* « dans » la matière pour faire exister le corps. C'est par cette Nature que le corps du monde acquiert sa puissance de croissance, de nutrition et de sensation (passive). Inversement, par cette Nature, le monde sensible est toujours lié à l'âme du monde, à la partie supérieure de cette âme et, ainsi, à l'Intellect et à l'Un lui-même. Selon son degré en tant que « corps sensible », il possède l'unité, l'être, la vie et la pensée.

La partie inférieure de l'âme humaine est « plongée » dans son corps (comparée aux autres âmes qui restent « à distance » du corps, et ce fait signifie peut-être que leur corps sont « indestructibles »). Les *lógoi* de l'âme individuelle descendent sur un corps déjà animé par la Nature. Notre âme occupe ainsi « une parcelle » du corps déjà préparée par la Nature. En ayant le même corps que le corps du monde, produits par la Nature, l'âme humaine se trouve en solidarité avec tout le corps visible du cosmos. La *dianoia* se met en contact avec ce corps (uni au corps du monde) par son image : la faculté sensitive active. Par ce biais, l'homme peut être influencé par tout ce qui se passe dans le corps du monde. L'âme humaine peut toutefois se détacher de cela grâce à sa partie non descendue toujours directement liée à l'Âme Hypostase (et ainsi à l'Intellect Pensant).

### C. 3. La partie non descendue est le *lógos* de l'homme qui englobe l'Un et l'Intellect.

Causalité propre de l'être humain, la partie non descendue de notre âme s'unit ainsi aux autres parties non descendues de tous les êtres dans l'Âme Hypostase (qui se distingue difficilement de l'Intellect). Cela n'est pas évident car, du point de vue statique, Plotin établit nettement que l'Âme *n'est pas* l'Intellect (V 9 [5] 4, 2 et 12). Elle est engendrée par celui-ci, exactement de la même manière que la venue au jour de l'Intellect à partir de l'Un (V 2 [11] 1, 14). Strictement parlant, l'Âme est une image de l'Intellect (V 1 [10] 3, 7-8 : « elle n'est qu'une image de l'Intellect » ; elle est un « discours prononcé » qui « est une image de la raison qui se trouve dans l'âme, de même, l'âme est *la raison* de l'Intellect »). Pourtant, du point de vue dynamique, Plotin ne dit pas seulement que la partie intelligible de notre âme se trouve au niveau de l'âme du monde, mais qu'elle possède aussi l'Intellect (cf. I 1 [53] 8, 4-7 ; V 3 [49] chapitres 3-4 et 8, 49 et 56) et qu'elle peut être caractérisée comme Intellect (cf. V 8 [31] 3, 16-27 qui parle de l'intellect d'un sage avec les caractéristiques de l'Intellect). Le traité 22 (VI 4) 14, 19-20 est encore plus explicite : avant que la génération ne se produise, « nous étions là-bas *des hommes différents*, puisque *nous étions des hommes, des dieux, des âmes pures et un intellect* uni à la réalité toute entière ». Et même maintenant, nous ne sommes pas séparés de cette réalité toute entière, car tout en étant vivant ici-bas sous le régime de la temporalité, l'homme a *l'éternité* en partage (III 7 [45] 7, 5 : δεῖ ἄρα καὶ ἡμῖν μετεῖναι τοῦ αἰῶνος). Même ici-bas, l'ἔννοια de l'âme humaine déclare qu'elle est aussi l'Intellect (III 7 [45] 5, 17-19).

Etant donné que la partie non descendue de notre âme se situe entre l'Âme et l'Intellect, il semble qu'il faille mieux dire qu'elle est dans *le monde intelligible*. Suivant l'intuition du double acte, nous savons que l'Intellect est constitué comme tel quand il tourne son regard vers sa source (l'Un). En même temps, une fois constitué, l'Intellect tourne également son regard vers lui-même. Cela faisant, il donne naissance à ses images : les intelligibles (par exemple, les intellects particuliers qui sont englobés par lui, cf. VI 2 [43] 20, 19-25). L'Intellect comporte ainsi une 'dualité', sinon, il serait l'Un ... Tout en admettant la parfaite compénétration de l'Intellect et des intelligibles ainsi que leur unité, Plotin admet cependant que, dans cette deuxième Hypostase, l'Intellect possède une dualité inhérente par le fait que les intelligibles et lui sont deux 'choses' différentes (III 8 [30] 9, 5-11). Même si les formes (en tant qu'elles sont aussi 'intelligibles') sont unies à l'Intellect, elles sont une sorte de 'produits' qui viennent au jour grâce à l'activité seconde de l'Intellect. Cette activité productive fait apparaître non seulement les formes mais également l'Âme en tant



qu'hypostase qui vient après lui. Cette dernière, avec toutes les autres âmes particulières, occupe aussi ce que nous appelons le 'monde intelligible'.

A strictement parler, la partie non descendue de notre âme se trouve aussi bien dans l'Intellect (non pas au sens éminent, mais dans l'Intellect qui engage déjà son activité de production) que dans l'Âme. Elle partage leur situation et, ainsi, se trouve dans la partie de l'Âme qui est suspendue à l'Intellect : l'Âme Hypostase. De manière large, ce lieu est appelé le « monde intelligible », ce lieu le plus beau (VI 7 [38] 36, 15-16) où l'Intellect est le plus beau de tous (III 8 [30] 11, 26-27 ; IV [21] 1, 1). Plotin le décrit en disant que tout ce qui est *vivant* ici-bas se trouve là-haut, tout ce qui *est* ici-bas *est* aussi là-haut, et là-haut tout est beaucoup plus animé et avec un mode d'être meilleur qu'ici-bas (VI 7 [38] 12, 2-19 ; V 8 [31] 3, 32-34). Ce monde contient les traces de l'Un (la Vie, l'Être, l'Intellect) ainsi que tous les vivants, les êtres et les intellects qui sont des prototypes pour tout ce qui se trouve dans le monde sensible. Chaque « chose » là-haut est « une » (VI 7 [38] 11, 9 – 17 ; V 6 [24] 6, 1-8.18-27 ; V 8 [31] 4, 1-12) au sens où elle diffère d'une autre par l'*altérité* (IV 3 [27] 5, 7-9). Leur unité n'est pas si forte que l'« unité-multiple de l'Intellect », mais elle n'est pas non plus si éparpillée que celle d'ici-bas où l'individualité physique différencie chaque chose d'une autre non seulement par la matière mais également par d'innombrables *différences formelles* (V 7 [18] 1, 21-22 ; ces différences formelles ne sont autres que des *lógoi* (V 9 [5] 12, 10) qui sont des « formes divisibles » (IV 2 [4] 1, 34-36)). Entre ces deux degrés d'unité, il suffit de dire, que dans ce monde intelligible, chaque chose a son individualité (unité).

Sachant que notre partie non descendue est dans le monde intelligible, Plotin maintient sa conviction que l'âme humaine qui descend ici-bas se trouve aux confins de l'intelligible où notre tête reste fixée dans le ciel (IV 4 [28] 2, 17 ; IV 8 [6] 7, 6 ; IV 6 [41] 3, 5 ; IV 3 [27] 12, 1-4 ; V 8 [31] 3, 17-29). Il va jusqu'à affirmer que nous sommes chacun un monde intelligible (III 4 [15] 3, 22 – 27 ; V 1 [10] 10, 5-9). Cette conviction signifie que, par notre partie non descendue, nous rassemblons en nous « l'Un, l'Être, la Vie et l'Intellect ». Non pas que notre partie non descendue soit exactement comme eux, mais que, selon la place qu'elle occupe dans la hiérarchie, nous les possédons en tant qu'ils sont déjà traduits comme *lógoi* dans l'Âme Hypostase.

Chez Plotin, le *lógos* relève tantôt de l'Intellect tantôt de l'Âme suspendue à lui. Même si, de manière générale, les *noéta* se trouvent dans l'Intellect et qu'elles ne deviennent des raisons (*lógoi*) que dans l'Âme, Plotin affirme que ce *lógos* relève des deux à la fois. En tant que cause, l'Intellect est « de part en part raison » (VI 8 [39] 18, 37-38 ; 4 [12] 5, 8 : « l'Intellect est la raison, καὶ ὁ νοῦς λόγος). Au III 2 [47] 2, 16-19, quand Plotin parle

explicitement de la *production* de l'Intellect (de son deuxième acte), il utilise le terme *lógos*. L'illustration parfaite pour le double usage du terme *lógos* se situe au moment où Plotin décrit l'Âme comme *expression* de l'Intellect (donc, une autre réalité que l'Intellect) et *quelque chose venant de* l'Intellect qui remplit l'Âme (le nectar qui enivre l'Âme, cf. III 5 [50] 9, 1-3.17.35). Ainsi, le terme *lógos* recoupe les deux ensembles : étant propre à l'Âme (l'Âme est le *lógos* de l'Intellect, cf. III 5 [50] 9, 20-21 et IV 3 [27] 5, 8-14), le *lógos* l'est aussi pour l'Intellect (dans le sens que ce *lógos* relève du deuxième acte (la production) de l'Intellect). Par ce fait, nous pensons que le *lógos* se trouve effectivement à l'endroit où l'Âme Hypostase et l'Intellect se rejoignent : le *lógos* est le niveau du deuxième acte de l'Intellect, et l'Âme, en tant qu'elle est l'un de ses produits, se trouve « à l'intérieur de l'Intellect » ou « suspendue à lui » par son premier acte. Il se trouve ensuite, que par le double acte, l'Âme se multiplie en diverses âmes particulières. Nous pensons que l'Âme Hypostase est là où les premiers actes (les parties non suspendues) des âmes particulières se rassemblent (cf. IV 3 [27] 4, 15-21 ; de façon générale, l'Âme Hypostase est attestée dans le traité IV 9 [8] 1, 11-12 ; IV 3 [27] 2, 1-10 ; 5, 15 – *ad fin* ; 6, 23-27). Étant unes et multiples, les âmes particulières poursuivent ensuite leur deuxième acte (leur production) par leur partie inférieure respective.

Ainsi, en se trouvant à la *frontière* entre l'Intellect Hypostase et l'Âme Hypostase avec d'autres parties supérieures des âmes, notre partie non descendue n'est pas une « forme », mais un *lógos* qui concentre en lui l'Un, la Vie, l'Être et l'Intellect. En tant que *lógos*, notre partie non descendue, tout en restant là-haut, se déploie ensuite par le moyen des *lógoi*, selon l'orientation de chaque âme : « avant d'entrer dans le devenir, nous étions un intellect, uni à la totalité de l'être véritable, étant des parties de l'intelligible, sans aucune séparation ni division. Nous appartenions au Tout. Maintenant encore nous n'en sommes pas séparés » (VI 4 [22] 14 17-22). Pour les divers individus possibles d'un Socrate, son *lógos* joue le rôle de la « cause » qui, tout en étant séparée là-haut, est sa « puissance » effective (le *lógos* traduit ainsi la présence effective de l'Un, de l'Être, de la Vie et de l'Intellect qui fait venir au jour une âme individuelle descendue ici-bas). Par sa partie supérieure, le *lógos* de l'âme du monde se traduit dans l'activité de la Nature qui envoie partout des *lógoi*, y compris pour fabriquer l'organisme. Par notre partie non descendue, notre *lógos* se traduit ensuite dans la *dianoia* pour 'animer' cet organisme en devenant un être humain.

Tout compte fait, le *lógos* lui-même n'est qu'une traduction de tout ce qui lui est supérieur (de l'Intellect, par l'intermédiaire de l'Âme, la Nature est ainsi un  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  et une

puissance qui produit un autre λόγος, cf. III 8 (30) 2, 29). Il est l'*expression* de la présence de l'Un qui se trouve dans toutes les réalités comme « une longue vie qui s'étend dans sa longueur » (V 2 [11] 2, 26-29), y compris jusqu'aux plantes (III 8 [30] 10, 1-5) ; si les corps des animaux et des plantes ont la caractéristique d'être d'une certaine façon 'un' (VI 9 [9] 1, 1-2), une telle caractérisation vient de l'Un par l'intermédiaire de l'Intellect et de l'Âme. Le *lógos* traduit aussi la présence de l'Intellect en toute chose : comme un grand être vivant (IV 8 [6] 3, 14-15), l'Intellect est présent « comme une seule et unique vie » qui s'étend partout (VI 5 [23] 12, 1-3), de telle sorte qu'ici-bas, même la vie est aussi une intellection. Plotin distingue ensuite plusieurs sortes d'intellection selon leur niveau d'être : « l'une est une intellection végétative, l'autre est une intellection sensitive et la dernière une intellection psychique » (III 8 [30] 8, 14-15), jusqu'au point d'affirmer que même la terre possède en elle non seulement une vie (28 (IV 4) 27 8-12) mais également un intellect (IV 4 [28] 22, 14-19).

Ainsi, par la partie non descendue de l'âme (qui est le *lógos* spécifique de l'homme), nous avons de manière concentrée l'être, la vie, l'intellect et l'unité. Mais, en descendant ici-bas, notre âme dianoétique ne possède ensuite ces caractéristiques que de façon inférieure. Plus bas encore, le corps d'une plante possède en elle une trace de l'Un, de l'être, de la vie, de l'intellect et également une ombre de l'âme (IV 4 [28] 18, 8 ; pour « l'un de la plante, τὸ τοῦ φυτοῦ ἔν », III 8 [30] 10, 23). Ainsi, dans l'Intellect Pensant, le Socrate Intelligible (l'Homme intelligible et la Plante intelligible du traité 38 (VI 7) 11, 9-17) est 'un' *lógos* qui a la possibilité de devenir plusieurs *lógoi* de Socrate (au niveau de l'Âme) (cf. aussi V 7 [18] 1, 8-12; VI 7 [38] 6, 21-25). Par sa partie supérieure, l'Âme contemple l'Intellect et saisit ainsi 'l'unité' de l'Homme intelligible pour être ensuite envoyée dans le monde sensible (par sa deuxième partie) comme des *lógoi*. Suivant le concept de la procession, la réalité se répand par une sorte d'expansion organique d'une unité plus concentrée à des unités plus déployées (VI 9 [9] 1, 26-29). Nous avons ainsi plusieurs degrés d'unité de l'Homme : une unité propre dans l'Intellect Pensant, une unité moindre dans l'Âme et une unité qui se réduit à une pure nominalité dans le monde sensible. Le Socrate sensible n'est plus 'un' car son âme ici-bas est littéralement multiple. Par contre, si nous voulons rechercher la véritable unité de Socrate, nous *ne pouvons pas* faire remonter cette unité de l'être (ce qui 'est' véritablement) au-delà de l'Intellect Pensant. Celui-ci est la limite même où nous pouvons parler de ce qui 'est'. L'individualité (l'unité) la plus haute de Socrate se trouve dans l'Intellect Pensant où elle diffère de l'autre uniquement par l'altérité.

Comme une sorte de semence, le *lógos* concentré se déploie sans se perdre lui-même. De l'unité la plus condensée au niveau de l'Intellect (où l'Âme Hypostase le rejoint), le *lógos* s'affaiblit dans les âmes en devenant des *lógoi* enfin véritablement éparpillés dans le monde sensible (VI 9 [9] 1, 21-32. 42-43). Ainsi, la conception de la réalité de Plotin ne se fonde ni sur la dualité « forme intelligible – monde sensible », ni sur l'unité « forme - matière », mais sur l'élasticité du développement d'une semence ou d'un rayonnement à partir d'un centre qui, tout en se développant, reste le même. Nous sommes de nouveau confrontés à la plasticité du langage de Plotin qui semble mélanger les mots *idea* ou *noéta* avec *lógoi* pour parler de l'intelligible là où les archétypes se trouvent de manière concentrée. Ainsi, le terme « forme » est équivoque : il renvoie à ce qui relève de l'Intellect (ainsi « forme » renvoie à l'idée de « modèle »), mais également à l'être âme (I 1 [53] 2, 6-14) et à l'âme végétative (cf. III 6 [26] 4, 31.41). La « forme » est produite par l'Un (VI 7 [38] 17, 39-41), par l'Intellect (V 1 [20] 7, 42) et Plotin va jusqu'à dire que même notre âme produit des « formes » (V 3 [49] 7, 25-32). Ainsi, suivant le degré de la réalité, entre l'indivisible (l'Intellect) et le divisible (le corps), Plotin parle d'une « forme » qui, sans être complètement divisible comme le corps, est toutefois divisée dans celui-ci (IV 2 [4] 1, 30-39). Face à cette plasticité, il convient alors de comprendre ce mot « forme » par celui de *lógos*, concept qui sert à Plotin pour expliquer comment l'unité concentrée de la source s'étire, en étant présente en toute chose, sans être elle-même compromise. Ensuite, ce concept implique nécessairement qu'en tant que *lógos*, il rassemble de manière concentrée l'Un, l'Être, la Vie et l'Intellect. Ainsi, la partie non descendue ne peut pas être seulement réduite à son aspect intellectif au sens cognitif. Elle est « intellectuelle » au sens qu'elle rassemble en elle l'Intellect Hypostase. En imitant la procession, sa *présence* donne la vie, l'être, l'intellect et l'unité à l'homme d'ici-bas.

#### **C. 4. Le paradoxe des critiques de Jamblique et Proclus.**

A propos de la procession, Plotin affirme en même temps la séparation et la continuation. Mais il est vrai que le flou qui subsiste permet à ses successeurs de le critiquer comme s'il n'avait pas assez distingué l'âme humaine du monde intelligible. De plus, son opinion selon laquelle notre âme est « un monde intelligible » leur permet, surtout à Proclus, de dire que Plotin promeut l'idée que l'âme et le monde intelligible ont *la même réalité* (ou sont connaturels, ὁμοούσιος). Le premier, Porphyre, apporte une précision sur ce sujet : l'idée de connaturalité persiste encore chez lui mais elle est déjà limitée, car « tout est dans le tout, mais en chacun sous son mode propre (οὐκείως) » (*Sent.* 10). A propos de la doctrine de

Plotin selon laquelle « nous sommes le monde intelligible » (IV 7 [2] 10, 35; V 1 [10] 10, 5-6 ; III 4 [15] 3, 22-26), il ne faut pas oublier qu'il précise lui-même ici ou là que « l'âme possède toute chose *sur un mode secondaire* et non de façon parfaite » (IV 4 [28] 3, 10 -12) justement parce qu'elle se trouve « à la frontière de l'intelligible et du sensible ». Ainsi, en tant *lógos*, elle est le dernier au sein des intelligibles (IV 6 [41] 3, 5-7).

Sans jamais se prononcer pour ou contre la doctrine de la partie non descendue, Porphyre essaie d'introduire cette précision même si nous ressentons toujours chez lui un flottement semblable à celui que nous trouvons chez Plotin. Toutefois, c'est à Porphyre que les néoplatoniciens attribuent cette idée d'une séparation plus nette entre les êtres. Ayant ajouté à cette notion la théorie du *pneuma* (qui va de pair avec l'angélologie et la démonologie) et sa complaisance à l'égard de la *théurgie*, Porphyre marque une direction qui s'écarte définitivement de Plotin. Jamblique développe davantage la théurgie qu'il met même au-dessus de la philosophie (Proclus le suit en intégrant la théurgie dans son système philosophique très élaboré). Toutefois, pour Porphyre, la philosophie reste la voie prioritaire du retour de l'âme car la théurgie ne sert qu'à la purification de l'âme irrationnelle (cf. *De regressu animae* dans Augustin, *De civ. dei* X 9 (fr. 2, Bidez), X 27 (fr. 10, Bidez), X, 29 (fr. 10, Bidez) ; cf. aussi le jugement célèbre de Damascius, *In Phaed.* I § 172. 1-3, Westerink : « Pour les uns, comme Porphyre, Plotin et beaucoup d'autres philosophes, c'est la philosophie qui a la primauté ; pour les autres, comme Jamblique, Syrianus, Proclus et les hiératiques en général, c'est l'art hiératique »).

Porphyre maintient que nous sommes maintenant « des réalités intelligibles » (*De l'abstinence*, I 30 § 6). Ainsi, l'homme a un « soi intelligible » qu'il a même ici-bas. Toutefois, cette affirmation ne va pas sans condition. L'homme est intelligible tant qu'il est pur de toute influence irrationnelle. Cette condition est si forte qu'en fin de compte Porphyre a tendance à dire qu'ici-bas nous sommes séparés de l'intelligible. Toute mesure gardée, il est fidèle à son principe que « toutes choses sont en toutes, mais sur un mode approprié à l'essence de chacune » (*Sentence* 10). A condition que son âme soit purifiée de toute contamination du sensible et de l'irrationnel, l'homme peut dire que son « soi intelligible » est en lui. S'il a su purifier son âme et réussir à maîtriser complètement en lui toute influence irrationnelle (y compris dans son âme pneumatique), il est arrivé au niveau de la vertu contemplative. Il peut alors être qualifié comme dieu ( $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ , *Sentence* 32, 94).

Ce « soi intelligible » de Porphyre ne peut être la suite de la doctrine plotinienne. Les réalités intelligibles sont réellement présentes en l'homme mais il n'y a pas de partie non

descendue parce que Porphyre n'en a jamais explicitement parlé que ce soit affirmativement ou négativement. Par contre, il utilise le terme *dianoia*, communément entendu comme faisant partie de l'homme terrestre, pour parler de la partie de l'âme qui n'est plus sur la terre. Ainsi la fonction de la partie non descendue plotinienne comme celle qui représente la partie la plus haute de l'âme est assumée par la *dianoia* porphyrienne.

Pour Porphyre, l'âme est descendue ici-bas dirigée par son *logismos*. Il ne dit jamais qu'une partie de notre âme reste là-haut ni ne critique cette doctrine de Plotin. Ce *logismos* accompagne l'âme humaine jusqu'après la mort. En passant le fleuve Achéron, l'âme acquiert désormais son statut de *dianoia*. Lavée par l'eau du fleuve, elle n'aura plus de mémoire, mais conservera une faculté discursive (sa *dianoia*) désormais tournée vers l'Intellect. Sa *dianoia* n'est ici qu'une *disposition* pour accueillir le νοῦς (Περὶ Στυγός, fr. 3, 14 ; *Ad Gaurum*, p. 42, VI, 21-24 ; *Lettre à Marcella*, 8, 9-12). Cet aspect intellectif de l'âme humaine n'attend que d'être assimilée aux pensées de Dieu comme une sorte d'intellectualité passive (de l'homme) qui attend l'activation de l'Intellect pour son ultime union avec lui (*Un trattato di Porfirio sull'anima*, trad. de A. R. Sodano qui a cru le trouver dans un texte arabe *Maqālat lifurfūriūs fi'n-nafs*, p. 160, § 4).

Avec Jamblique la philosophie est devenue un moyen pour justifier la théurgie, voire les pratiques magiques. L'abandon de la raison va alors de pair avec la séparation entre l'homme et le monde intelligible que Jamblique a renforcée. Par un fragment de Stobée (Περὶ ψυχῆς, ap. Stob., *Anthol.*, I, 49, 32 ; p. 365, 5-21 Wachsmuth), nous savons que Jamblique s'est affronté à ceux qui « vont jusqu'à installer dans l'âme particulière le monde intelligible, les dieux et les démons, le Bien et tous les genres antérieurs et supérieurs, et (...) que tout est pareillement en toutes choses, bien que, pour chacune, selon son mode approprié à son essence ». Il a donc ouvertement critiqué la doctrine de la partie non descendue de l'âme de Plotin (cf. Proclus, *In Tim.*, III, p. 323, 2-6 et p. 333, 28-30 qui se réfère à Jamblique : « le divin Jamblique a donc raison d'argumenter contre ceux - Plotin et Théodore - qui pensent ainsi »). Il veut alors replacer l'homme dans cet humble monde. Il se méfie en général de la capacité rationnelle humaine, car elle n'est qu'une cause auxiliaire (*DM*, II 11, p. 97, 11-15) ; mais, paradoxalement, il surestime le théurge dont l'intellect est capable de déchiffrer les symboles (pourtant ces symboles sont normalement compréhensibles par les seuls dieux, cf. *DM*, II 11, p. 96, 11 - 97, 2-9). La philosophie et la théologie sont ainsi remplacées par la science théurgique : le savoir de déchiffrer les symboles envoyés ici-bas par le Père pour que l'âme puisse revenir à son origine. Le culte (θεραπεία, *DM* I 21, p. 65,

3-14), les prières ou toutes les choses qui se mêlent ici-bas avec le devenir sont des symboles possédant une double face (*DM*, II 11, p. 97, 2-9) : l'original reste avec les dieux et sa copie doit être déchiffrée dans le monde d'ici-bas. Par la prière, par exemple, « ce qui en nous est divin, intelligent et un (τὸ γὰρ θεῖον ἐν ἡμῖν καὶ νοερόν καὶ εἷν), ou, si tu préfères l'appeler ainsi, l'intelligible (νοητόν) s'éveille alors manifestement ; en s'éveillant, cet élément aspire supérieurement à l'élément semblable et s'unit à la perfection en soi » (*DM* I 15, p. 46, 12-16). Cet intelligible qui est en nous n'est pas nôtre car il est indicible et ne peut être compris que par le divin (les dieux). Ainsi, l'efficacité de la prière ne s'explique pas par le fait que les dieux l'entendent, mais plutôt parce que, dans la prière, le divin active ce qui est divin et caché en nous (*DM* I 15, p. 46, 20 – 47, 11). Ces symboles envoyés par le Démenteur dans les dieux et dans le monde sensible, qui sont très importants pour le retour de l'âme vers son origine et le salut de l'univers en général (*DM*, I 18 p. 53, 12-18), représentent la présence des dieux dans le monde et remplacent ainsi la fonction de la partie non descendue plotinienne mais avec une seule différence, car en renforçant l'humble place de l'homme (l'homme est néant, cf. *DM*, I 15, p. 47, 16 – 48, 4), Jamblique privilégie la figure du théurge qui sait manier les symboles et se place désormais au rang des dieux (*DM*, VI 6, p. 246, 16 – 147, 6 ; *DM*, IV 2 p. 184, 1-8). Le salut n'est plus à la portée de tous, mais doit passer par l'intermédiaire du détenteur de la science théurgique (*DM*, X 1, p. 286, 3-12) qui comporte la « science du bien » pour pouvoir discerner le bien du mal (*DM*, X 5, p. 290, 16 – 291, 11) et la connaissance de toute une gamme de pratiques de l'art sacré exposé au chapitre 11 du livre I *DM*. Le *DM* de Jamblique est rempli d'allusions aux théurges comme une élite parmi la masse humaine (cf. par exemple, *DM*, V 18, p. 223, 10 – 224, 6 ; *DM*, V 20, p. 228, 2-10 ; *DM*, V 21-22, p. 230, 19 – 231, 6)

A propos du salut de l'âme et de la capacité humaine à l'atteindre, Plotin est remarquable par son optimisme, peut-être unique dans l'histoire de la philosophie. Le salut de l'homme est assuré par la partie non descendue de son âme qui reste là-haut. Mais, tout de suite après lui, Porphyre fait un compromis : la philosophie assure le salut de la partie supérieure de l'âme, tandis que la théurgie est utile à sa partie inférieure. L'écart avec Plotin est encore plus grand chez Jamblique. Avec Proclus, l'idée de Jamblique sera confirmée aux dépens de celle de Plotin. Il place l'homme très bas dans sa hiérarchie, tellement séparé des dieux qu'il pourra, malgré tout, les rejoindre grâce aux symboles envoyés par eux.

Avec Proclus, la séparation entre l'âme humaine et les réalités supérieures est devenue systématique (*In Tim.*, III p. 245, 19 - 246, 28 ; *In Tim.*, III p. 231, 5-26). Notre âme

descend tout entière et elle n'a aucune partie qui demeure en haut (*El. Théol.*, 211). Proclus se réclame de Jamblique (*In Tim.*, III, p. 323, 2-6 et p. 333, 28-30) pour critiquer cette « nouvelle » doctrine de Plotin. Pour lui, le retour de l'âme humaine vers son origine ne nécessite pas de postuler cette doctrine de la partie non descendue de l'âme. Suivant son argumentation à propos du rapport entre les sciences humaine et divine (*In Parm.*, IV, co. 948, 12-38), l'homme peut parvenir à remonter vers son origine tout en restant à sa place. Proclus affirme que l'homme peut connaître l'intelligible, du point de vue épistémologique, à partir de ce que l'homme a en lui-même (« les marques divines » venant de l'être lui-même). Une façon de pénétrer dans « ces marques divines » en l'homme peut le diriger vers la vraie connaissance de l'être. Donc, même séparé du monde intelligible, l'homme peut revenir vers celui-ci à travers ces « marques ». Tout en reconnaissant la transcendance parfaite de l'intelligible, il peut y retourner. A travers ce qui est en lui (c'est-à-dire « les images des êtres intelligibles » ou des « raisons substantielles, οὐσιώδεις λόγους » selon *In Parm.* IV, 894, 34-41 et *El. Théol.*, 194), l'homme peut remonter par étapes successives vers l'être lui-même. Ces marques divines sont des symboles qui *coordonnent* la continuation des êtres. Ainsi, suivant son schème de la procession, tout vient des dieux, y compris la matière (*In Tim.*, I 209), de telle sorte que toute chose, suivant sa cause proche, c'est-à-dire suivant la divinité qui la préside, peut servir pour la remontée de l'âme (*El. Théol.*, 145; *In Tim.*, I, 111, 10-13). Mais, avec Proclus, la séparation des êtres est étagée de manière très sophistiquée : tout en se trouvant l'un dans l'autre (πάντα ἐν πᾶσιν), chacun reçoit des autres en imposant « son mode propre ». Ainsi, dans l'Être, la Vie et l'Intellect préexistent sous le mode de l'Être (sous un mode *substantiel* (οὐσιώδης) ; tandis que, la Vie et l'Intellect sont précontenus par l'Être « sous le mode causale/καθ' αἰτίαν (en tant que l'Être est leur cause, ou antérieur à eux). Et ainsi de suite, Proclus établit la hiérarchie de la procession en ajoutant encore une distinction entre l'« imparticipé », le « participé » et leur moyen terme à propos du rapport de l'Être, de la Vie et de l'Intellect à tous qui vont sortir d'eux.

Tout en se trouvant en bas, et dans une hiérarchie de plus en plus compliquée, ces images, ces marques divines, ou ces raisons substantielles sont en nous par la grâce des dieux ; elles lient l'âme humaine aux dieux. Ainsi une fois affranchie de sa condition, elle peut s'élever pour « gouverner avec eux le monde entier » (*In Parm.* IV, 894, 34-41).

Dans son système très sophistiquée de la procession, Proclus maintient ainsi ensemble la possibilité du retour de l'âme et la séparation de plus en plus grande entre celle-ci et les



autres être supérieurs. Par « tout chose qui est en nous mais sous le mode de l'âme », nous pouvons arriver à cette union (cf. *Théol. Plat.* I 3, pp. 15, 22 – 16, 16).

L'homme possède en lui les intelligibles, mais il les possède en tant qu'images et sous le mode « psychique ». Selon Proclus, à travers ces intelligibles qui sont « présents » et en même temps « séparés » (il les qualifie aussi de « marques divines »), l'âme humaine peut remonter, étape par étape, de la science humaine vers la science divine. Même si la théorie générale de la procession de Proclus établit une plus grande séparation entre la cause et ses effets, toutes sortes de coordonnées font que les effets peuvent récupérer leur situation originale. Du coup, même séparée de l'intelligible, ici-bas, sous notre propre mode, l'âme humaine peut commencer son voyage de retour à partir de ce qu'elle a en elle-même. Comme la procession se fait étape par étape, la conversion de l'âme humaine se fait également graduellement de la science humaine vers la science divine pour enfin pouvoir s'approcher de la science pure. S'il ne croit plus à la partie non descendue de l'âme humaine, par contre, le système de la procession de Proclus permet que quelque chose de la Source, par le jeu des images successives, reste ici-bas et permette à l'âme de les reconnaître. Hors de la saisie du raisonnement humain, il existe en effet dans l'âme humaine « l'Un de l'âme » (*Eclogae* IV, 3-5 ; *In Tim.*, I 211, 24-32 ; *In Parm.*, VI, 1071, Cousin) qui est le centre même de son être âme. Cet « Un de l'âme » est inaccessible pour le raisonnement humain et ressemble ainsi à l'Un de Plotin qui est présent en toute chose (*El. Théol.*, prop. 1 : « toute pluralité participe donc à l'un sous quelque mode »). Mais, chez Proclus, il est inaccessible à la raison humaine. L'Un unit et soutient tout de manière qui échappe à l'âme humaine cantonnée dans son mode psychique.

Ainsi, quand Proclus veut aborder l'union avec l'Un il y a forcément un « saut » : c'est par la prière que « l'Un de l'âme » s'unit à « l'Un des dieux » pour enfin pouvoir rejoindre « l'Un origine de l'Un des dieux » dans une union ultime (*In Tim.*, I 211, 24-32 et 302, 1-2). La prière occupe ainsi une place considérable dans cette union. La remontée de l'âme pour Proclus se fait, certes, selon l'enseignement philosophique, mais aussi selon celui des théurges (*Théol. Plat.* IV, p. 2, 7-9). En fondant sur son interprétation du *Phèdre* de Platon, ce n'est plus uniquement par l'effort de la raison mais grâce à l'aide des dieux que l'union ultime peut s'accomplir (*Théol. Plat.*, IV 26 p. 77, 9-12 et 13-15). Ayant reçu les symboles puis les ayant oubliés, pour pouvoir remonter, les âmes humaines doivent redécouvrir ces symboles (συνθήματα) qu'elles ont contemplés avant de descendre ici-bas

(*Théol. Plat.*, IV 9, p. 30, 12-14). Elle peut les découvrir partout, car le Père les a semés dans l'univers (*In Tim.*, II, p. 408, 21-22 ; *In Tim.*, I p. 211, 1-2).

Exactement comme Jamblique, Proclus affirme que tous les êtres (y compris les objets inanimés) ont reçu du Père les symboles qui ont une double face : « les uns pour *rester* là-bas, les autres *pour y retourner*, une fois qu'ils ont fait leur procession ». Parce que ces symboles sont ineffables (συμβόλοις ἀρρήτοις) pour notre raison, la prière occupe une place importante pour le retour de l'âme vers son origine (*In Tim.*, I p. 210, 11-16 et 210, 30 – 211, 3 ; *DM*, II 11, p. 97, 2-9). Celui-ci n'est possible que grâce aux symboles ensemencés par les dieux en nous (*In Parm.*, IV co. 948, 18-20 ; 31-35). Paradoxalement, c'est ainsi que la doctrine de la connaturalité entre les êtres est de retour : dans toute chose, il y a quelque chose qui coordonne tout, de telle sorte qu'il suffit de la connaître pour pouvoir opérer le retour vers l'origine. Ce quelque chose dépasse l'entendement humain ; il est ces symboles, ces traces venant de l'Un et présentes en toute chose. Suivant la place qu'il accorde à l'homme dans son discours philosophique et théologique, Proclus recourt aux mythes et à la théurgie (*In rem publ.* I 84, 22-30 et II 108, 17-30) pour opérer le « saut » afin que l'âme puisse, de toute façon, retourner vers son origine. A la différence du mépris de Jamblique vis-à-vis du raisonnement humain, Proclus semble avoir parfaitement inséré la théurgie pour combler la lacune laissée par sa conviction philosophique qui place l'homme uniquement au niveau psychique. Il reconnaît qu'il y a deux sortes de connaissance : l'une par la raison et l'autre par une sorte de non raison (une connaissance par l'ivresse de l'inspiration divine, cf. *In Parm.*, VI co. 1080, 7-11 et 1047, 16-18 ; *Eclogae* IV, 23-24). C'est par cette dernière que la connaissance théurgique des symboles occupe la lacune laissée par les raisonnements philosophique et théologique. Ainsi, la séparation établie par ces discours est dépassée par la connaissance théurgique où certaine chose qui se trouve beaucoup plus bas que l'âme humaine (par exemple la matière) est désormais plus proche des dieux (*In Tim.*, I p. 273, 14-17 ; *In Tim.*, I, 209, 13 – 210, 3). Le symbole n'est rien d'autre que la présence de l'Un. Suivant le schème de la procession proclienne, c'est dans les choses inanimées que se trouve la trace de l'Un de façon plus simple que dans les autres réalités. Il suffit que l'âme la connaisse et puisse profiter de cette présence pour l'aider à faire remonter « l'Un en lui » vers l'Un.

Tout en partageant la même conception de la réalité, Jamblique et Proclus affirment davantage le fait que l'âme humaine descend vraiment ici-bas. Mais, tant qu'ils continuent à concevoir le monde comme une unité, ils ont du mal à éviter le fait que la doctrine de la

procession envisage toujours une compénétration entre le monde d'ici-bas et celui d'en-haut. En voulant préciser l'idée de Porphyre, ils essaient d'affirmer qu'il n'y a pas de connaturalité entre l'homme et les êtres intelligibles et que ces derniers peuvent être trouvés dans l'homme mais de manière très limitée et spécifique. Leur doctrine sur la présence des symboles (des marques divines) en toute chose révèle un retour inévitable à la doctrine de la partie non descendue de l'âme humaine de Plotin. Chez Jamblique et Proclus, nous constatons que, dans une certaine mesure, « quelque chose » venant d'en-haut appartient toujours à l'âme humaine (ou plus exactement, à certaines catégories d'âmes). Pour Jamblique, ces marques divines sont présentes en l'homme même si ce dernier ne s'en rend pas compte. Ces marques sont présentes en toute chose et il suffit d'accéder à la science théurgique pour en avoir conscience. Tout en continuant le chemin tracé par Jamblique, Proclus développe sa pensée de manière plus complexe : en maintenant que « l'âme est toute chose », il précise que cela est vrai, mais « sous le mode psychique ». Alors, l'Intellect est dans l'âme humaine, mais sous le mode humain (il est devenu dianoétique) ; la Vie est dans l'âme humaine mais, bien qu'elle soit immortelle (ἀθάνατον), elle n'est pas encore perpétuelle ; et, enfin, l'Être, dans l'âme humaine, est perpétuel (ἄϊδιον) (*El. Théol.* 105). Ainsi, il y a une notion plus substantielle que l'immortalité. Il ne faut pas oublier que l'âme a en elle tout ce qui lui vient de ceux qui lui sont supérieurs : l'Intellect, la Vie, l'Être et l'Un. Ainsi, si l'âme n'avait plus de Vie (elle s'éteindrait et ne serait plus immortelle), il resterait toujours quelque chose de fondamental : l'Être et l'Un. Même si l'âme n'est plus immortelle, sa substance reste éternelle. Si Proclus refuse la doctrine plotinienne en raison de sa propre théorie de la procession, paradoxalement, il fait, dans une certaine mesure, le même constat que Plotin, selon lequel quelque chose de l'âme humaine reste suspendue dans sa perpétuité. Par l'image, ces présences divines en nous (et en toute chose) sont désignées comme les symboles ineffables venant de l'Être et de l'Un (qui sont au-dessus de l'Intellect). Ils représentent quelque chose de « substantiel » ; ils sont en toute chose et attendent que l'âme les découvre par la philosophie et surtout par la prière théurgique afin de pouvoir revenir à son origine (*In Tim.*, I 210, 11-16 et 210, 30 – 211, 3).

#### **D. Question sur le rapport entre le philosophe et sa philosophie.**

Au fond, tous les philosophes que nous avons étudiés affirment que l'âme humaine est descendue sur la terre. La différence se trouve dans le rapport que celle-ci entretient avec le monde intelligible. Pour affirmer l'unité de tout et surtout sa vision optimiste de l'homme, Plotin avance une thèse très forte : l'âme humaine contient en elle le monde intelligible, au point d'avoir toujours une partie d'elle-même dans celui-ci. Mais, à partir du moment où les

néoplatoniciens acceptent l'unité et l'éternité de toute chose (la doctrine de la procession et de la conversion de toute chose à partir d'une source), il semble évident qu'ils doivent aussi accepter que « le tout est dans le tout » : une compénétration parfaite entre ici-bas et là-haut. Il est alors intéressant de constater que, tout en utilisant le schème de la procession, ils se différencient l'un de l'autre. Plotin se raccroche au raisonnement humain tout en reconnaissant ses limites. Sa 'religiosité' s'épanouit dans sa confiance sans faille dans le raisonnement humain. Tout en étant limité, le langage humain est toujours capable de dire ce qui le dépasse en utilisant les mythes ou les expressions imagées. De son côté, Porphyre est tiraillé entre la philosophie et la théurgie. Même s'il suit Plotin, il concède une place à la théurgie dans son système. Mais, Jamblique privilégie la théurgie en méprisant la raison humaine. Quant à lui, Proclus se démarque de Plotin et s'inspire de Jamblique. Son esprit religieux s'exprime aussi bien par son raisonnement que par son acceptation d'une autorité « révélatrice ». Là où le raisonnement humain ne peut plus exprimer ce qui le dépasse, il fait confiance aux doctrines « révélées » par les dieux. Avec son esprit de synthèse, il intègre la révélation dans la vaste construction 'scolastique' et rationnelle de sa théorie de la procession.

Pourtant, tout en étant différents, nous avons montré que le système même de la procession fait qu'ils présupposent, d'une manière ou d'une autre, une compénétration entre le monde intelligible et le monde sensible, de telle sorte qu'au fond, la procession échappe mal à la doctrine de la partie non descendue. Tout en ayant la même vision de la procession, comment peuvent-ils se différencier l'un de l'autre ? La raison ne doit pas en être trouvée dans le fond de leur pensée (qui est la procession) mais bien dans *leur manière de penser* : c'est *l'homme* Plotin qui se distingue de *l'homme* Porphyre, Jamblique ou Proclus.

Nietzsche qui se vante d'être un « psychologue » dit que « pourvu que l'on soit une personne, on a nécessairement la philosophie de sa personne<sup>904</sup> ». Pour lui, c'est suivant ce dont quelqu'un a le plus besoin que philosophie se construit : « chez l'un, ce sont ses manques qui se mettent à philosopher, chez un autre ses richesses et ses forces. Pour le premier sa philosophie est une nécessité, en tant que soutien, apaisement, médicament, délivrance, élévation, détachement de soi-même ; pour le second elle n'est qu'un beau luxe (...)»<sup>905</sup>. Toutefois dire que la pensée n'est qu'une expression du besoin personnel n'a rien de négatif, car ce n'est qu'une auscultation de la part de ce « psychologue ». Ce n'est qu'un indice pour savoir que derrière chaque pensée se cache une personnalité bien vivante.

---

<sup>904</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Le Gai Savoir* [GS], « Avant Propos » § 2, Paris : NRF-Gallimard, 1967, p. 14. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduits de l'allemand par Pierre Klossowski.

<sup>905</sup> *Ibid.*

D'ailleurs, Nietzsche n'affirme pas catégoriquement que toutes les philosophies sont des manifestations du besoin. La philosophie est « un art de la transfiguration<sup>906</sup> », c'est-à-dire un art de transformer à partir de ce que nous sommes ou de ce que nous avons. Cet art ne vise aucun but, ni une quelconque finalité. C'est un art qui essaye d'imposer un style sur la réalité qui ne correspond jamais à notre projection car notre monde « n'est ni parfait, ni beau, ni noble (...) il ne connaît point de loi (...). Car ce n'est qu'au regard d'un monde de buts que le mot *hasard* a un sens<sup>907</sup> ». Ainsi, devant la réalité qui est chaos, la philosophie n'est qu'un travail pour se projeter tout en sachant que cette projection n'obéit à aucun commandement sinon l'art de se transformer soi-même. Ainsi, Nietzsche intrigue tous ceux qui travaillent dans la philosophie par cette question : « je me suis demandé assez souvent si, tout compte fait, la philosophie jusqu'alors n'aurait pas absolument consisté en une exégèse du corps et un *malentendu* du corps<sup>908</sup> ».

Nous pouvons conserver de cette analyse « psychologique » de Nietzsche que la philosophie est une manière de répondre au besoin. Il semble que Plotin, Porphyre, Jamblique et Proclus aient aussi interprété le monde selon leur propre besoin. Ils ont exprimé leur pensée selon leur caractère propre. L'un pense de manière complexe, l'autre de manière très pessimiste. L'un croit à la puissance de la raison humaine, l'autre la méprise au point de confier le salut de l'homme aux êtres supérieurs. C'est ainsi qu'à l'intérieur même du présupposé grec d'un monde construit par la procession, toutes les attitudes sont possibles pour interpréter la réalité, si différentes soient-elles. La pensée n'est ainsi qu'une manière de répondre au besoin de chacun : l'un pour mieux se sentir dans ce monde, l'autre pour ambitionner d'inscrire son nom au firmament des grands penseurs, etc. Vue de cette manière, est-il alors utile de chercher à tout prix le point de confrontation ou de rencontre entre les penseurs ?

D'habitude, nous pensons que la religion (par exemple le christianisme), par sa conception de la création (séparation ontologique entre le créateur et sa création), favorise le recours aux moyens « extra-rationnels ». Parce qu'il est séparé de son créateur, l'homme a nécessairement besoin de toutes sortes d'intermédiaires pour pouvoir revenir vers celui dont il est ontologiquement différent. Ainsi, Plotin serait un parfait exemple de ceux qui ne croient pas au salut extra-cosmique car il rejette ces intermédiaires de son système. Seuls avec notre raisonnement humain, nous pouvons revenir vers notre origine. Mais après Plotin, les

---

<sup>906</sup> Friedrich NIETZSCHE, *GS*, « Avant Propos » § 3, p. 17.

<sup>907</sup> Friedrich NIETZSCHE, *GS*, « Livre Troisième », § 109, p. 126.

<sup>908</sup> Friedrich NIETZSCHE, *GS*, « Avant Propos » § 2, p. 16.

néoplatoniciens nous rendent perplexes. Le point de vue théurgique gagne du terrain de telle sorte qu'il se rapproche du présupposé chrétien. Ce n'est donc pas uniquement dans le christianisme que nous trouvons le recours aux moyens « extra-rationnels ». D'ailleurs, il n'est pas rare que les chrétiens vivent aussi très rationnellement tout en étant très investis dans leur religion. Le schéma classique de la confrontation ou de la récupération entre le monde grec et le monde chrétien ne représente alors qu'un point de vue extérieur et donc moins juste pour rendre compte de la complexité de l'homme dans leur pensée. Au sein même d'un schéma de pensée, les philosophes peuvent se différencier, non pas à cause de ce schéma en lui-même (car au fond ils disent la même chose), mais justement, à cause de leur personnalité propre. Ainsi, n'importe quelle doctrine peut aboutir au pessimisme, à l'optimisme, à la rationalité ou à l'extra-rationalité, justement parce que chacun perçoit et interprète (et ainsi produit sa pensée) en fonction de son propre besoin. Avant tout c'est l'homme Plotin qui importe davantage que ses idées.

Plus qu'un enchaînement des idées, d'ailleurs très important car les idées nous donnent des indices pour pouvoir interpréter le caractère de chaque penseur, l'histoire de la philosophie doit-elle ainsi se pencher davantage sur « la vie » des philosophes ? Ce n'est pas tant la doctrine de la « partie non descendue » elle-même qui est contestée par Jamblique et Proclus, car ils reviennent à la même idée, mais c'est plutôt son caractère « trop » audacieux, bref, l'optimisme de Plotin qui s'accorde mal à leur tendance propre.

### **E. Troisième résultat : le *hêmeis* plotinien et la pluralité des voies de salut.**

Enfin, l'homme Plotin est-il rêveur ou réaliste ? Pour percer la « psychologie » de Plotin, il n'y a pas d'autre moyen que d'étudier ses textes. En essayant de leur être fidèle, nous allons tenter de dresser sa « psychologie ». C'est un essai pour identifier *l'homme* Plotin derrière sa pensée. Nous avons vu qu'à partir du chapitre III de notre travail l'anthropologie plotinienne est marquée par sa vision de l'homme comme *hêmeis*. Cela va avec la plasticité de son langage ; cette vision semble aller de pair avec sa souplesse pour conserver l'existence légitime de la pluralité des discours qui permettent de rendre compte du retour de l'âme.

#### **E. 1. La tension entre l'optimisme et le réalisme.**

L'existence d'une partie de l'âme qui reste séparée s'intègre pleinement dans l'économie de la pensée plotinienne au sens où toute chose, y compris le mécanisme de la sensation dans le vivant, est interprétée selon sa théorie de la causalité. Sans contact ni transmission (jusqu'à à un certain point), la seule présence de l'être supérieur est efficace par elle-même. Sans se

pousser elle-même, la faculté végétative de l'âme pousse l'organisme à la croissance (26 (III 6) 4, 31-44). Quant à la *dianoia*, elle est la faculté qui dirige la vie de l'homme d'ici-bas. Elle représente la conscience propre de l'homme vivant sur terre. Cela étant, il ne faut pas oublier que même cette *dianoia* n'est qu'une image (VI 4 [22] 16, 28-48). Et, dans la pensée de Plotin, l'image est ambiguë : d'un côté, elle renvoie à l'idée d'une existence inférieure ; de l'autre, elle indique sans le moindre doute la réalité propre de chaque chose (car l'Intellect est l'image de l'Un ; l'Âme est l'image de l'Intellect ; etc.). Donc, en disant que notre existence ici-bas (la *dianoia*) est une image, cela ne veut pas dire qu'elle soit vide. Elle est un champ de croisement entre la sensation et la partie non descendue ; mais ce champ est déterminé par diverses influences extérieures et par son choix, fait jour après jour, d'imiter le dieu ou de suivre la bête qui est en lui. C'est pour cette raison que la vie d'ici-bas doit être prise au sérieux. L'éthique n'est pas sans importance dans la pensée de Plotin. Sa vie propre est marquée par les pratiques de l'ascèse rigoureuse. L'usage de sa *dianoia* est capital pour arriver à la libération de la *condition duelle* de l'existence humaine.

Par cette idée de l'identité double de l'être humain, nous pensons que Plotin maintient deux points de vue sur l'homme : l'un rêveur et l'autre réaliste. Il conserve ces deux discours dans toute sa philosophie. Nous fondons cette opinion sur le cœur même de la théorie de la procession dans laquelle Plotin maintient la continuité et la coupure : du point de vue de la cause, nous pouvons tenir la conviction que tout est fait selon l'ordre de la Nécessité. Mais du point de vue des effets, nous ne saurons ni affirmer ni refuser cette conviction. Ainsi, selon ce dernier point de vue, tout en sachant que l'homme a en lui une partie non descendue, tant qu'il est ici-bas, il sait qu'il ne lui est pas encore pleinement identique. Il sait qu'il est « double », voire « multiple ». Tandis que le point de vue de la cause se manifeste par l'invitation de Plotin à adopter son point de vue philosophique. Il faut ainsi nuancer les jugements tranchants sur Plotin interprété comme étant un penseur soit rêveur, soit réaliste. Plotin préfère bien sûr le point de vue optimiste qui ne concerne qu'une catégorie d'homme (les philosophes) mais, en général, sa philosophie maintient la pluralité des discours qui sont aussi valides comme des voies de retour vers l'origine.

La tension entre l'optimisme et le réalisme dans le discours de Plotin peut se présenter ainsi : il est vrai que notre *dianoia* n'est pas une faculté vide car elle peut vraiment déterminer le sort futur d'un être humain dans la réincarnation (III 4 [15] 2, 11-30 ; VI 4 [22] 16 ; IV 3 [27] chaps. 12, 15, 24 et 27 ; II 9 [33] 9 ; VI 7 [38] 6 ; III 2 [47] 13, 15 et 17 ; II 3 [52] 8) parce que l'âme dianoétique qui dirige l'existence de l'homme d'ici-bas tire ses caractères, ses actions et ses passions de l'âme venant de l'âme du monde (et venant de l'âme des astres)

(II 3 [52] 9, 13-14 ; cf. IV 4 [28] 18, 11-19). Toutefois, il est aussi vrai que Plotin affirme également qu'il n'est pas permis que « toute âme » humaine soit entraînée en bas (II 9 [33] 2, 4-9.16-18). Même si la vie d'un homme est mauvaise et vouée à la réincarnation en des êtres toujours plus bas, sa partie non descendue reste indemne. La doctrine de la partie non descendue montre le primat de l'optimisme chez Plotin. Pourtant, son discours n'élimine pas purement et simplement le monde réel. La vie d'ici-bas montre son caractère paradoxal : d'un côté, le monde doit être pris au sérieux car il contient en lui l'intelligibilité et la beauté qui peuvent aider l'âme humaine à remonter vers son origine (IV 8 [6] 6, 24-29) ; mais d'un autre, le monde en lui-même n'a pas de consistance car il n'a pas véritablement de dynamique (IV 3 [44] 23). Il n'est qu'un théâtre (III 2 [47] 15, 22-23.44-55 ; III 2 [47] 17, 49) où se succèdent les intelligibles sur un substrat matériel. La vie d'ici-bas est importante car elle peut influencer le sort futur de l'âme ; en même temps, cette importance du monde n'a de valeur que de point de vue de l'intelligible. Le monde n'est pas important en lui-même, mais en tant qu'il contient l'intelligible ; par la reconnaissance de celui-ci (et ainsi par le refus de suivre ce qui n'est qu'une ombre de l'intelligible), l'âme peut dire qu'il est important pour sa remontée.

De façon générale, cette tension entre optimisme et réalisme se retrouve déjà dans la manière dont Plotin aborde la loi de la procession (notre descente). Par sa cause (la partie non descendue), il maintient toujours l'homme à une place très haute. Sa cause reste là-haut, unie au monde intelligible. Ainsi, son salut est toujours déjà acquis. Pourtant, cette loi de la procession comporte aussi l'amoindrissement de manière réelle. La contamination qu'influence de manière peu importante l'Intellect et l'Âme dans leur descente se manifeste plus clairement dans le cas de l'âme humaine : son image descend réellement ici-bas. C'est par ce fait que nous pensons que Plotin a toujours une vision « tragique » de la réalité. Tout en maintenant la conviction philosophique de la procession qui englobe en même temps Liberté et Nécessité, quand il parle des hommes, Plotin établit une distance importante entre les dieux et eux de telle sorte que ce sentiment tragique de non coïncidence entre la liberté et la nécessité plane toujours au-dessus de notre existence terrestre.

## **E. 2. Le réalisme tragique de l'homme terrestre vivant avec sa *dianoia* (ou le point de vue dianoétique).**

Nous retrouvons le langage réaliste de Plotin à propos de la condition humaine dans sa description de l'humble place qu'il donne à l'homme dans un monde humble où il occupe une place au milieu (*en mésoi*) entre les dieux et les bêtes (III 2 [47] 8, 7 – 9). Même si une partie de l'âme n'est pas descendue, notre condition n'est pas totalement comme celle des dieux car



elle se trouve à la frontière de l'intelligible et du sensible (IV 4 [28] 3, 10 -12). Notre âme a une double nature (IV 8 [6] 7, 1-2) ; elle est amphibie (IV 8 [6] 4, 31-35 ; VI 9 [9] 8, 14-22).

Avec Plotin il faut prendre conscience qu'affirmer que la vie humaine n'est qu'une apparence n'est pas la même chose que de se rendre compte de cette apparence tragique de la vie humaine (dans le III 2 [47] 15, 44-55, Plotin parle de l'attitude du sage face à la vie décrite comme une scène de théâtre). La première est une manifestation du point de vue philosophique de Plotin : elle montre comment il conçoit le cosmos et la place de l'homme selon laquelle rien n'est dramatique car tout se déploie et tout se ré-concentre vers son origine suivant la loi de la Nécessité. Par ailleurs, nous osons dire que la deuxième représente son point de vue dianoétique. Tout en affirmant que tout est dans le tout suivant la loi de la Nécessité, son point de vue sur l'existence humaine est malgré tout teinté par un sentiment tragique de la réalité. Au lieu de voir l'existence humaine comme gaie et lumineuse, quand il explique la descente de l'âme, il garde le vocabulaire de la « chute » (I 8 [51] 14, 44), de l'audace et de la « faute » (cf. I 1 [53] 12, 21-28).

Comme nous l'avons analysé au chapitre I de notre travail, ce point de vue dianoétique de Plotin peut être aperçu dans sa manière de lire les textes de Platon : du *point de vue humain*, notre âme est descendue ici-bas parce qu'elle obéit à la loi de la nécessité pour parfaire l'univers (comme le dit le *Timée*). Mais, en constatant que notre condition est mauvaise (notre âme ne maîtrise pas bien son corps ou se trouve même emprisonnée par ce corps, comme le dit le *Phèdre*), nous pouvons aussi penser que notre âme est plongée et ensevelie dans ce monde à cause d'une faute que nous avons précédemment commise. Plotin dépasse ensuite ces deux affirmations contradictoires de Platon en proposant *son point de vue philosophique*. Il trouve *un profond accord* entre ces deux points de vue apparemment contraires. Mais, au lieu de proposer une synthèse de ces deux opinions - que la descente relève d'une mission d'un dieu (la contrainte extérieure) intériorisée par l'âme (*à cause de faute commise par notre liberté*) -, Plotin avance le point de vue de la procession : notre descente, comme toutes les autres, ne manifeste qu'un aspect de la procession, à savoir le deuxième acte. Cela revient à dire qu'elle est un phénomène cosmique et neutre où, suivant le degré de chaque réalité, le motif de la descente sera perçu différemment : au niveau de l'Intellect, la Liberté coïncide parfaitement avec la Nécessité ; mais, au niveau de notre âme, il y a une séparation entre les deux. Ces deux points de vues sont ainsi en nous : par notre *noûs*, nous savons que la liberté n'est pas le contraire de la nécessité ; tandis qu'ici-bas, par la *dianoia*, dans la vie quotidienne, elles sont en contradiction.

Du point de vue du *noûs* (ou du point de vue philosophique de la procession), la descente n'est que la deuxième face de la procession (à savoir le mouvement de génération des êtres inférieurs) ; il n'y a donc pas de raison de juger tragiquement notre existence d'ici-bas. Plotin prend ainsi position contre les gnostiques. La descente de notre âme n'a rien de spécial car elle obéit à la même loi que toutes les autres réalités. La descente est *nécessaire*, car elle manifeste la continuation de la propagation de la puissance de l'Un : même si la descente comporte un amoindrissement, l'âme humaine conserve la possibilité de retourner à sa source. De ce point de vue du *noûs*, nous ne pouvons pas nous empêcher de qualifier l'homme Plotin de penseur optimiste. Il n'y a aucune raison de juger la bonté ou la méchanceté de sa descente. Elle n'est ni bonne ni mauvaise car elle n'est qu'une conséquence nécessaire de la procession de la réalité. En faisant pleinement partie de l'intelligible, l'homme ne doit pas craindre l'apparence changeante de ce monde. Au plus profond de nous mêmes, Plotin croit qu'il n'y a pas d'antinomie entre liberté et nécessité et qu'il n'y a pas de tragédie dans ce monde car tout n'est qu'apparence. Son affirmation selon laquelle nous appartenons, depuis toujours et pour toujours, au monde intelligible – le monde du réel – sert comme garantie qu'en quelque sorte le salut de l'homme est acquis dès le départ. La possibilité d'une remontée s'inscrit ainsi dans la descente. Si nous pouvons remonter vers notre identité la plus haute, ce n'est pas à cause de l'intervention d'un Dieu ou de n'importe quel agent extérieur, mais parce que nous faisons partie du mouvement de la grande réalité. Nous sommes toujours déjà sauvés. Ce que nous devons faire dans notre existence descendue est de *comprendre* tout cela (à travers la philosophie) et de nous efforcer d'acquérir cette compréhension en nous dépouillant de tout ce qui nous en empêche.

Et c'est justement cette exigence d'une vie vertueuse pour que l'homme puisse revenir à son origine qui nous oblige à la considérer sérieusement. Du point de vue de la *dianoia*, même si la partie essentielle de l'homme reste là-haut, l'homme sait qu'il est un être amphibie. Il appartient aux deux mondes. Il est « scindé » en deux. Ce qu'il veut de plein gré et ce qu'il lui faut faire ne sont pas toujours en accord. Là est le point de vue « tragique » de la réalité. La conviction que la cause de notre existence d'ici-bas ne relève que de la Nécessité n'empêche aucunement que Plotin conserve un certain langage tragique (au sens moderne) de l'existence humaine. Jusqu'à son dernier traité, Plotin continue à utiliser le mot « faute ». Il maintient ce langage de la « *diké* » comme peine (II 3 [52] 8, 1-12). Même si celle-ci correspond à une mauvaise initiative de l'homme, elle est toujours une peine. La communauté avec un corps est un mal (VI 4 [22] 16, 21). Elle est lourde à assumer. La philosophie devient ainsi une sorte d'assurance pour que l'homme ne se désespère pas même si, dans son

existence d'ici-bas, il doit « subir » la loi de la Nécessité sans que, parfois, par sa raison il ne comprenne tout à fait le pourquoi de tout cela.

Il me semble que nous devons tenir à séparer les deux discours de Plotin sur la descente. Selon le point de vue philosophique (du *noûs*), Plotin nous offre une manière de voir l'unité de toute chose ; il n'y a ainsi pas de contradiction entre liberté et nécessité. Mais, du point de vue humain (de la *dianoia*), Plotin continue également à soutenir l'opinion selon laquelle, d'une part, l'homme peut comprendre la parfaite concorde entre sa mission et son assentiment et, d'autre part, il peut aussi toujours garder une sorte de ressentiment envers ce qui lui arrive en descendant ici-bas (Plotin parle de *tolma* et d'une sorte de punition pour réparer la justice). Tout en respectant ses différents discours, il me semble évident que Plotin nous invite à adhérer à son point de vue philosophique : « Qu'y a-t-il donc de meilleur que *la vie la plus sage*, sans défaillance et sans erreur, que l'Intellect qui possède tout, que la vie totale et l'Intellect total ? » (V 3 [49]17, 1-3).

### **E. 3. L'optimisme noétique de Plotin.**

Pourtant, à un certain point, nous pensons que Plotin frôle la rêverie pure car, pour lui, seul l'intelligible est réel. En l'homme, cette primauté de l'intelligible se manifeste par la doctrine de la partie non descendue. Cette primauté rend finalement l'existence ici-bas secondaire à cause de la présence de cette partie intelligible depuis toujours en l'homme. De ce point de vue, nous pouvons dire que notre existence d'ici-bas est imaginaire. Tout, y compris la terre, est « soutenu » par l'intelligible. Sans l'intelligible (la cause dans son sens ultime), rien n'existe véritablement. C'est grâce à une certaine « unité » que quelque chose vient au jour ; et c'est grâce à la présence « de l'être, de la vie et de l'intellect » que les êtres acquièrent leur consistance dans ce monde d'ici-bas. Ainsi, de ce point de vue, la source de toute chose est l'Un. Le monisme de Plotin est très fort. Il n'est pas surprenant qu'ainsi l'anthropologie plotinienne frôle aussi le monisme. La partie non descendue de l'âme humaine n'est autre que l'expression « de l'unité, de l'être, de la vie et de l'intellect » qui soutiennent l'être de l'homme ici-bas. Comme les autres êtres, c'est grâce à l'intelligible qu'un 'être' humain 'vit', 'pense', bref, acquiert son existence. Contre l'anthropologie contemporaine des religions à mystères qui cherchent désespérément le salut (matériel) dans leur religion votive, Plotin affirme toute autre chose : le salut n'est pas d'ici-bas car ce qui est essentiel n'est pas non plus d'ici-bas. Contre les gnostiques qui offrent un point de vue pessimiste et dramatique de la destinée humaine, Plotin répond que l'homme a toujours déjà son salut. Il est toujours

« soutenu » par sa partie intelligible ; il fait toujours partie de ce monde et son salut est toujours déjà en lui.

De ce point de vue, Plotin veut échapper à la tragédie de la vie humaine. S'il y a ici-bas une tragédie, elle n'est qu'un spectacle, celle dont l'homme, par son soi intelligible, reste extérieur au spectacle. Son soi véritable reste le même et inchangé tout en assumant dans ce spectacle différents costumes. L'optimisme de Plotin se manifeste au point d'affirmer que la descente de notre âme ici-bas n'est pas négative car elle peut lui servir à acquérir la connaissance du mal (IV 8 [6] 5, 28-32) puisque « l'expérience du mal offre une connaissance plus manifeste du bien » (IV 8 [6] 7, 15). Il réduit ainsi la question du mal à une sorte de moyen qui peut servir au bien. Son optimisme est encore plus fort si nous mettons cela en rapport avec sa description des trois types d'hommes (cf. VI 4 [22] 15, 20-40 ; 28 (IV 4) 17, 23-27). Selon cette distinction, l'homme le plus vil se complaît dans ses bas instincts, cf. I 6 [1] 5, 26-32 ; l'homme ordinaire présente un mélange de bien et de mal, cf. I 4 [46] 16, 1-10 ; et l'homme supérieur domine les facultés sensibles par sa raison, I 2 [19] 5, 21-31. Suivant cette distinction, Plotin dit qu'« expérimenter » n'est utile que pour ceux dont la puissance est trop faible (V 9 [5] 1, 8-19). L'homme dominé par sa raison n'a pas besoin de faire cette expérience du mal. C'est ainsi que Plotin réduit non seulement le mal à un moyen mais, encore plus, à un moyen non nécessaire. Cela se confirme davantage par la méfiance qu'il a à l'égard des actions humaines. Pour les âmes faibles, l'action est un substitut à la contemplation : « lorsque leur aptitude à contempler est affaiblie, ils *font de leur action une ombre de contemplation* et de raisonnement » (III 8 [30] 4, 30-40). Aux lignes 40 - 43, Plotin explique ainsi que l'action affaiblit la contemplation et que l'action n'est qu'une conséquence de la contemplation.

Donc, faire l'expérience et agir ici-bas ne remplacent jamais la contemplation. Elle est le seul moyen pour atteindre le salut, déjà « en nous » par notre partie non descendue. Même si nous ne nous en rendons pas compte, cette partie contemple toujours. Arriver à cette « supra conscience » est l'idéal de l'homme (I 4 [46] 10, 21, 28-33). Normalement, par l'action, l'homme extériorise ce qu'il a dans son intériorité. Ainsi ses actes et ses œuvres lui révèlent ce qu'il a en lui-même. Par ce mouvement, il peut aussi arriver à saisir l'intelligibilité du monde. Pourtant, cette manière de penser de l'action n'est pas un moyen direct comparée à la voie de la contemplation où l'âme regarde directement son origine. Ainsi, pour Plotin, l'action n'est qu'une voie secondaire : « *la production et l'action* sont soit un affaiblissement, soit un *accompagnement* de la contemplation » (III 8 [30] 4, 40-44).

Plotin affirme toujours cette primauté de la contemplation même s'il dit ailleurs que l'action ou la production est *aussi* une contemplation (III 8 [30] 3, 19-24). La nature est une contemplation, ainsi sa production est une contemplation. Mais cela est une équation trompeuse car il s'agit bien de la Nature dont la production n'est autre que la mise en œuvre des *logoi*. C'est parce qu'elle est une œuvre des raisons que la production n'est autre que la contemplation elle-même. D'ailleurs Plotin précise plus loin que cette production de la Nature est une « contemplation résultat d'une autre contemplation ». Elle est certes une contemplation, mais une « contemplation obscure » ou « la contemplation-image ou seconde » (III 8 [30] 4, 25-29). Et si nous nous souvenons bien du schème du double acte (10 (V 1) 6, 30), la contemplation seconde est la production ; elle n'est qu'un acte extérieur qui émane de la contemplation première. Ainsi, l'Un est une puissance productrice de tout, comme l'est aussi l'Intellect (V 3 [49] 7, 25). Au lieu de valoriser l'action humaine, ces faits ne font que renforcer sa faiblesse. Pour les intelligibles, la production est la contemplation. Cette équation est désormais la visée idéale pour l'homme sur terre : ses actions doivent s'orienter non seulement vers la « contemplation productive » de l'intelligible mais aussi vers « la contemplation première », le regard direct vers la source.

L'action humaine, y compris la démarche d'une vie vertueuse, reste secondaire. La hiérarchisation des vertus établie par Plotin nous fait comprendre que l'action de justice d'ici-bas ne vaut pas par elle-même. Elle n'est qu'un « objet chauffé » car elle vient d'une « source de chaleur » (la justice dans l'Intellect) (I 2 [19] 1, 27-33 ; 2, 18-20 ; 3, 1-2). Ainsi, l'action vertueuse de l'âme humaine n'est valable que dans la mesure où elle est aspirée par les vertus de l'Intellect (I 2 [19] 7). « Or dans l'âme, c'est la vision tournée vers l'intellect qui est savoir et réflexion, et ce sont là des vertus de l'âme » (I 2 [19] 7, 7-9). La vie parfaite et le bonheur se trouvent dans l'Intellect dont la figure est celui qui vit selon sa partie non descendue : le sage (I 4 [46] 4, 1-4.31-32 ; cf. 3, 24-26 et 3, 33-37). Celui-ci méprise son corps (I 4 [46] 14, 1-4 et 14-23), suspendu à lui, au sens où il ne lui donne que ce qui lui est strictement nécessaire sans être affecté par l'acte même de donner. Il est autarcique dans sa vie bienheureuse et intacte comme l'est celle de l'Intellect.

#### **E. 4. Plusieurs discours chez un homme pluriel.**

Tout en affirmant la primauté du point de vue philosophique, Plotin est-il vraiment si rêveur qu'il mette au second plan toute la dimension de l'action et de l'expérience humaine ? Il n'est cependant pas si rêveur que nous pourrions le croire. Même si l'action et l'expérience ne sont qu'une voie secondaire, il n'en reste pas moins qu'elles sont valides (la métriopathie amène

l'âme à devenir l'homme de bien, I 2 [19] 5, 6-11 ; plus haut, elle peut devenir démon, I 2 [19] 6, 3-9 et I 4 [46] 15, 1-22 ; encore plus haut, elle devient dieu, I 2 [19] 6, 7). L'action et l'expérience sont bonnes pour les âmes faibles afin qu'elles puissent trouver leur chemin vers leur origine. Faire l'expérience dans le monde sensible peut aider les âmes faibles à revenir au bien car la beauté de celui-ci peut les porter vers le haut. Tandis que ceux qui sont plus capables, par exemple les musiciens et les amants (I 3 [20] 1, 21 – 33 et 2, 1-7), ont besoin de la dialectique pour pouvoir aller plus vite vers la contemplation. Et enfin, le philosophe qui est déjà au niveau de la contemplation, sans être obligé de le faire, peut leur enseigner l'exercice de la vertu et de la dialectique (I 2 [19] 7, 23-30 ; III 8 (30) 6, 37-40). Le philosophe, « celui qui par nature y est disposé, qui a pour ainsi dire 'des ailes' » et celui « qui a été détaché par nature et depuis longtemps » (I 3 [20] 3, 1- 6) est déjà vertueux. Ensuite, Plotin ne parle pas seulement de ces trois catégories d'hommes, il les *intériorise* aussi en chaque homme. Ainsi, l'homme est un *hêmeis* (IV 4 [28] 18, 13-19 ; II 1 [40] 5, 20-21 ; V 3 [49] 3, 21-45 ; II 3 [52] 9, 12-16 ; I 1 [53] 7, 14-12). Le sage est aussi « nous » (ἡμεῖς, cf. I 4 [46] 9, 30) : par sa partie supérieure, il est là-haut mais, par sa partie inférieure, il est ici-bas. Dans une certaine mesure, il est impassible (car sa gouvernance du corps n'est pas parfaite) et, en même temps, sensible (car il a encore un corps et le besoin de ce dernier ne le laisse pas indifférent). Tout en continuant sa contemplation dans le repos, il agit soit indirectement par sa présence, soit directement en intervenant. Quand sa partie inférieure se trouble, il réagit pour calmer « l'enfant » qui est en lui. Par sa partie supérieure, il contemple l'Intellect et, simultanément, par sa partie inférieure (l'image de celle-ci), il gouverne cet « enfant » par le raisonnement (*dianoia*) (I 4 [46] 15, 17).

Déjà depuis le traité 6 (IV 8) 8, 1-7, Plotin parle de l'âme humaine comme étant 'nôtre'. Il propose une vision très intéressante de l'homme. Si Platon et Aristote ont aussi exposé l'idée selon laquelle il y a plusieurs facultés différentes chez un homme, Plotin poursuit cette idée en ajoutant que l'homme possède plusieurs âmes. Le traité 53 enseigne encore plus clairement que l'homme est un *hêmeis* (cf. I 1 [53] 9, 8 : « πολλὰ γὰρ ἡμεῖς, nous sommes plusieurs »). L'homme n'est pas simplement son âme (car il en a plusieurs) et il n'est pas non plus une donnée empirique (car il englobe également en lui quelque chose qui relève de l'univers et quelque chose qui l'unit à l'Âme, l'Intellect et l'Un). En l'homme, coexistent ainsi ces trois « soi » : au niveau de l'aspect animal de l'homme, un « soi cosmique » nous fait participer aux palpitations de l'univers, cf. VI 7 [38] 5, 21-31 ; au niveau de notre existence humaine ici-bas, guidée surtout par notre *dianoia*, nous avons notre « soi

proprement dit » (soi réflexif, IV 3 [27] 27, 1-3) ; et enfin, le « soi intelligible » (cf. I 1 [53] 10, 8-12). Si, au niveau du soi dianoétique, l'homme peut dire qu'il est vraiment un « nous », par contre, les deux autres « soi » ne sont pas « nous » ; Plotin dit qu'ils sont « nôtres ».

Tout compte fait, la pluralité des discours de Plotin est valable non seulement pour les trois types d'hommes, mais aussi pour chacun de nous. Pour le soi le plus bas qui vit selon la palpitation du monde, la purification est indispensable pour se calmer et être capable de prêter attention à la voix du raisonnement. Pour notre soi dianoétique, la dialectique nous amène à la source même de l'unité du raisonnement. Enfin, la contemplation dans la philosophie représente la voie ultime par laquelle l'homme peut actualiser ce qu'il a comme puissance la plus haute : la partie non descendue. Bref, pour la remontée de l'âme, Plotin offre *plusieurs voies possibles* suivant la capacité de chacun :

« Mais, si l'on est incapable d'atteindre l'âme qui est de telle nature, qui pense d'une manière pure (καθαρῶς νοοῦσσαν), qu'on prenne l'âme qui émet des opinions et qu'on remonte ensuite à partir d'elle. Si cela non plus n'est pas possible, qu'on prenne la sensation qui livre des formes plus déployées, mais sensation qui est aussi en elle-même, avec ses puissances, et est déjà dans les formes. Si l'on veut, qu'on descende même à l'âme génératrice et jusqu'à ce qu'elle produit ; ensuite, de là, qu'on monte des formes dernières jusqu'aux formes dernières en sens inverse, ou plutôt jusqu'aux premières » (V 3 [49] 9, 28-36, trad. Bertrand Ham).

Ces diverses voies indiquent aussi les étapes ascendantes que l'âme doit s'efforcer d'accomplir. Il est évident qu'en parlant des étapes de la remontée, Plotin se différencie largement de Jamblique et Proclus qui ne croient plus à la force humaine pour revenir à son origine et proposent les êtres intermédiaires et la théurgie comme moyens d'atteindre le salut de l'âme. Revenant à la question du rapport entre le philosophe et sa pensée, nous pouvons dire que Plotin est un penseur qui perçoit la complexité de l'être humain, un et multiple. En respectant la complexité de son être propre, il est pourtant convaincu que seule la voie philosophique peut l'amener à *se transformer* vers son soi intelligible. Ces multiples discours existent aussi chez Porphyre, Jamblique et Proclus. Mais, au lieu de les intérioriser dans chaque être humain, ils ont tendance à les séparer : l'un concerne les théurges et l'autre la plupart des gens (cf. pour Porphyre, *De regr. an.* fr 10, p. 37, 12-13 = Augustin, *Civ. dei* X 29 ; pour Jamblique : *DM*, V 18, p. 223, 10 – 224, 6 ; V 20, p. 228, 2-10 ; V 21-22, p. 230, 19 – 231, 6 ; et pour Proclus : « il n'est pas possible de s'unir à l'Un si l'on fait société avec la foule », *In Tim.*, I 212, 24-25, 28-29). A ce sujet, tous ont connu les textes de Platon (cf. *Phèdre* 249C6-8, *Timée* 51D-E) ou ceux des *Oracles Chaldaïques* (fr. 153, et fr. 116, *OC*), mais chacun selon sa propre personnalité les a intégrés à sa manière pour justifier sa pensée.

### Bibliographie des ouvrages cités

- ANDOLFO [1996] : Matteo ANDOLFO, *L'ipostasi della « Psyche » in Plotino : Struttura e fondamenti*, Milano : Vita e Pensiero, 1996.
- AGAESSE-SALES [1980] : Paul AGAESSE et Michel SALES, « Mystique », *Dictionnaire de Spiritualité*, Tome X, Paris : Beauchesne, 1980.
- ARMSTRONG [1940] : Arthur Hilary ARMSTRONG, *L'architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin*, traduit de l'anglais (éd. 1940) par Josiane Ayoub et Danièle Letocha, Editions de l'Université d'Ottawa, 1984.
- ARMSTRONG [1947] : A. H. ARMSTRONG, *An Introduction to Ancient Philosophy*, London : Methuen Co. Ltd., 1949 (first published 1947).
- ARMSTRONG [1955-1956] : A. H. ARMSTRONG, « Was Plotinus a Magician », *Phronesis*, Vol I, 1955-1956, Assen, The Netherlands, pp. 73-79.
- ARMSTRONG [1960] : A. H. ARMSTRONG, « The Background of the doctrine 'that the intelligibles are not outside the intellect' », *Sources de Plotin*, Fondation Hardt, Tome V, 1960.
- ARMSTRONG [1966] : A. H. ARMSTRONG, *Plotinus: Porphyry et Plotinus, Ennead I*, The Loeb Classical Library, London : Harvard University Press, 2000 (first published 1966).
- ARMSTRONG [1966a] : A. H. ARMSTRONG, *Plotinus Ennead II*, The Loeb Classical Library, London : Harvard University Press, 1966.
- ARMSTRONG [1967] : A. H. ARMSTRONG, *Plotinus : Ennead III*, The Loeb Classical Library, London : Harvard University Press, 1999 (first published 1967).
- ARMSTRONG [1967a] : A. H. ARMSTRONG, « Plotinus », *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press, 1967.
- ARMSTRONG [1977] : A. H. ARMSTRONG, « Form, Individual and Person in Plotinus », *Dionysius*, Volume I, December 1977, pp. 49-68.
- ARMSTRONG [1984] : A. H. ARMSTRONG, *Plotinus Ennead IV*, The Loeb Classical Library, London : Harvard University Press, 1995 (first published 1984).
- ARMSTRONG [1984a] : A. H. ARMSTRONG, *Plotinus Ennead V*, The Loeb Classical Library, London : Harvard University Press, 1984.
- ARMSTRONG [1988a] : A. H. ARMSTRONG, *Plotinus Ennead VI*, The Loeb Classical Library, London : Harvard University Press, 1988.
- ARMSTRONG [1988] : A. H. ARMSTRONG, *Plotinus Ennead VI.6-9*, The Loeb Classical Library, London : Harvard University Press, 1988.
- ARMSTRONG [1991] : A. H. ARMSTRONG, « Aristotle in Plotinus : « The Continuity and Discontinuity of *Psyché* and *Noûs* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (ed. Julia Annas) : *Supplementary Volume 1991*, ed. by Henry Blumenthal and Howard Robinson, Oxford : Clarendon Press, 1992 (first edition 1991).
- ARNOU [1921] : René ARNOU, *Praxeis et Theoria : Etude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Paris : Librairie Félix Alcan, 1921.
- ARNOU [1967] : René ARNOU, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Rome : Presses de l'Université Grégorienne, 1967.
- AUBENQUE [1978] : Pierre AUBENQUE, « Plotin philosophe de la temporalité », *Diotima*, 4, 1978, pp. 78-86.



- AUBIN [1953] : Paul AUBIN, « L'‘image’ dans l'œuvre de Plotin », *Recherches de science religieuse*, Tome XLI, N° 3, juillet-septembre 1953, pp. 348-379.
- AUBIN [1963] : Paul AUBIN, *Le problème de la conversion*, Paris : Beauchesne, 1963.
- AUBIN [1992] : Paul AUBIN, *Plotin et le christianisme : triade plotinienne et trinité chrétienne*, Paris : Beauchesne, 1992.
- AUBRY [2002] : Gwenaëlle AUBRY, « L'ontologie aristotélicienne comme ontologie axiologique », *Philosophie Antique, Numéro 2, Questions Aristotéliciennes*, Septentrion, 2002.
- AUBRY [2004] : Gwenaëlle AUBRY, *Plotin, Traité 53 (I 1)*, Paris : Le Cerf, 2004.
- AUGUSTIN [a] : Saint AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Volume 1, Livre I à X, traduction de Louis Moreau, revue par Jean-Claude Eslin, Paris : Editions de Seuil – Points-Sagesse, 1994.
- BANACOU-CARAGOUNI [1976] : N. -Ch. BANACOU-CARAGOUNI, « Observations sur la descente des âmes dans les corps chez Plotin », *Diotima 4*, 1976, pp. 58-64.
- BASTID [1969] : Paul BASTID, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, Paris : J. Vrin, 1969.
- BEIERWALTES [1993] : Werner BEIERWALTES, *Plotino : Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito et l'Uno*, Milano : Vita e Pensiero, 1993.
- BEIERWALTES [2002] : Werner BEIERWALTES, « Le vrai soi », dans *La connaissance de soi : études sur le traité 49 de Plotin*, sous la direction de Monique Dixsaut, Paris : J. Vrin, 2002.
- BIDEZ [1913] : J. BIDEZ, *Vie de Porphyre : Le philosophe néoplatonicien*, Gand : Librairie Scientifique E. Van Goethem et Leipzig : B. G. Teubner, 1913.
- BLUMENTHAL [1970] : Henry J. BLUMENTHAL, « Plotinus' Psychology: Aristotle in the Service of Platonism » (article de septembre 1970), *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Variorum, 1993.
- BLUMENTHAL [1971] : Henry J. BLUMENTHAL, « Soul, world-soul and individual soul in Plotinus » (article publié en 1971), *Soul and Intellect : Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Variorum, 1993.
- BLUMENTHAL [1971a] : Henry J. BLUMENTHAL, *Plotinus's Psychology : His doctrines of the embodied soul*, The Hague : Martinus Nijhoff, 1971.
- BLUMENTHAL [1993] : H. J. BLUMENTHAL, « Platonism in late antiquity », *Soul and Intellect : Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Variorum, 1993.
- BLUMENTHAL [1998] : Henry J. BLUMENTHAL, « The History and destiny of the individual soul in Plotinus », *Retour, repentir et constitution de soi*, éd. Annick Charles-Saget, Paris : J. Vrin, 1998.
- BLUMENTHAL [1999] : Henry J. BLUMENTHAL, « On Soul and Intellect », *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. Lloyd P. Gerson, Cambridge : Cambridge University Press 1999 (first published 1996).
- BODEÛS [1993] : Richard BODEÛS, *Aristote : De l'âme*, Paris: G. F. Flammarion, 1993.
- BOUFFARTIGUE [1977] : Jean BOUFFARTIGUE, *Porphyre : De l'abstinence*, Livre I, Paris : Les Belles Lettres, 1977.
- BOUFFARTIGUE-PATILLON [1979] : Jean BOUFFARTIGUE et Michel PATILLON, *Porphyre : De l'abstinence*, Livres II-III, Paris : Les Belles Lettres, 1979.
- BRÉHIER [1921-1922] : Émile BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, cours fait à la Sorbonne 1921-1922, Paris : J. Vrin, édition 1998.
- BRÉHIER [1960] : Émile BRÉHIER, *Plotin : Ennéades I*, Paris : Les Belles Lettres, 1960 (troisième édition).
- BRÉHIER [1964] : Émile BRÉHIER, *Plotin : Ennéades II*, Paris : Les Belles Lettres, 1964 (troisième tirage).

- BRÉHIER [1925] : Émile BRÉHIER, *Plotin : Ennéades III*, Paris : Les Belles Lettres, 1925.
- BRÉHIER [1927] : Émile BRÉHIER, *Plotin : Ennéades IV*, Paris : Les Belles Lettres, (première édition, 1927).
- BRÉHIER [1931] : Émile BRÉHIER, *Plotin : Ennéades V*, Paris : Les Belles Lettres, 1967 (première édition 1931).
- BRÉHIER [1954] : Émile BRÉHIER, *Plotin : Ennéades VI (1<sup>ère</sup> partie)*, Paris : Les Belles Lettres, 1954.
- BRÉHIER [1955] : Émile BRÉHIER, « *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec* », *Etudes de philosophie antique*, Paris : PUF, 1955, pp. 266-267.
- BRETON [1985] : Stanislas BRETON, « *Négation et Négativité Proclusienne dans l'œuvre de Jean Trouillard* », *Proclus et son influence*, Actes du colloque de Neuchâtel juin 1985, Zürich : Editions du Grand Midi.
- BRISSON [1974] : Luc BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon : Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris : Editions Klincksieck, 1974.
- BRISSON [1987] : Luc BRISSON, *Platon : Lettres*, Paris : G. F. Flammarion, 2004 (première édition 1987).
- BRISSON [1982] : Luc BRISSON, « *Notices sur les noms propres* », *Porphyre : La vie de Plotin*, vol I, Paris : J. Vrin, 1982.
- BRISSON [1992] : Luc BRISSON, « *Plotin et Magie : Le chapitre 10 de la Vie de Plotin par Porphyre* », dans *Porphyre : La Vie de Plotin II*, Paris : J. Vrin, 1992.
- BRISSON [1997] : Luc BRISSON, *Platon : Phèdre*, Paris : G. F. Flammarion, 1997.
- BRISSON [1999] : Luc BRISSON, « *Logos et Logoi chez Plotin : leur nature et leur rôle* », *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg Tome 8 : Plotin*, Strasbourg, 1999.
- BRISSON [1999a] : Luc BRISSON, *Platon : Timée*, Paris : G. F. Flammarion, 1999.
- BRISSON [2000] : Luc BRISSON, « *Le logos chez Plotin* », dans *Ontologie et Dialogue : Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris : J. Vrin, 2000, pp. 47-67.
- BRISSON [2005], Luc BRISSON, *Plotin, Traités 27-29*, Paris : G. F. Flammarion, Paris : G. F. Flammarion, 2005.
- BRISSON [2005a] : Luc BRISSON, dans son commentaire pour la *Sentence 7*, dans *Porphyre, Sentences*, Tome II, ouvrage collectif sous la direction de Luc Brisson, Paris : J. Vrin, 2005.
- BRISSON [2005b] : Luc BRISSON, « *Le système philosophique de Porphyre dans les Sentences* », dans *Porphyre, Sentences*, Tome I, ouvrage collectif sous la direction de Luc Brisson, Paris : J. Vrin, 2005.
- BRISSON [2005c] : Luc BRISSON, « *Peut-on parler d'union mystique chez Plotin ?* », *Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, édité par Alain Dierkens et Benoit Beyer de Ryke, Bruxelles : Editions de l'Université de Bruxelles, Tome XV, 2005, pp. 61 – 72.
- BRISSON [à venir] : Luc BRISSON, « *Les parties mortelles de l'âme ou la mort comme oubli du corps* », article pas encore publié.
- BRISSON-FLAMAND [2005] : Luc BRISSON et Jean-Marie FLAMAND, dans *Porphyre, Sentences*, Tome II, ouvrage collectif sous la direction de Luc BRISSON, Paris : J. Vrin, 2005.
- BRISSON- PRADEAU [2002], Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU, *Plotin : Traités 1-6*, Paris : G. F. Flammarion, 2002.
- BRISSON-SEGONDS [1996] : Luc BRISSON et A. Ph. SEGONDS, *Jamblique : Vie de Pythagore*, Paris : Les Belles Lettres, 1996.

- BURQUE [1939] : Maurice BURQUE, *Un problème plotinien : l'identification de l'âme avec l'Un dans la contemplation*, extrait d'une thèse présentée à la Faculté de Philosophie de l'Université Pontificale Grégorienne, Roma, 1939.
- CARTERON [1931] : Henri CARTERON, *Aristote : Physique V-VIII*, Tome Second, Paris : Les Belles Lettres, 1931.
- CASTELLETTI [2006] : Cristiano CASTELLETTI, *Porfirio : Sullo Stige*, Milano : Bompiani, 2006.
- CHAIGNET [1901] : A. –ED. CHAIGNET, *Proclus le philosophe : Commentaire sur le Parménide*, Tome Deuxième, Paris : Ernest Leroux, 1901.
- CHAPPUIS [2006] : Marguerite CHAPPUIS, *Plotin, Traité 4*, Paris: Le Cerf, 2006.
- CHARRUE [1978] : Jean-Michel CHARRUE, *Plotin lecture de Platon*, Paris : Les Belles Lettres, 1987 (1<sup>er</sup> tirage 1978).
- CHARRUE [2003] : Jean-Michel CHARRUE, *Plotin, Traités 7-21*, (sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau), Paris : G. F. Flammarion, 2003.
- CHARRUE [2003a] : Jean-Michel CHARRUE, *Illusion de la dialectique et dialectique de l'illusion : Platon et Plotin*, Paris : Les Belles Lettres, 2003.
- CHESTOV [1956] : Léon CHESTOV, « Discours exaspérés (les extases de Plotin) », *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, Numéro 2, avril-juin 1956, pp. 178-216.
- CHRÉTIEN [1980] : Jean-Louis CHRÉTIEN, « Le Bien donne ce qu'il n'a pas », *Archives de Philosophie* 43, 1980, pp. 263-277.
- CHRÉTIEN [2001] : Jean-Louis CHRÉTIEN, « Plotin en mouvement », *Archives de Philosophie*, Tome 64, avril-juin 2001, pp. 243-258.
- CLARK [1999] : Stephen R. L. CLARK, « Body and Soul », *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge : Cambridge University Press, 1999 (first published 1996).
- CLARK-DILLON-HERSBELL [2003] : Emma C. CLARK, John M. DILLON, Jackson P. HERSBELL, *Iamblichus, On the Mysteries*, Society of Biblical Literature, 2003.
- CORRIGAN [1985] : Kevin CORRIGAN, « The Irreducible Opposition between the Platonic and Aristotelian Conceptions of Soul and Body in some Ancient and Medieval Thinkers », *Laval Théologique et Philosophique*, (41, 3), octobre 1985, pp. 391-401.
- CORRIGAN [1985a] : Kevin CORRIGAN, « Body's Approach to Soul : An Examination of a Recurrent Theme in the *Enneads* », *Dionysius*, Volume IX, December 1985, pp. 37-52.
- CORRIGAN [2002] : Kevin CORRIGAN, « Quelques Problèmes posés par l'anthropologie de Plotin », *La connaissance de soi : études sur le traité 49 de Plotin*, sous la direction de Monique Dixsaut, Paris : J. Vrin, 2002.
- COUSIN [1864] : Victor COUSIN, *Procli Philosophi Platonici : Opera Inedita*, Parisiis: Prostant apud Aug. Durand, M DCCC LXIV.
- CUMONT [1963] : Franz CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris : Librairie Orientales Paul Geuthner, 1963.
- DALSGAARD LARSEN [1975] : Bent DALSGAARD LARSEN, « La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive », *De Jamblique à Proclus : Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandoeuvres-Genève, 26-31 août 1974, publié par Olivier Reverdin, Tome XXI, Fondation Hardt, 1975.
- D'ANCONA [2001] : Cristina D'ANCONA, « To bring back the divine in us to the divine in the all : *Vita Plotini* 2, 26-27 once again », *Metaphysik und Religion: Zur signatur des spätantiken denkens. Akten des internationalen kongress vom 13-17 März 2001 in Würzburg*, Leipzig : K.G. Saur München.
- D'ANCONA [2002] : Cristina D'ANCONA, « Le Chapitre 15 », *La Connaissance de Soi: Etudes sur le Traité 49 de Plotin*, sous la direction de Monique Dixsaut, Paris : J. Vrin, 2002.

- D'ANCONA [2003] : Cristina d'ANCONA, *Plotino : La Discesa dell'Anima nei Corpi (Enn. IV 8 [6]) Plotiniana Arabica*, Padova : IL Poligrafo, 2003.
- DANIELOU [1953] : Jean DANIELOU, « Mystique Extatique », *Dictionnaire de Spiritualité*, Tome II, Deuxième Partie, Paris : Beauchesne, 1953.
- DECK-ARMSTRONG [1978] : John N. DECK and A. H. ARMSTRONG, « A Discussion on Individuality and Personality : J. N. Deck & A. H. Armstrong », *Dionysius*, Volume II, December 1978, pp. 93-99.
- DE GANDILLAC [1952] : Maurice DE GANDILLAC, *La sagesse de Plotin*, Paris : Librairie Hachette, 1952.
- DE GANDILLAC [1979] : Maurice DE GANDILLAC, « Plotin et la 'métaphysique' d'Aristote », *Etudes sur la métaphysique d'Aristote, les Actes du VI<sup>ème</sup> Symposium Aristotélicien*, Paris : J. Vrin, 1979.
- DES PLACES [1964] : Édouard DES PLACES, *Syngeneia : La parenté de l'homme avec dieu d'Homère à la patristique*, Paris : Libraire C. Klincksieck, 1964.
- DES PLACES [1966] : Édouard DES PLACES, *Jamblique : Les mystères d'Égypte*, Paris : Les Belles Lettres, 1966.
- DES PLACES [1969] : Édouard DES PLACES, *La religion grecque : Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris : Editions A. et J. Picard, 1969.
- DES PLACES [1971] : Édouard DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, Paris : Les Belles Lettres, 1971.
- DES PLACES [1975] : Édouard DES PLACES, « La religion de Jamblique », dans *De Jamblique à Proclus : Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandoeuvres-Genève, 26-31 août 1974, publié par Olivier Reverdin, Tome XXI, Fondation Hardt, 1975.
- DES PLACES [1982] : Édouard DES PLACES, *Porphyre : Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*, Paris : Les Belles Lettres, 1982.
- DILLON [1973] : John M. DILLON, *Iamblichi Chalcidiensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, Leiden : E. J. Brill, 1973.
- DILLON [1997] : John M. DILLON, « 'A Kind of Warmth', Some Reflections on the Concept of 'Grace' in the Neoplatonic Tradition », *The Great Tradition*, Hampshire : Variorum Collected Studies, 1997.
- DILLON [2005] : John M. DILLON, « Iamblichus' Criticism of Plotinus Doctrine of the Undescended Soul », *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di Riccardo Chiaradonna, Bibliopolis, 2005, pp. 339-351.
- DILLON [1997a] : John M. DILLON, « Plotinus and the *Chaldaean Oracles* », *The Great Tradition*, Hampshire : Variorum Collected Studies, 1997.
- DILLON-MORROW [1987] : John M. DILLON et Glenn R. MORROW, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton: Princeton University Press, 1987.
- DILLON-FINAMORE [2002] : John M. DILLON and John F. Finamore, *Iamblichus: De Anima*, *Philosophia Antiqua*, vol XCII, Leiden : Brill, 2002.
- DIXSAUT [1991], Monique DIXSAUT, *Platon : Phédon*, Paris : G. F. Flammarion, 1991.
- DODDS [1957] : E. R. DODDS, à l'occasion de la discussion de l'article de H.-R. Schwyzer « 'Bewusst' und 'unbewusst' bei Plotin », *Les Sources de Plotin*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1957.
- DODDS [1959] : E. R. DODDS, *Les Grecs et l'Irrationnel*, Paris : G. F. Flammarion, 1977 (éd. anglaise, 1959).
- DODDS [1963], E. R. DODDS, *Proclus: the Elements of Theology*, Oxford: Clarendon Press, 1963 (first edition 1933).
- DÖRRIE [1966], Heinrich DÖRRIE, « Die lehre von der seele » dans *Porphyre, Entretiens sur l'antiquité classique*, Tome XII, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1966, p. 188.

- DUMONT [1988] : Jean-Paul DUMONT, *Les Présocratiques*, Paris : NRF-Gallimard, Pléiade, 1988.
- DUMONT [1993] : Jean-Paul DUMONT, *Eléments d'histoire de la philosophie antique*, Paris : Nathan-Université, 1993.
- DUFOUR [2003] : Richard DUFOUR, traduction du traité 12, *Plotin, Traités 7-21*, sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris : G. F. Flammarion, 2003.
- DUFOUR [2004] : Richard DUFOUR, traduction du traité 23 dans *Plotin, Traités 22-26*, sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris : G. F. Flammarion, 2004.
- DUFOUR [2006] : Richard DUFOUR, traduction pour le traité 33 dans *Plotin : Traités 30-37*, sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris : G. F. Flammarion, 2006.
- EBOROWICZ [1958] : W. EBOROWICZ, *La contemplation selon Plotin*, Torino : SEI, 1958.
- EMILSSON [1999] : Eyjolfur Kjalar EMILSSON, « Cognition and its Objects », *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, ed. Lloyd P. Gerson, Cambridge : Cambridge University Press, 1999 (first published 1996).
- FAGGIN [2000] : Giuseppe FAGGIN, *Plotino : Enneadi*, Milano : Bompiani, 2000.
- FATTAL [1998] : Michel FATTAL, *Logos et Image chez Plotin*, Paris : L'Harmattan, 1998.
- FATTAL [2000] : Michel FATTAL (ed), *Etudes sur Plotin*, Paris : L'Harmattan, 2000.
- FAUQUIER [2003] : Frédéric FAUQUIER, « La matière comme miroir : pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus », *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars, I, 2003.
- FESTUGIERE [1954] : A. J. FESTUGIERE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III p. 56 n. 3 et t. IV p. 113 et 133 n. 2, Paris : Les Belles Lettres, 1954.
- FESTUGIERE [1966] : A. J. FESTUGIERE, *Proclus : Commentaire sur le Timée*, Tome Premier – Livre I, Paris : J. Vrin-CNRS, 1966.
- FESTUGIERE [1967] : A. J. FESTUGIERE, *Proclus : Commentaire sur le Timée*, Tome Second – Livre II, Paris : J. Vrin-CNRS, 1967.
- FESTUGIERE [1967a] : A. J. FESTUGIERE, *Proclus : Commentaire sur le Timée*, Tome Troisième – Livre III, Paris : J. Vrin-CNRS, 1967.
- FESTUGIERE [1968] : A. J. FESTUGIERE, *Proclus : Commentaire sur le Timée*, Tome Quatrième – Livre IV, Paris : J. Vrin-CNRS, 1968.
- FESTUGIERE [1968b] : A. J. FESTUGIERE, *Proclus : Commentaire sur le Timée*, Tome Cinquième, Paris : J. Vrin-CNRS, 1968.
- FESTUGIERE [1970] : A. J. FESTUGIERE, *Proclus : Commentaire sur la République*, tome I, (Rép. I-III), Paris : J. Vrin, 1970.
- FESTUGIERE [1970] : A. J. FESTUGIERE, *Proclus : Commentaire sur la République*, t. II (Rép. IV-IX), Paris : J. Vrin, 1970.
- FESTUGIERE [1970] : A. J. FESTUGIERE, *Proclus : Commentaire sur la République*, Tome III (Rép. X), Paris : J. Vrin, 1970.
- FLAMAND [2003] : J.-M FLAMAND, traduction du traité 19 dans *Plotin, Traités 7-21*, sous la direction de Luc Brisson et J.-F. Pradeau, Paris : G. F. Flammarion, 2003.
- FLAMAND-KUHN [2005] : Jean-Marie FLAMAND et Wilfried KUHN, *Porphyre, Sentences*, Tome II, ouvrage collectif sous la direction de Luc BRISSON, Paris : J. Vrin, 2005.
- FRONTEROTTA [2002] : Francesco FRONTEROTTA, traduction du traité 5 dans *Plotin : Traités 1-6*, sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris : G. F. Flammarion, 2002.

- FRONTEROTTA [2003] : Francesco FRONTEROTTA, traduction pour les traités 9 et 10 dans *Plotin : Traités 7 - 21*, sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris : G. F. Flammarion, 2003.
- FRONTEROTTA [2007] : Francesco FRONTEROTTA, traduction du traité 38, *Plotin : Traités 38 - 41*, sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris : G. F. Flammarion, 2007.
- GANDILLAC [1999] : Maurice de GANDILLAC, *Plotin*, Paris : Ellipses, 1999.
- GIRGENTI [1996] : Giuseppe GIRGENTI, *Il pensiero forte di Porfirio : Mediazione fra henologia platonica e ontologia aristotelica*, Milano : Vita e Pensiero, 1996.
- GIRGENTI [2006] : Giuseppe GIRGENTI, ses notes pour *Porfirio, Astinenza dagli Animali*, traduit par Angelo Raffaele SODANO [2006], Milano : Bompiani, 2006.
- GOULET-CAZE [2005] : Marie-Odile GOULET-CAZE, « Le système philosophique », *Porphyre, Sentences*, Tome I, ouvrage collectif sous la direction de Luc Brisson, Paris : J. Vrin, 2005.
- GOURINAT [1996] : J. -B. GOURINAT, *Les Stoïciens et l'Âme*, Paris : PUF, 1996.
- GRAESER [1972] : Andreas GRAESER, « Plotinus on *Sunaisthesis* », *Plotinus and the Stoics, A preliminary Study*, Leiden : E. J. Brill, 1972.
- GUYOT [2003] : M. GUYOT, traduction du traité 15 dans *Plotin : Traités 7-21*, sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris : G. F. Flammarion, 2003.
- HADOT [1960] : Pierre HADOT, *Marius Victorinus : Traités théologiques sur la trinité*, texte établi par Paul Henry, traduction par Pierre Hadot, Paris : Le Cerf, 1960.
- HADOT [1966] : Pierre HADOT, « La Métaphysique de Porphyre », dans *Porphyre, Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandoeuvres-Genève : Fondation Hardt, 1966.
- HADOT [1968] : Pierre HADOT, *Porphyre et Victorinus I*, Paris : Études Augustiniennes, 1968.
- HADOT [1968a] : Pierre HADOT, *Porphyre et Victorinus II*, Paris : Études Augustiniennes, 1968.
- HADOT [1971] : Pierre HADOT, « *Conversio* » - paru en allemand dans : *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, t. I, Bâle-Stuttgart 1971, col 1033-1036 – et reparu dans le recueil *Plotin, Porphyre: Etudes Néoplatoniciennes*, Paris : Les Belles Lettres, 1999.
- HADOT [1971a] : Pierre HADOT, « La conception plotinienne de l'identité entre l'Intellect et son objet: Plotin et le *De Anima* d'Aristote » dans *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, t. I, Bâle-Stuttgart 1971, col 1033-1036 – et reparu dans le recueil *Plotin, Porphyre: Etudes Néoplatoniciennes*, Paris : Les Belles Lettres, 1999.
- HADOT [1978] : Pierre HADOT, « Bilan et Perspectives sur les *Oracles Chaldaïques* », dans JOHANSEN [1991] : Karsten Fris JOHANSEN, *A History of Ancient Philosophy from the Beginning to Augustine*, London : Routledge, 1998 (first published in Danish, 1991).
- HADOT [1985] : Pierre HADOT, « L'union de l'âme avec l'Intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne », *Proclus et son influence*, Actes du colloque de Neuchâtel juin 1985, Zürich : Editions du Grand Midi.
- HADOT [1988] : Pierre HADOT, *Plotin : Traité 38*, Paris : Le Cerf, 1988.
- HADOT [1992] : Pierre HADOT dans *La citadelle intérieure. Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*, Paris : Fayard, 1992.
- HADOT [1994] : Pierre HADOT, *Plotin : Traité 9*, Paris : Le Cerf, 1994.
- HADOT [1997] : Pierre HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris : Gallimard-Folio, 1997.
- HAM [2000] : Bertrand HAM, *Plotin : Traité 49 (V 3)*, Paris : Le Cerf, 2000.

- HAZEBROUCQ [2002] : Marie-France HAZEBROUCQ, « La connaissance de soi-même et ses difficultés dans l'Ennéade V 3 et le *Charmide* de Platon », *La Connaissance de Soi: Etudes sur le Traité 49 de Plotin*, sous la direction de Monique Dixsaut, Paris : J. Vrin, 2002.
- HEGEL [1975] : G. W. F. HEGEL, *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, t. 4, trad. P. Garniron, Paris, 1975.
- HENRY-SCHWYZER [1977] : Paul HENRY et Hans-Rudolf SCHWYZER, *Plotini Opera*, Vol II, Oxford : Oxford University Press, 1977.
- HENRY [1931] : Paul HENRY, « Le problème de la liberté chez Plotin », *Revue Néoscholastique de Philosophie*, (XXXIII, février, mai et août 1931), Louvain, 1931.
- HENRY [1932] : Paul HENRY, Bulletin critique des études plotiniennes, *La Nouvelle Revue Théologique*, Sept.-Oct.-Novembre Décembre 1932, Imprimerie des Etablissements Casterman.
- HENRY [1937] : Paul HENRY, *Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin*, Bruxelles : Académie Royale de Belgique, 1937.
- HENRY [1939] : Paul HENRY, *Les états du texte de Plotin*, Museum Lessianum, Paris : Desclée de Brouwer et cie., 1939.
- HENRY [1953] : Paul HENRY, « La dernière parole de Plotin », *Studi Classici e Orientali*, Volume II, Pisa : Libreria Editrice Goliardica, 1953.
- HENRY [1982] : Paul HENRY, « The Oral Teaching of Plotinus », *Dionysius*, Volume VI, December 1982, pp. 4-12.
- HOFFMANN [2004-2005] : Philippe HOFFMANN, prise de notes de son cours de 2004-2005, EPHE.
- JAHN [1891] : Albert JAHN, *Eclogae e Proclo : De philosophia chaldaica sive de doctrina oraculorum chaldaicorum*, Halle, 1891 (Bruxelles : Culture et Civilisation, 1968).
- JAULIN [1999] : Annick JAULIN, *Aristote : La Métaphysique*, Paris : PUF, 1999.
- JAULIN [1999a] : Annick JAULIN, *Eidos et Ousia : De l'unité théorique de la Métaphysique d'Aristote*, Klincksieck, 1999.
- JAULIN [2003] : Annick JAULIN, « Le rôle de la matière dans la théorie aristotélicienne du devenir », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier-Mars 2003 - No I.
- JOHANSEN [1991] : Karsten Fris JOHANSEN, *A History of Ancient Philosophy from the Beginning to Augustine*, London : Routledge, 1998 (first published in Danish, 1991).
- JOUBAUD [1991] : Catherine JOUBAUD, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne : Etude à partir du Timée*, Paris : J. Vrin, 1991.
- KALBFELISCH [1895] : Karl KALBFELISCH, *Porphyre : Ad Gaurum*, Berlin, 1895.
- KALLIGAS [2000] : Paul KALLIGAS, « Living Body, Soul, and Virtue in the Philosophy of Plotinus », *Dionysius*, Volume XVIII, December 2000, pp. 25-37.
- KITTEL [1967] : Gerhard KITTEL (ed), « μυστήριον » dans *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. IV, translator and editor : Geofre W. Bromiley, Michigan : WM B. Eerdmans Publishing Company, 1967.
- KRAKOWSKI [1933] : Édouard KRAKOWSKI, *Plotin et le paganisme religieux*, Paris : Les Editions Denoël et Steele, 1933.
- LACROSSE-COLLETTE [2006] : Joachim LACROSSE et Bernard COLLETTE, une traduction inédite d'*Ad Gaurum* chap. VI, Paris : UPR 76.
- LACROSSE [2003] : Joachim LACROSSE, *La philosophie de Plotin*, Paris : Thémis-PUF, 2003.
- LAMPE [1972] : G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon with Addenda et Corrigenda*, Oxford, 1972.
- LAURENT [1999] : Jérôme LAURENT, *L'homme et le monde selon Plotin*, Fontenay/Saint-Cloud : ENS Editions, 1999.

- LAURENT [1999a] : Jérôme LAURENT, « Les limites de la conformité à la nature selon Plotin » dans *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg : Plotin*, Strasbourg : « Le Portique », Université MarchBloch de Strasbourg, 1999.
- LAURENT [2002] : Jérôme LAURENT, traduction du traité 1 dans *Plotin : Traités 1-6*, sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris : G. F. Flammarion, 2002.
- LAURENT [2002a] : Jérôme LAURENT dans son introduction pour *Plotin : Deuxième Ennéade*, Paris : Les Belles Lettres, 2002.
- LAURENT- PRADEAU [2003] : Jérôme LAURENT et Jean-François PRADEAU, traduction de traité 13 dans *Plotin : Traité 7-21*, sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris : G. F. Flammarion, 2003.
- LAURENT [2004] : Jérôme LAURENT, pour sa traduction du traité 26 dans *Plotin : Traités 22 - 26*, sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris : G. F. Flammarion, 2004.
- LAURENT [2006] : Jérôme LAURENT, traduction du traité 31 dans *Plotin : Traités 30-37*, sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris : G. F. Flammarion, 2006.
- LAVAUD [2002] : Laurent LAVAUD, traduction du traité 6 dans *Plotin : Traité 1-6*, sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris : G. F. Flammarion, 2002.
- LAVAUD [2004] : Laurent LAVAUD, pour sa traduction du traité 24 dans *Plotin, Traités 22-26*, sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris : G. F. Flammarion, 2004.
- LE BLOND [1945] : J. -M LE BLOND, *Aristote : Parties des animaux, Livre I*, Paris : G. F. Flammarion 1995 (première éd. Aubier, 1945).
- LEROUX [1990] : Georges LEROUX, *Plotin: Traité sur la liberté et la volonté de l'Un (Ennéade VI 8 [39])*, Paris : J. Vrin, 1990.
- LETOCHA [1978] : Danièle LETOCHA, « Le statut de l'individualité chez Plotin ou le miroir de Dionysos », *Dionysius*, Volume II, December 1978, pp. 75-91.
- LEWY [1956] : Hans LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy : Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire, 1956 (la nouvelle édition éditée par Michel Tardieu, Paris : Études Augustiniennes, 1978).
- LLOYD [1987] : A. C. LLOYD, « Plotinus on the genesis of thought and existence », *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Vol. V*, ed. Julia Annas, Oxford : Clarendon Press, 1987.
- LLOYD [1967] : A. C. LLOYD, « Athenian and Alexandrian Neoplatonism », *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A. H. Armstrong, Cambridge : Cambridge University Press, 1967.
- LSJ [1925] : Henry George LIDDELL et Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford : Clarendon Press, 1925.
- MADEC [2005] : Goulven MADEC, dans *Porphyre, Sentences*, Tome II, ouvrage collectif sous la direction de Luc Brisson, Paris : J. Vrin, 2005.
- MANCHESTER [1978] : Peter MANCHESTER, « Time and the Soul in Plotinus, III 7 [45] 11 », *Dionysius*, Volume II, December 1978, pp. 101-136.
- MERLAN [1963] : Philip MERLAN, « Religion and Philosophy : from Plato's *Phaedo* to the *Chaldaean Oracles* », *Journal of the History of Philosophy*, Volume I, N° 2, December 1963, pp. 163-176.
- MERLAN [1964] : Philip MERLAN, « Religion and Philosophy : from Plato's *Phaedo* to the *Chaldaean Oracles*. Appendix : Plotinus and the Jews », *Journal of the History of Philosophy*, Volume II, N° 1, April 1964, pp. 13-21.



- MERLAN [1969]: Philip MERLAN, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neo-aristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague, 1969.
- MERLAN [1975] : Philip MERLAN, *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, traduction en italien par Enrico Peroli de *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague : Martinus Nijhoff, 1975, Milano : Vita e Pensiero, 1994.
- MICHAELIDES [1976] : C. MICHAELIDES, « Plotinus and Jaspers : Their Conception and Contemplation of the Supreme One », *Diotima* 4, 1976, pp. 37-46.
- MOREL [1999] : Pierre-Marie MOREL, « Individualité et identité de l'âme chez Plotin », *Les Cahiers philosophique de Strasbourg : Plotin*, Strasbourg : « Le Portique », Université MarchBloch de Strasbourg, 1999.
- MOREL [2000], Pierre-Marie MOREL, *Aristote : Petits traités d'histoire naturelle*, Paris : G. F. Flammarion, 2000.
- MOREL [2002] : Pierre-Marie MOREL, « La sensation, messagère de l'âme. Plotin, V 3 [49] 3 », *La connaissance de soi : études sur le traité 49 de Plotin*, sous la direction de Monique Dixsaut, Paris : J. Vrin, 2002.
- MOREL [2003] : Pierre-Marie MOREL, *Aristote : Une philosophie de l'activité*, Paris : G. F. Flammarion, 2003.
- NARBONNE [1998] : Jean-Marc NARBONNE, *Plotin : Traité 25*, Paris : Le Cerf, 1998.
- NINCI [2000] : Marco NINCI, *Plotino : Il Pensare come Diverso dall'Uno: Quinta Enneade*, Milano : Biblioteca Universale Rizzoli, 2000.
- NOCK [1952] : A. D. NOCK, « Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments », *Mnemosyne*, Ser. 4, 5 (1952), pp. 177-213.
- O'BRIEN [1977] : Denis O'BRIEN, « Le volontaire et la nécessité : réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin », *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, No. 4, octobre-décembre 1977, pp. 403-422.
- O'BRIEN [1996] : Denis O'BRIEN, « Matière et privation dans les *Ennéades* de Plotin », *Aristotelica Secunda, Mélanges offerts à Christian Rutten*, éd. A Motte et J. Denooz, Liège, 1996, pp. 211-220.
- O'MEARA [1992] : D. J. O'MEARA, *Plotin: Une introduction aux Ennéades*, traduit de l'anglais par Anne Callet-Molin, Paris : Le Cerf, 1992.
- O'MEARA [1999] : Dominic J. O'MEARA, *Plotin : Traité 51 (I 8)*, Paris : Le Cerf, 1999.
- O'MEARA [2002] : D. J. O'MEARA, « Scepticisme et Ineffabilité chez Plotin », *La connaissance de soi, études sur le traité 49 de Plotin*, sous la direction de Monique Dixsaut, Paris : J. Vrin, 2002.
- PATILLON-SEGONDS [1995] : Michel PATILLON et Alain Ph. SEGONDS, *Porphyre : De l'abstinence*, Livres IV, Paris : Les Belles Lettres, 1995.
- PEPIN [1956] : Jean PEPIN, « Eléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme », *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, Numéro 1, janvier-mars, 1956, pp. 39-64.
- PEPIN [1970] : Jean PEPIN, « Plotin et le miroir de Dionysos (*Enn.* IV 3 [27] 12, 1-2) », *Revue Internationale de Philosophie*, 24<sup>e</sup>, Année, n° 92, Fasc. 2 (1970).
- PEPIN [2005], Jean PEPIN, *Porphyre, Sentences*, Tome II, ouvrage collectif sous la direction de Luc Brisson, Paris : J. Vrin, 2005, p. 594.
- PETIT [1999] : Alain PETIT [1999], « Forme et individualité dans le système plotinien », *Les Cahiers philosophique de Strasbourg : Plotin*, Strasbourg : « Le Portique », Université MarchBloch de Strasbourg, 1999.
- POHLENZ [1959] : Max POHLENZ, *La Stoa : Storia di un movimento spirituale*, Vol I, Firenze : 'La Nuova Italia' Editrice, 1967, traduction italienne par Ottone de Gregorio

- de l'allemand *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.
- PRADEAU [1998] : Jean-François PRADEAU, « L'âme et la moelle: les conditions psychiques et physiologiques de l'anthropologie dans le *Timée* de Platon », *Archives de Philosophie* 61, 1998.
- PRADEAU [2003] : Jean-François PRADEAU, *Plotin : Traités 7-21*, sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris : G. F. Flammarion, 2003.
- PRADEAU [2006] : Jean-François PRADEAU, *Plotin : Traités 30-37*, sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris : G. F. Flammarion, 2006.
- RAHNER [1954] : Hugo RAHNER, *Mythes grecs et mystère chrétien*, traduction par Henri Voirin, Paris : Payot, 1954.
- RIST [1967] : J. M. RIST, *Plotinus, The Road to Reality*, Cambridge : Cambridge University Press, 1967.
- RIST [1967a] : J. M. RIST, « Integration and the Undescended Soul in Plotinus », *American Journal of Philology* 88, 1967, pp. 410-422.
- ROMANO [2006] : Francesco ROMANO, *Giamblico : Summa Pitagorica (Vita di Pitagora, Esortazione alla Filosofia, Scienza Matematica Comune, Introduzione all'Aritmetica di Nicomaco, Teologia dell'Aritmetica)*, Milano : Bompiani, 2006.
- RUTTEN [1956] : Christian RUTTEN, « La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin » dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, numéro 1, janvier-mars, 1956, Paris : PUF, pp. 100-106.
- RUTTEN [1961] : Christian RUTTEN, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, Paris : Les Belles Lettres, 1961.
- SAFFREY [1990] : H. D. SAFFREY, « Connaissance et Inconnaissance de Dieu : Porphyre et la Théosophie de Tübingen », *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, J. Vrin, 1990.
- SAFFREY [1990a] : H. D. SAFFREY, « Abamon, Pseudonyme de Jamblique », *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris : J. Vrin, 1990.
- SAFFREY [1990b] : H. D. SAFFREY, « Spiritualité Néoplatonicienne », *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris : J. Vrin, 1990.
- SAFFREY [1990c] : H. D. SAFFREY, « La théurgie comme pénétration d'éléments extra-rationnels dans la philosophie grecque tardive », *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris : J. Vrin, 1990.
- SAFFREY [1990d] : H. D. SAFFREY, « La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles) », *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris : J. Vrin, 1990.
- SAFFREY [1990e] : H. D. SAFFREY, « Théologie et anthropologie d'après quelques préfaces de Proclus », *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris : J. Vrin, 1990.
- SAFFREY-WESTERINK [1968] : H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK, *Proclus : Théologie Platonicienne*, Livre I, Paris : Les Belles Lettres, 1968.
- SAFFREY-WESTERINK [1974] : H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK, *Proclus : Théologie Platonicienne*, Livre II, Paris : Les Belles Lettres, 1974.
- SAFFREY-WESTERINK [1978] : H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK, *Proclus : Théologie Platonicienne*, Livre III, Paris : Les Belles Lettres, 1978.
- SAFFREY-WESTERINK [1981] : H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK [1981], *Proclus : Théologie Platonicienne*, Livre IV, Paris : Les Belles Lettres, 1981.
- SAFTY [2003] : Essam SAFTY, *La psyché humaine : conceptions populaires, religieuses et philosophiques en Grèce, des origines à l'ancien stoïcisme*, Paris : L'Harmattan, Paris : 2003.

- SCHNEIDER [1847] : C. E. CHR. SCHNEIDER, *Procli Commentarius in Platonis Timaeum*, Bratisavlie : Eduardus Trewendt, 1847.
- SCHNIEWIND [2003] : Alexandrine SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin : le paradigme du spoudaios*, Paris : J. Vrin, 2003.
- SCHROEDER [1978] : Frederic M. SCHROEDER, « The Platonic Parmenides and Imitation in Plotinus », *Dionysius*, Volume II, December 1978, pp. 51-73.
- SCHROEDER [1985] : Frederic M. SCHROEDER, « Saying and Having in Plotinus », *Dionysius*, Volume IX, December 1985, pp. 75-84.
- SCHUHL [1976] : Pierre-Maxime SCHUHL, « La descente de l'âme selon Plotin », *Diotima* 4, 1976, pp. 65-68.
- SINNIGE [1984] : T. H. G. SINNIGE, « Gnostic Influences in the early works of Plotinus and in Augustine », *Plotinus Symposium : Plotinus amid Gnostics and Christian*, ed. David T. Runia, Amsterdam, 25 January 1984.
- SLEEMAN-POLLET [19080] : J. H. SLEEMAN et Gilbert POLLET, *Lexicon Plotinianum*, Leiden : E. J. Brill, 1980.
- SMITH [1993] : Andrew SMITH, *Porphyrius Fragmenta*, Stutgardiae et Lipsiae: B. G. Teubneri, MCMXCIII.
- SMITH [1999] : Andrew SMITH, « Eternity and Time », *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge : Cambridge University Press, 1999 (first published 1996).
- SODANO [1958] : Angelo Raffaele SODANO, *Porfirio : Lettera ad Anebo*, Napoli: L'arte Tipografica, 1958.
- SODANO [1984] : Angelo Raffaele SODANO, *Giamblico : I misteri egiziani, Abammone lettera a Porfirio*, Milano : Rusconi, 1984.
- SODANO [1993] : Angelo Raffaele SODANO, *Porfirio : Lettera a Marcella*, dans *Porfirio, Vangelo di un pagano*, Milano : Rusconi, 1993.
- SODANO [2006] : Angelo Raffaele SODANO, *Porfirio : Sull'astinenza dagli animali*, traduit par Angelo Raffaele Sodano avec les notes préparées par Giuseppe GIRGENTI [2006], Milano : Bompiani, 2006.
- SOLIGNAC [1980] : Aimé SOLIGNAC, « Mystère », *Dictionnaire de Spiritualité*, Tome X, Paris : Beauchesne, 1980.
- SOPHOCLES [2003] : E. A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, New York, Zurich : Georg Olms Verlag , 2003.
- STEEL [1978] : Carlos G. STEEL, *The Changing Self: A Study on the Soul in the Late Neoplatonism : Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel : Paleis der Academiën – Hertogsstraat 1, 1978.
- SZLEZÁK [1997] : Thomas Alexandre SZLEZÁK, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, Milano : Vita e Pensiero, 1997 (traduction en italien par Alessandro Trotta de *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, 1979).
- TAORMINA [1999] : Daniela Patrizia TAORMINA, « Philosophie, Théologie, Théurgie : Le débat sur le rôle et les limites de la raison », *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre : Quatre Études*, Paris : J. Vrin 1999.
- TONELLI [1995] : Angelo TONELLI, *Oracoli Caldaici*, Milano : BUR, 2005 (prima edizione 1995).
- TRICOT [1934] : J. TRICOT, *Aristote : De l'âme*, Paris : J. Vrin, nouvelle édition 1995 (publié 1<sup>ère</sup> fois 1934).
- TRICOT [1970] : J. TRICOT, *Aristote : Métaphysique*, Tome II, Paris : J. Vrin, 1970.
- TROUILLARD [1953] : Jean TROUILLARD, « L'impeccabilité de l'esprit, selon Plotin », *Revue de l'histoire des religions*, No 1, janvier-mars 1953, tome CXLIII, Paris : PUF, pp. 19-29.

- TROUILLARD [1954] : Jean TROUILLARD, « La présence de Dieu selon Plotin », *Revue Métaphysique et Morale*, 1954, pp. 38-45.
- TROUILLARD [1955] : Jean TROUILLARD, *Procession Plotinienne*, Paris : PUF, 1955.
- TROUILLARD [1955a] : Jean TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris : PUF, 1955.
- TROUILLARD [1956] : Jean TROUILLARD, « La médiation du verbe selon Plotin », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Numéro 1, janvier-mars, 1956, pp. 65-86.
- TROUILLARD [1961] : Jean TROUILLARD, « Valeur critique de la mystique plotinienne », *Revue Philosophique de Louvain*, août 1961, pp. 431-444.
- TROUILLARD [1965], Jean TROUILLARD, *Proclus : Éléments de théologie*, Paris : Aubier-Montaigne, 1965.
- TROUILLARD [1972] : Jean TROUILLARD, *L'Un et l'Âme selon Proclus*, Paris : Les Belles Lettres, 1972.
- TROUILLARD [1974] : Jean TROUILLARD, « Raison et mystique chez Plotin », *Revue des études augustiniennes*, N° 20, 1974, pp. 3-14.
- UPR 76 [1992] : *Porphyre, La vie de Plotin*, Tome II, trad. par Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique (dir. Jean PEPIN), Paris : J. Vrin, 1992.
- UPR 76 [2005] : *Porphyre, Sentences*, Tome I, par UPR 76 – CNRS, ouvrage collectif dirigé par Luc BRISSON, Paris : J. Vrin, 2005.
- VAN LIEFFERINGE [1999] : Carine VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie : Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège : Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 1999.
- WALLIS [1972] : R. T. WALLIS, *Neoplatonism*, London : Bristol Classical Press, 1995 (first edition 1972).
- WILDER [1911] : Alexander WILDER, M.D. F.A.S., *Iamblichus: Theurgia or The Egyptian Mysteries, Reply of Abammon, the Teacher to The Letter of Porphyry to Anebo, together with Solutions of the Questions Therein Contained*, London : William Rider & Son Ltd. 164 Aldersgate Street, 1911, digital edition by Joseph H. Peterson, Copyright © 2000, [http://www.esotericarchives.com/oracle/iambli\\_th.htm](http://www.esotericarchives.com/oracle/iambli_th.htm).
- WITT [1931] : R. E. WITT, « The Plotinian Logos and its Stoic Basis », *Classical Quarterly* 25, 1931, pp. 103-111.
- WITT [1975] : Rex E. WITT, « Iamblichus as a forerunner of Julian », *De Jamblique à Proclus : Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandoeuvres-Genève, 26-31 août 1974, publiés par Olivier Reverdin, Tome XXI, Fondation Hardt, 1975.
- ZAMBON [2002] : Marco ZAMBON, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris : J. Vrin, 2002.

### Outils de travail

- A Greek-English Lexicon*, Henry George LIDDELL et Robert SCOTT, Oxford : Clarendon Press, 1925.
- Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, E. A. SOPHOCLES, New York, Zurich : Georg Olms Verlag , 2003.
- A Patristic Greek Lexicon with Addenda et Corrigenda*, G. W. H. LAMPE, Oxford, 1972.
- Lexicon Plotinianum*, J. H. SLEEMAN et Gilbert POLLET, Leiden : E. J. Brill, 1980.
- Porphyrius Fragmenta*, Andrew SMITH, Stutgardiae et Lipsiae: B. G. Teubneri, MCMXCIII.

- Iamblichi Chalcidiensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, John M. DILLON, Leiden : E. J. Brill, 1973.
- Theological Dictionary of the New Testament*, Gerhard KITTEL (ed), Michigan : WM B. Eerdmans Publishing Company, 1967.

## BIBLIOGRAPHIE PRINCIPALE

### Les textes de Plotin

- Plotini Opera* (ed. *maior*), Paul HENRY et Hans-Rudolf SCHWYZER, Tomus I-III, Oxford University Press, 1951-1973.
- Plotini Opera* (ed. *minor*), Paul HENRY et Hans-Rudolf SCHWYZER, Tomus I-II, Oxford University Press, 1964-1983.
- Plotin, Traités 1-41*, traduction collective sous la direction de Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU, Paris : G. F. Flammarion, 2001-2007.
- Plotin, Ennéades I-VI*, traduction par Émile BRÉHIER, Paris : Les Belles Lettres, 1923-1938.
- Plotinus, Ennead I-VI*, traduction par A. H. ARMSTRONG, The Loeb Classical Library, London: Harvard University Press, 1966 – 1988.
- Plotino, Enneadi*, traduction par Giuseppe FAGGIN, Milano: Bompiani, 2000.

### Les traductions séparées

- Plotin, Traité 38*, traduction par Pierre HADOT, Paris : Le Cerf, 1988.
- Plotin, Traité 9*, traduction par Pierre HADOT, Paris : Le Cerf, 1994.
- Plotin, Traité 25*, traduction par Jean-Marc NARBONNE, Paris : Le Cerf, 1998.
- Plotin, Traité 51 (I 8)*, traduction par Dominic J. O'MEARA, Paris : Le Cerf, 1999.
- Plotin, Traité 49 (V 3)*, traduction par Bertrand HAM, Paris : Le Cerf, 2000.
- Plotin, Traité 53 (I 1)*, traduction par Gwenaëlle AUBRY, Paris : Le Cerf, 2004.
- Plotin, Traité 4*, traduction par Marguerite CHAPPUIS, Paris: Le Cerf, 2006.
- Plotin : Traité sur la liberté et la volonté de l'Un (Ennéade VI 8 [39])*, traduit par Georges LEROUX, Paris : J. Vrin, 1990.
- Plotino, Il Pensare come Diverso dall'Uno: Quinta Enneade*, traduction par Marco NINCI, Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2000.
- Plotino, La Discesa dell'Anima nei Corpi (Enn. IV 8 [6]) Plotiniana Arabica*, traduction par Cristina D'ANCONA, Padova : IL Poligrafo, 2003.

### Les textes de Porphyre

- Porphyre, Ad Gaurum*, Karl KALBFELISCH, Berlin, 1895.
- Porphyre, La vie de Plotin*, Tome I-II, trad. par Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique (dir. Jean PEPIN), Paris : J. Vrin, 1982-1992.
- Porfirio, Lettera ad Anebo*, Angelo Raffaele SODANO, Napoli: L'arte Tipografica, 1958.
- Porphyre, Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*, texte établi et traduit par Édouard DES PLACES, Paris : Les Belles Lettres, 1982.
- Porfirio, Lettera a Marcella*, Angelo Raffaele SODANO, dans *Porfirio, Vangelo di un pagano*, Milano : Rusconi, 1993.

- Porphyre, De l'abstinence*, traduit par Jean BOUFFARTIGUE (Livre I), Jean BOUFFARTIGUE et Michel PATILLON (Livre II-III) et Michel PATILLON et Alain Ph. SEGONDS (Livre IV), Paris : Les Belles Lettres, 1977, 1979, 1995.
- Porphyre, Sentences*, Tome I et II, traduction par UPR 76 – CNRS, ouvrage collectif dirigé par Luc BRISSON, Paris : J. Vrin, 2005.
- Porfirio, Sull'astinenza dagli animali*, traduit par Angelo Raffaele SODANO avec les notes préparées par Giuseppe GIRGENTI, Milano : Bompiani, 2006.

### Les textes de Jamblique

- Iamblichus, Theurgia or The Egyptian Mysteries, Reply of Abammon, the Teacher to The Letter of Porphyry to Anebo, together with Solutions of the Questions Therein Contained*, Alexander WILDER, London : William Rider & Son Ltd. 164 Aldersgate Street, 1911.
- Jamblique, Les mystères d'Égypte*, traduit par Édouard DES PLACES, Paris : Les Belles Lettres, 1966.
- Giamblico, I misteri egiziani, Abammone lettera a Porfirio*, traduit par Angelo Raffaele SODANO, Milano : Rusconi, 1984.
- Jamblique, Vie de Pythagore*, traduit par Luc BRISSON et A. Ph. SEGONDS, Paris : Les Belles Lettres, 1996.
- Iamblichus, De Anima*, traduit par John M. DILLON and John F. FINAMORE, *Philosophia Antiqua*, vol. XCII, Leiden : Brill, 2002.
- Iamblichus, On the Mysteries*, traduit par Emma C. CLARK, John M. DILLON, Jackson P. HERSEBELL, Society of Biblical Literature, 2003.
- Giamblico, Summa Pitagorica (Vita di Pitagora, Esortazione alla Filosofia, Scienza Matematica Comune, Introduzione all'Aritmetica di Nicomaco, Teologia dell'Aritmetica)*, traduit par Francesco ROMANO, Milano : Bompiani, 2006.

### Les textes de Proclus

- Procli Commentarius in Platonis Timaeum*, C. E. CHR. SCHNEIDER, Vratisavlie : Eduardus Trewendt, 1847.
- Procli Philosophi Platonici : Opera Inedita*, Victor COUSIN, Parisii: Prostant apud Aug. Durand, M DCCC LXIV.
- Eclogae e Proclo : De philosophia chaldaica sive de doctrina oraculorum chaldaicorum*, Albert JAHN, Halle, 1891 (Bruxelles : Culture et Civilisation, 1968).
- Proclus, The Elements of Theology*, traduit par E. R. DODDS, Oxford: Clarendon Press, 1963 (first edition 1933).
- Proclos, Eléments de théologie*, traduit par Jean TROUILLARD, Paris : Aubier-Montaigne, 1965.
- Proclus, Théologie Platonicienne*, Livre I-IV, traduit par H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK, Paris : Les Belles Lettres, 1968-1981.
- Proclus, Commentaire sur le Timée*, tome Premier–Cinquième, traduit par A. J. FESTUGIERE, Paris : J. Vrin-CNRS, 1966-1968.
- Proclus, Commentaire sur la République*, tome I-III, traduit par A. J. FESTUGIERE, Paris : J. Vrin, 1970.
- Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, traduit par John M. DILLON et Glenn R. MORROW, Princeton : Princeton University Press, 1987.

## Index thématique

(Cet index se lit de manière thématique. Après les thèmes, nous donnons les pages ou les notes référées. Les caractères en gras renvoient aux thèmes indiqués.

Les petits tirets indiquent la répétition de l'intitulé du thème.)

**Âme humaine** : les facultés de l'âme humaine, voir *dianoia*.

**Âme Hypostase** : 56-57 (n. 71), 63, 109 (n.141), 208, 210-211 (n. 302), 212 (n. 303), 213 (n. 305), 215, 221 (n. 331), 302, 334, 335, 342 (n. 468), 343, 344, 346-347, 350, 357, 376, 394, 395 (n. 552).

**Causalité plotinienne** : 104, 111 ; la causalité se fait par le **double acte** : 156-157, 203 ; - expliquée par l'image de l'illumination : 157 (n. 211), 158 (n. 213), par l'image de la chaleur 198-199 ; - se fait de manière nécessaire : 159 ; - se dit comme **présence** : 161 (n. 216-217), 173, 196-198, 203 (**présence** qui admet la transcendance 200) ; la causalité effective par la **présence**/le voisinage ; 358, 365-367, 385 ; - exemple du sage : 310 (n. 423), 316-317) ; l'hétérogénéité de la cause des effets : 159-160 ; - dans le cas du *phutikon* (**l'âme végétative**) : 173 (n. 235), 232 ; - dans le cas de l'être-âme : 173, 396, 406-407 ; - dans le cas de l'âme individuelle (pour animer l'animal) : 202, 204.

**Contamination** : 57 (n. 72), 61 (n. 76), 88, 103, 109 ; la contamination dans le cas de notre âme : 95-96, 207, 319, 324 ; l'amoindrissement : 70, 88, 146, 156, 365 ; l'amoindrissement de l'Âme par rapport à l'Intellect : 211.

**Contemplation** : la contemplation se rapproche de l'expérience unitive : 25, 39, 40 ; - comme but de l'âme humaine : 305 ; - est le retour vers l'origine (la **conversion**) : 87 (la **conversion** est elle-même une contemplation : 309, 311) ; la contemplation de l'âme du monde (qui gouverne royalement) est le modèle de la contemplation pour l'âme humaine : 319 ; - comporte la production : 116 (n. 152) ; - produit une autre contemplation : 127 (n. 171) ; toute réalité contemple : 128 (n. 173) ; la contemplation première (ou le premier acte) : 50, 70, 71, 76 (n. 99) ; la contemplation première et la contemplation seconde/activité de production : 99-100 (n. 134), 103, 125-126, 127 (n. 171), 128 ; l'action comme contemplation seconde : 126-127, 128 (n. 172) ; dans la Nature, la contemplation est production : 101-102 ; deux sortes de contemplation (le **double acte**) de l'Âme : 102 ; la contemplation de l'Intellect : 72 ; le premier acte de l'Intellect est de contempler l'Un : 291 ; la contemplation et la production de l'Intellect : 351 ; pour l'Intellect la contemplation est production : 292 (cf. l'image du feu : 293) ; la contemplation parfaite de l'Intellect : 285 (n. 395), 339-340.

**Conversion** : la conversion comme retour vers l'origine : 39, 47 (n. 57), 106, 311-312, 324, 326 ; - comme **contemplation** première : 76 (n. 99 et n. 100) ; - de l'Intellect vers l'Un : 49 ; - comme remontée de l'âme : 51, 100, 129 ; la double conversion de l'âme humaine : 171, 183-184, 216) ; la conversion (la **contemplation**) de l'âme nécessite la purification : 309 (n. 422), 310, 323 ; le double sens de la conversion (comme retour et **descente**) : 113 (n. 144), 115

(pour l'Intellect) et 115, 125 (pour l'âme) ; la conversion de l'Un : les opinions selon lesquelles il y a une *épistrophe* chez l'Un : 113-114 (n. 145 et n. 146) ; l'*épistrophe* chez l'Un au sens de production ou du deuxième acte de l'Un : 115-116, 125.

**Dianoia** : l'étymologie du mot *dianoia* selon Plotin : 270, 290 ; la *dianoia* comme image descendue de la **partie non descendue** : 77, 86, 215-216 ; - est la partie inférieure de l'âme humaine : 110 ; - est aussi une forme : 390 ; - est un **lógos** déployé : 398 ; l'opposition entre la *dianoia* et l'*ennoia* : 400-401 (n. 564) ; la *dianoia* est sous régime d'extériorité : 178, 247, 255, 231, 249, 250, 260, 273, 274 ; ainsi elle n'a pas de véritable connaissance de soi : 272 ; la *dianoia* en tant qu'image est l'identité de l'âme humaine ici-bas : 164, 165, 180 (n. 249), 221, 235, 237, 240, 242, 254, 264, 371 ; - comme âme utilisatrice : 171, 180, 184, 188, 191 ; le **double acte** de la *dianoia* 241, 321-322, 324 ; la *dianoia* en tant qu'image de la **partie non descendue**, à son tour donne aussi son image : **la puissance sensitive** active dans l'animal : 152, 214, 215 ; suivant la direction choisie, la *dianoia* est vouée à se perdre : 243-244, 280, 288, 301 ; la *dianoia* n'est pas une instance sans consistance : 245 ; - « possède » l'Intellect comme disposition : 247 (n. 348), 252, 274-275 ; la possibilité de la remontée de l'âme à partir de la *dianoia* : 303.

Les autres facultés de l'âme humaine : **la sensation** comme activité n'a rien de corporel et ne comporte pas d'affections en elle : 175, 221-223, 225-226 ; la sensation comme œuvre commune : 191 ; la puissance sensitive en elle-même est *apathes* : 199 ; le mécanisme de la sensation est expliqué par la théorie de la **présence** effective (sans transmission corporelle) : 200, 221 ; le mécanisme de la sensation jusqu'au jugement : 231 ; le double sens de l'*aisthesis* : 223, 235-236 (n. 332), le dédoublement du terme de sensation : 227 ; la double origine de la sensation : de l'âme individuelle (image de la *dianoia*) et de l'organisme (venant de l'âme du monde) : 203, 205, 208, 215, 217, 218, 219, 220, 224, 242, 256 ; la sensation chez Aristote : 175-177 ; la possibilité de la remontée de l'âme à partir de la sensation : 304.

Les autres puissances dans l'organisme qui viennent de l'âme du monde : 219-220 (n.311-312) ; **l'âme végétative** (*phutikon*) vient de l'âme du monde : 206, de la partie inférieure de l'âme du monde : 214, 219 ; l'âme végétative comme trace de la Nature : 205, 217 ; la puissance sensitive (passive) venant de l'âme du monde se divise en divers autres puissances : 256 ; la puissance nutritive vient de l'âme du monde : 218 ; la **présence** de l'âme végétative est comparée à la présence d'une chaleur : 198-199 ; l'âme végétative fait qu'un organisme devient un corps vivant : 203 (n. 289) ; l'âme végétative est aussi une forme : 170 (n. 230), 231 (ainsi, les facultés nutritive et reproductrice sont comme des formes dans la matière : 213-232) ; la puissance végétative fait pousser sans elle-même pousser : 232.

**Démiurge** : la démiurgie plotinienne relève de l'Intellect et de l'Âme : 54-55 (n. 69), 62 (n.78), 132, 209 (n. 298-299), 343, 392-393 ; le débat sur le démiurge dans l'école néoplatonicienne : 339 (n. 463) ; le démiurge de Plotin est caractérisé par l'absence de réflexion : 124 (n. 167).

**Descente** : la descente de l'âme humaine : 28, 43, 110, notre descente répond à la nécessité de la procession : 55-56, 72, 75-76, 80 (n. 108), 81-82, 83 (n.114), 84-85, 87-88, 105 ; les deux descentes pour constituer l'âme humaine : 164, 165-166, 206-207, 208, 214 ; la « descente »



de l'âme individuelle donne naissance à la *dianoia* : 215-216 ; le schème de la descente de l'Intellect et de l'âme humaine : 325.

**Double acte** : le double acte comme principe général de la procession : 50, 61 (n. 77), 71, 73, 93-94, 103-105, 109, 130, 159 (n. 214), 325 ; le schème général du double acte : 394-395 ; le double acte et l'image du feu : 111, 120-121 (n. 161), 130 (n. 174) ; - et d'autres images : 131, 154 (n. 208) ; - et Aristote : 146-149, 151 (n. 204) ; - et l'usage par Plotin des notions d'Aristote : 150, 153, 154-155 ; le double acte consiste en une **contemplation** première et une production : 50-51 (où le deuxième acte donne naissance à une autre réalité : 64).

Le **double acte** de l'âme humaine : 88, 214, 390 ; le premier acte de l'âme humaine (dans sa **partie** suspendue ou **non descendue**) : 98 (n. 132), 100-101 ; le premier acte (verbe *demeurer*) chez l'âme : 123-124 ; le deuxième acte de l'âme humaine (la **descente**) : 107 ; le double acte de l'être-âme (notre âme essentielle) : 170, 172 ; - de la **partie non descendue** : 271, 278 ; le sage comme figure du double acte de la **partie non descendue** : 315, 317 (verbe *demeurer*), 398 ; le double acte de la *dianoia* : 241, 322.

Le **double acte** des âmes particulières : 73 ; le premier acte des âmes particulières se trouve dans l'Âme totale : 72 ; le deuxième acte des âmes particulières : 74.

Le **double acte** de l'âme du monde : 214 ; le premier acte de la Nature (verbe *demeurer*) : 124-125 ; le deuxième acte (« **descente** ») de la Nature pour donner naissance à la faculté végétative : 215, 256 ; le premier acte (verbe *demeurer*) des puissances végétative et désirante : 159-160.

Le **double acte** de l'Âme (**Hypostase**) : 62-63, 70, 109, 212 (n. 303), 213, 394-395 ; le premier acte de l'Âme (sa partie suspendue) : 71 (n. 90), 95.

Le **double acte** de l'Intellect : 66, 71, 94 (n. 125), 112, 278 (n. 388), 335 ; le deuxième acte de l'Intellect : 94 (la **descente** de l'Intellect : 94 ou la chute de l'Intellect : 45-46 (n. 55) ; l'Intellect Pensant et l'Intellect Désirant : 358 (n. 495), 368.

Le **double acte** chez l'Un : 120-121 (n. 161), 278-279 (n. 388), 393 ; la limite du langage pour parler du double acte chez l'Un : 89-91 ; le premier acte (verbe *demeurer*) : 93 (n. 124) ; le *demeurer* chez l'Un : 120 (n. 160), 121, 122 ; le deuxième acte de l'Un : 71-72 (n. 93), 92 ; la production à partir de l'Un : 117.

**Hêmeis** : 163 (n. 219), 165, 168 (n. 225), 243-245, 246 (n. 345), 259, 260, 262-263, 269-270 (n. 381), 271 (n. 383) ; le *hêmeis* en tant que *dianoia* et en tant qu'intellect : 246-248, 260-261, 270, 274-275, 277, 281-282, 287-288, 298-299 ; - et la **partie non descendue** : 327-328, 335 ; - et l'Un : 257-258 ; - et plusieurs voies de remontée : 303-305 ; les trois niveaux du « nous » : 238, 243 ; le *hêmeis* englobe de bas en haut : 234-235 ; le terme « nôtre » est utilisé à propos de l'intellect et de l'animal en l'homme : 233-234 (n. 239).

**Lógos** : le *lógos* comme une sorte de « description » de la **présence** effective de ce qui est supérieur : 327, 396 ; - se trouve dans la **partie non descendue** de l'Âme : 353 (ainsi, le *lógos* possède également le **double acte** de cette partie : 356, 357) ; - se trouve dans le deuxième acte de l'Intellect : 344, 351 ; - est produit par l'Intellect : 343.

**Partie non descendue** : la partie non descendue de l'âme du monde : 110 ; - de l'Âme : 48 (n. 58) ou la partie attachée à l'Intellect : 49 ; l'Âme **Hypostase** comme rassemblement des parties non descendues des âmes : 256 (n. 361), 302, 376 ; la partie non descendue ou la partie suspendue de l'Intellect : 49.

**Partie non descendue de l'âme humaine** : 41, 110-111, 152 ; la partie non descendue comme être-âme ou âme essentielle : 171, 179, 184, 214, 215, 239, 302 ; - comme conscience par le haut : 240-242, 320, 321 (n. 449) (différente de la conscience dianoétique : 288 ; la partie non descendue est une lumière pour la *dianoia* : 296 ; elle donne un caractère intellectif à la *dianoia* : 272 ; en contraste avec la *dianoia* qui est sous régime de l'extériorité, la partie non descendue est toujours en acte : 247) ; la partie non descendue comme possession effective de l'Intellect : 247 (n. 348), 252 (n. 354), 278, 281 ; - comme intellect propre de l'âme : 248 255 ; - comme réflexivité au sens propre : 260 ; - comme connaissance de soi véritable : 279 ; - comme puissance/pouvoir venant de l'Intellect : 270-271, 282, 283, 286, 294 ; - se trouve dans l'Intellect : 299 ; - se caractérise comme l'Intellect : 316 (n. 434) ; - partage la condition de l'Intellect : 349-350 ; - se trouve dans le monde intelligible : 346 ; par la partie non descendue, nous sommes chacun un monde intelligible : 347, 385 (n. 532) ; la partie non descendue n'est pas l'Intellect au sens propre : 349 ; plus précisément, la partie non descendue de l'âme humaine se trouve dans le deuxième acte de l'Intellect : 335, 341, 343, 350, 368 (n. 511) difficilement distingué de l'Âme **Hypostase** : 369, 370, 372, 376, 393 ; la partie non descendue de l'âme humaine comme *lógos* : 344, 352, 385 ; - comme *lógos* spécifique de l'homme : 373, 397-398 ; - comme *lógos* qui contient l'Un et l'Intellect (ainsi notre partie non descendue n'est pas une forme) : 350, 358, 385, 387, 396, 407 ; - en tant que *lógos* existe, vit et « intelligen » : 359 ; - en tant que *lógos*, par exemple comme Socrate intelligible, est dans l'Intellect : 361 ; - a son « individualité » dans l'Intellect : 363, 368-369 (une individualité qui se fonde sur l'altérité 368, 372, 377) ; - est notre identité la plus haute 369, 386 ; - donne son individualité à chaque âme humaine : 371 ; - n'est pas une forme : 370 ; la fonction intellectuelle de la partie non descendue et l'*ennoia* : 404-405, 410.

Réaction à la doctrine de la **partie non descendue** de l'âme humaine plotinienne : plusieurs explications sur la raison pour laquelle Plotin avance sa doctrine de la partie non descendue de l'âme humaine : 544-545 (n. 802).

Le silence de Porphyre à propos de la doctrine de la **partie non descendue** de l'âme humaine : 411-412, 468, 540 (n. 793) ; l'ambiguïté de Porphyre à ce sujet : 537 (n. 790) ; chez Porphyre, quelque chose n'est pas descendue = le soi intelligible de l'âme humaine = la *dianoia*, qui est l'intellect passif : 408 ; la *dianoia* chez Porphyre assume la fonction noétique plotinienne : 461 ; pour Porphyre, l'*ennoia* se rapproche de la *dianoia* : 411, 448 (n. 652), 452, 460, 461, 463, 470, 472, 485, 536 ; la *dianoia* se trouve au-delà de l'Achéron : 440 (n. 637-638), 441, 448 (n. 652) ; l'Intellect Actif et l'intellect passif chez Porphyre : 458 (n. 665), 470 (n. 680), 485 (n. 712) ; la distinction entre le soi sensible, le soi intelligible et le soi pneumatique : 438, 453 ; le soi intelligible de l'âme : 429-430.

Le refus de la doctrine de la **partie non descendue** de l'âme humaine : Jamblique 407 (n. 576) ; refus explicite de Proclus : 542, 543, 544, 547.

La principale raison de refus : la doctrine de la connaturalité. Porphyre commence à limiter la connaturalité des êtres : 408 ; Porphyre affirme encore la connaturalité de l'Âme et de l'Intellect : 464 (n. 674), 465, 466-467, 472, 485, 537 (n. 789) ; Jamblique refuse la connaturalité des êtres : 409, 485, 538 (n. 791), 539, 540, 541 (n. 797-798) ; (pourtant la connaturalité peut s'appliquer aux théurges : 536, 540). En suivant Jamblique, Proclus nie la connaturalité des

êtres : 541, 559, 597-598 ; pourtant la connaturalité des êtres revient chez Proclus par sa doctrine des symboles : 561 (n. 818), 583 (n. 859-860)

Chez Jamblique et Proclus, une sorte de **partie non descendue** s'exprime par leur doctrine des symboles : 409, 534 ; l'origine chaldéenne de la croyance aux symboles : 498.

La ressemblance et la différence entre la compréhension de la **partie non descendue** et celle du symbole chez Jamblique : 485, 497 ; la double face du symbole jamblichéen : 491 ; le pouvoir des symboles dans l'union théurgique : 489, 499 (car l'union ne se fait jamais par l'*ennoia* de l'âme : 532 (n. 780), 536) ; le culte comme un des symboles : 498-499 (n. 734), 500-501 ; la prière, le sacrifice, les rites sont des symboles : 512 ; le symbole qui manifeste l'unité du cosmos : 500 ; le symbole est important pour le salut de l'univers et celui de l'âme humaine : 503, 535 ; par lui-même, le symbole est efficace : 518, 536 ; la connaissance innée comme un des symboles : 503, 505, 514 ; la connaissance innée est supérieure à tout autre genre de connaissance : 495-497 ; l'ambigüité de la critique de Jamblique : 540 ; le symbole, au sens de « ce qui est intelligible en nous », est en contact avec les dieux : 512, 536 ; la figure du théurge assume le rôle de la **partie non descendue** dans l'anthropologie plotinienne : 518, 522-523.

La doctrine des « marques » divines chez Proclus : 546 ; la doctrine des raisons substantielles : 573 ; la doctrine des symboles chez Proclus : 582, 604-605, 608 ; les symboles sont envoyés partout par la divinité : 577, 581 (n. 854) ; l'importance du symbole pour le retour de l'âme humaine : 580-581 ; le symbole coordonne tout l'univers : 583, 589 ; l'importance de la prière : 577 ; le symbole comme présence divine en nous : 604-605 ; la double face du symbole (procession et conversion) : 582, 608 ; l'union ultime par le symbole ineffable se fait de manière extra-rationnelle : 585-586, 613-614 ; le symbole jouerait le rôle de la **partie non descendue** plotinienne : 582 ; le retour à la **partie non descendue** plotinienne : 610 ; l'ambigüité de Proclus à ce sujet : 565 (n.825), 571, 596, 598, 609-610 ; l'être de l'âme qui est perpétuel marque un retour à la doctrine plotinienne de la **partie non descendue** : 604.

**Présence** : la présence de l'Un en toute chose : 118 (tout vient de l'Un : 365), - de l'Un jusqu'aux plantes : 367 ; - de l'Un dans l'Être : 119 (n. 157 et n. 158), 337 (n. 462) ; - de l'Un dans la Vie : 119, 338 ; la trace indique la **présence** de ce qui est supérieur : 297, 300, 307 (la trace de l'Un en l'homme : 258 (n. 365 et n. 366)) ; la **présence** de l'Intellect dans tout l'univers (la terre possède aussi l'Intellect : 367, 368 (n. 510)) ; - de l'Intellect rend l'âme intellectuelle : 349 ; - de l'Intellect donne l'unité, l'être et la vie : 358, 359 ; - de la **partie non descendue** donne : la vie, l'existence, l'unité et l'intellect à l'âme humaine d'ici-bas : 396.

**Réincarnation** : 235 (n. 331 : l'homme peut se réincarner dans des plantes), 244, 300 (n. 412) ; le cycle de la réincarnation : 28-29 (n. 25), 374, 380, 389 (n. 541) ; la réincarnation chez Plotin et chez Porphyre : 432-433 (n. 623), 475.

**Réminiscence** selon Plotin : 76, 249-250 (n. 350), 401 (n. 564).