



HAL
open science

Plotin. Traité 6 (IV 8) Sur la descente de l'âme dans les corps : introduction, traduction et commentaire

Francis Lacroix

► To cite this version:

Francis Lacroix. Plotin. Traité 6 (IV 8) Sur la descente de l'âme dans les corps : introduction, traduction et commentaire. Philosophie. Université Paris sciences et lettres; Université Laval (Québec, Canada), 2019. Français. NNT : 2019PSLEP037 . tel-02885000

HAL Id: tel-02885000

<https://theses.hal.science/tel-02885000v1>

Submitted on 30 Jun 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études
Dans le cadre d'une cotutelle avec l'Université Laval

**Plotin. Traité 6 (IV 8) *Sur la descente de l'âme dans les corps.*
Introduction, traduction et commentaire.**

Plotinus. Treatise 6 (IV 8) *On the Descent of Soul into Bodies.* Introduction, Translation in French and Commentary

Soutenue par

Francis LACROIX

Le 26 septembre 2019

École doctorale n° 472

**École doctorale de l'École
Pratique des Hautes Études**

Spécialité

Philosophie, textes et savoirs

Composition du jury :

Paul-Hubert POIRIER
Professeur, Université Laval

Président, Rapporteur

Daniela Taormina
Professeur, Université di Roma

Rapporteur

Mauricio PAGOTTO MARSOLA
Professeur, Universidade Federal
de São Paulo

Examineur

Jean-Marc NARBONNE
Professeur, Université Laval

Directeur de thèse

Philippe HOFFMANN
DEEX1, EPHE PARIS

Directeur de thèse



Contenu

Abréviations et sigles utilisés	vii
1. Éditions, traduction, études critiques du traité 6 (IV 8)	vii
2. Traductions et commentaires d'autres traités.....	vii
4. Instruments	viii
5. Auteurs anciens.....	viii
6. Note sur la traduction.....	ix
Remerciements	x
Introduction.....	1
1. La mystique plotinienne de l'Intellect.....	4
1.1. Définition de la mystique	4
1.2. Les modalités de l'ascension intellectuelle	8
1.2.2. Les deux types de dialectique	12
1.2.3. Les deux voies d'accès à l'intelligible	12
1.2.4. La distinction entre la dialectique sensible et la dialectique intelligible.....	13
1.2.5. Le rôle de la phronésis et de l'intellect vis-à-vis de l'activité dialectique	15
1.3. L'éthique du sage.....	18
1.3.1. La fonction pédagogique du sage.....	19
2. L'expérience mystique : la difficulté du terme <i>πολλάκις</i>	20
2.1. L'hypothèse de Dominic O'Meara	20
2.2. Trois objections à l'hypothèse d'O'Meara	22
3. L'âme chez Plotin	27
3.1. L'âme, une faculté indivisible	28
3.2. Les liens entre l'âme divine et l'âme descendue.....	29
3.2.1. L'Intellect et le raisonnement	30
3.2.2. L'âme du monde et le raisonnement	33
3.2.3. L'âme du monde et la <i>dianoia</i>	36
3.2.4. La ressemblance entre l'âme humaine et l'âme du monde.....	37
3.2.5. Conclusion sur l'âme chez Plotin	38
4. Les sources de Plotin dans le traité 6 (IV 8)	39

4.1. Les citations des présocratiques dans les Ennéades.....	39
4.2. L'influence gnostique dans les traités de la période pré-porphyrine de Plotin	43
4.2.1. L'influence gnostique : conclusion	73
4.3. Les citations de Platon.....	75
4.3.1. La fonction théorique du <i>Phèdre</i> dans la vision plotinienne de l'âme individuelle	75
4.3.2. La fonction théorique du <i>Timée</i> dans la vision plotinienne de la cosmologie.....	76
4.3.3. La double fonction du Phédon	78
4.3.4. La fonction rhétorique de la <i>République</i>	79
4.3.5. Conclusion sur les citations de Platon	80
4.4. Les recours à Aristote, aux stoïciens et aux épicuriens	81
4.4.1. Aristote	81
4.4.2. Stoïcisme et épicurisme	83
4.5. L'influence du moyen-platonisme.....	85
4.5.1. Numénius	86
4.5.2. Plutarque.....	89
4.5.3. Les fragments des Oracles Chaldaïques relatifs à la descente de l'âme	91
4.6. Plotin et l'ὁμοούσιος	93
5. La descente de l'âme chez Plotin.....	100
5.1. La descente de l'âme chez Plotin.....	100
5.2. La descente de l'âme chez les gnostiques	104
5.2.1. Le cas particulier de la νεῦσις	105
5.2.2. Le thème de la descente et la chute (bislata/besloote/sfallei) dans les écrits gnostiques et les liens avec le traité 6 (IV 8)	106
5.2.3. L'origine de la non-descente partielle de l'âme	110
6. La non-descente de l'âme dans le néoplatonisme après Plotin	112
6.1. Jamblique et la descente de l'âme.....	112
6.2. La <i>Théologie</i> du Pseudo-Aristote.....	115
Notice au traité 6 (IV 8).....	117
Plan du traité.....	123
Traduction du traité 6 (IV 8) Sur la descente de l'âme dans les corps	126
Chapitre 1	126
Chapitre 2	129

Chapitre 3	132
Chapitre 4	134
Chapitre 5	136
Chapitre 6	138
Chapitre 7	140
Chapitre 8	142
Commentaire	144
Chapitre 1	144
Lignes 1-11 : les interprétations de l'expérience mystique chez Plotin	144
Ligne 1 : Πολλάκις : voir introduction, section 2 : « L'expérience mystique : la difficulté du terme πολλάκις »	149
Ligne 1 : ἐγειρόμενος [...] ἐκ τοῦ σώματος	149
Ligne 2 : καὶ γινόμενος [...] ἐμαυτοῦ δὲ εἶσω	153
Ligne 3 : θαυμαστὸν ἠλίκιον ὁρῶν κάλλος	154
Lignes 3-4 : καὶ τῆς κρείττονος [...] ζωὴν τε ἀρίστην ἐνεργήσας	155
Ligne 5 : καὶ τῷ θείῳ εἰς [...] ἐν αὐτῷ ἰδρυθεῖς	156
Lignes 6-8 : εἰς ἐνέργειαν [...] ἐκ νοῦ καταβάς	156
Lignes 8-11 : ἀπορῶ [...] ἐν σώματι	157
Lignes 11 et ss. (à propos des citations en général)	159
Lignes 11-17 (sur les citations d'Héraclite) : Ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος [...] ζητήσας εὗρεν	160
Lignes 17-22 : Ἐμπεδοκλῆς [...] πολλῶν ἄλλων	163
Lignes 22-23 : Τῷ δὲ παρῆν [...] σαφεῖ εἶναι	164
Lignes 23-26 : Λείπεται δὴ ἡμῖν [...] σαφές τι	165
Lignes 26-27 : Τί οὖν λέγει ὁ φιλόσοφος οὗτος ;	165
Lignes 27-28 : Οὐ ταῦτόν λέγων [...] βούλημα εἶδεν	166
Lignes 28-33 : ἀλλὰ τὸ αἰσθητὸν [...] ψυχὴν φησιν εἶναι	167
Lignes 33-36 : καὶ τὸ σπῆλαιον [...] τὸ νοητὸν πορείαν	168
Lignes 36-39 : Ἐν δὲ Φαίδρω [...] τύχαι καὶ ἀνάγκαι	168
Lignes 40-46 : Καὶ ἐν τούτοις [...] τοῦτο γενέσθαι	169
Lignes 46-50 : Ἡ τε οὖν ψυχὴ [...] ᾧ αἰσθητῷ ὑπάρχειν	169
Chapitre 2	170

Ligne 2 : ἐφάπτεσθαι	170
Lignes 3-7 : Ὡστε ἡμῖν συμβαίνει [...] ἡμέτεροι ψυχᾷ ἴσως.....	171
Lignes 8-9 : ἄς ἔδει σώματα [...] εἴπερ ἔμελλον κρατήσιν.....	173
Lignes 9-11 : σκεδασθέντος [...] ὀχλώδους προνοίας δεομένων	174
Lignes 11-14 : πολλῆς δὲ καὶ [...] πολλῆ δυσχερεῖα δεομένων	176
Lignes 12-29 : Plotin et la fonction du sage dans la cité	181
Lignes 14-19 : Τὸ δὲ τέλεόν [...] ἄπεισιν οὐδὲ πρόσεισι.....	183
Lignes 19-21 Διὸ καὶ φησι [...] τὸν κόσμον διοικεῖν.....	183
Lignes 19-30, sur la production du monde en général	185
Lignes 21-26 : ὅτε ἀφίσταται εἰς [...] τὸ προνοοῦν μένειν	186
Ligne 26 : τὸ προνοοῦν : voir notre commentaire, chapitre 2 lignes 11-14.....	187
Lignes 26-30 : Διττὴ γὰρ ἐπιμέλεια [...] τῆς φύσεως ἀναπιμπλάσσει.....	187
Ligne 28 : ἀπράγμονι	188
Lignes 30-38 : Τῆς δὲ θείας ψυχῆς [...] ὑπάρχει οὐποτε ἀρξάμενον.....	189
Lignes 38-42 : Τὰς τε τῶν ἀστέρων [...] τοὺτους πρόπουσαν εὐδαιμονίαν.....	190
Lignes 42-45 : Δύο γὰρ ὄντων [...] λυπῶν πίμπλησιν αὐτήν.....	191
Lignes 45-53 : οὐδέτερον τούτων ἂν γένοιτο [...] τότε τὸ πᾶν κοσμοῦσα.....	192
Chapitre 3	194
Lignes 1-6 : Περὶ δὲ τῆς ἀνθρωπειᾶς ψυχῆς [...] καθόδου, νῦν λέγωμεν.....	194
Lignes 5-6 : ἦντινα γνώμην οὐ [...] αὐτῶν τῆς καθόδου.....	195
Lignes 6-8 : Ὅντος τοίνυν παντός [...] κόσμον νοητὸν τιθέμεθα.....	197
Lignes 8-9 : ὄντων δὲ καὶ [...] νόων τῶν κατέκαστα	197
Ligne 10 : οὐ γὰρ εἷς μόνος, ἀλλ' εἷς καὶ πολλοὶ	198
Lignes 10-14 : οὐ γὰρ εἷς μόνος [...] ἦττον ἐνεργεῖα τοιαῦτα	199
Lignes 11-12 : ψυχὰς καὶ μίαν εἶναι [...] εἶδη τὰ μὲν ἀμείνω.....	199
Ligne 12 : ὥσπερ ἐκ γένους ἐνὸς εἶδη τὰ μὲν ἀμείνω.....	200
Lignes 14-16 : Καὶ γὰρ ἐκεῖ [...] δυνάμει περιεῖχε θάτερον	200
Lignes 16-19 : οἶτον εἰ πόλις [...] καὶ τὰς ἄλλας	201
Lignes 19-21 : Ἦ ὡς ἐκ τοῦ παντός [...] καὶ ἡ τοῦ παντός.....	203
Lignes 21-24 : Ψυχῆς δὲ ἔργον [...] ὃ ἐὰν ᾗ τῶν νοητῶν.....	203

Lignes 24-27 : Βλέπουσα δὲ πρὸς [...] καὶ ἄρχει αὐτοῦ·	204
Lignes 27-30 : ὅτι μηδὲ οἶόν [...] καὶ τὸ πρὸ αὐτοῦ	204
Chapitre 4	206
Lignes 1-10 : Τὰς δὴ καθέκαστα ψυχὰς [...] ἐν τῷ αὐτῷ τότε	206
Ligne 10-12 : Μεταβάλλουσαι δὲ ἐν [...] εἰς τὸ ἐαυτῶν ἐκάστη	210
Lignes 13-22 : Ὅταν δὴ τοῦτο [...] εἰς τὸ εἶσω	211
Lignes 20-21 : παροῦσα καὶ δῦσα αὐτοῦ πολὺ εἰς τὸ εἶσω :	211
Lignes 21-31 : Ἐνθα καὶ συμβαίνει [...] ἥττον ὑπερέχον τι	211
Lignes 31-35 : γίνονται οὖν οἶον ἀμφίβιοι [...] ἢ τύχαις ὑπῆρξεν	212
Lignes 35-42 : Ἄ δὴ ὑποδεικνύς ὁ Πλάτων [...] γιγνόμενά τε καὶ ὄντα	218
Chapitre 5	220
Lignes 1-14 : Οὐ τοίνυν διαφωνεῖ [...] ἐαυτῷ ἂν εἶη	220
Lignes 3-4 : ἐπεὶ περ ἔχει τὸ ἐκούσιον ἢ ἀνάγκη	227
Ligne 4 : καὶ τὸ ἐν κακῷ τῷ σώματι εἶναι	228
Lignes 5-7 : οὐδ' ἢ Ἐμπεδοκλέους [...] τὸ ἀκούσιον αὖ	228
Lignes 8-14 : Πᾶν μὲν γὰρ [...] ἐαυτῷ ἂν εἶη	228
Lignes 14-16 : Καὶ γὰρ ἀφ' ἧς [...] εἰς αὐτὴν ἀναφέρεται	228
Lignes 16-22 : Διττῆς δὲ τῆς ἀμαρτίας [...] κρίσεως ὀνόματος δηλοῦντα	229
Lignes 22-24 : τὸ δὲ τῆς κακίας [...] ἐπιστάσια τινυμένων δαιμόνων	229
Lignes 24-27 : Οὕτω τοι καίπερ [...] κοσμήσει ὡδὶ ἔρχεται	231
Ligne 26 : ἀντεξουσίω	233
Lignes 27-33 : κἂν μὲν θᾶττον φύγη [...] οὐδὲ πρόοδον λαβόντα	234
Lignes 33-35 : περ πανταχοῦ ἢ ἐνέργεια [...] μηδέποτε ὄντως οὔσαν	235
Ligne 35-37 Νῦν μὲν γὰρ [...] γλαφυρὰ ταῦτα δρᾶσαι	235
Chapitre 6	236
Lignes 1-15 Εἶπερ οὖν δεῖ [...] αὐτῆς δυναμένης	236
Lignes 2-3 : οὐδ' ἂν ὑπῆρχέ [...] ἐν αὐτῷ ἐκείνου	238
Lignes 16-21 : Οὐ γὰρ δὴ [...] πρὸ αὐτῆς αἰτίοις	239
Lignes 18-23 : Εἴτ' οὖν ἦν [...] ἐν χάριτι δόντος	239
Lignes 23-28 : Δεῖξίς οὖν τῶν [...] καθόσον δύναται φύσιν	243

Chapitre 7	244
Lignes 1-4 : Διττῆς δὲ φύσεως [...] ἀγανακτικότεον αὐτὴν ἑαυτῇ	244
Lignes 7-8 : ὡς ὄμορον οὕσαν [...] καὶ παρ' αὐτοῦ	246
Lignes 10-14 : προθυμία δὲ πλείονι [...] ἱστορίαν ὧν ἐνταῦθα [...] τὰ ἀμείνω μαθούση ...	246
Lignes 15-17 : Γνώσις γὰρ ἐναργεστέρα πρὸ πείρας γινῶναι	247
Lignes 17-23 : Ὡσπερ δὲ ἡ νοερά [...] οὕτως καὶ ψυχῆς ἐνέργεια	247
Lignes 23-32 : τὸ μὲν μετ' αὐτὴν τὰ τῆδε [...] ἐφάπτεσθαι ψυχῆ οὔση	248
Chapitre 8	249
Sur le chapitre 8 en général	249
Ligne 1 : τῶν ἄλλων	249
Lignes 1-6 : Καὶ εἰ χρηὴ [...] τῆς ψυχῆς ἄνω	252
Lignes 6-11 Τότε γὰρ ἔρχεται [...] ἀντιλαβόμεθα ἡ ἄμφω	253
Lignes 11-16 Πᾶσα γὰρ ψυχὴ [...] ἄνω πρὸς νοῦν	254
Lignes 15-16 : ὡς ἡ τέχνη οὐ [...] βουλευεται	254
Ligne 16 : τὸ κάτω αὐτῆς κοσμοῦντος ὅ τι ὅλου	254
Lignes 16-22 : Αἰ δ' ἐν [...] καὶ ἡδονὴ ἠπάτησε	255
Lignes 22-23 : Τὸ δὲ ἐστι [...] δὲ διαγωγὴ ὁμοία	255
Conclusion	257
Bibliographie	258

Abréviations et sigles utilisés

1. Éditions, traduction, études critiques du traité 6 (IV 8)

- ARMSTRONG A. H. ARMSTRONG, *Plotinus*, t. I-VII, traduction anglaise, Cambridge (Mass.) et London, Loeb Classical Library, 1966-1988.
- BRÉHIER É. BRÉHIER, *Plotin : Ennéades*, t. I-VI², texte grec et traduction française, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1938.
- CILENTO V. CILENTO, *Plotini. Enneadi*, t. I-III, traduction italienne et commentaire, Bari, Laterza, 1947-1949 (réédition Naples Bibliopolis, 1986).
- D'ANCONA C. D'ANCONA, *La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana arabica (Peuso-teologia di Aristotele, capitoli, 1 e 7 ; Detti del sapiente greco)*, traduction italienne et commentaire, Padova, Il Poligrafo, 2003.
- FLEET B. FLEET, *Plotinus. Ennead IV.8: On the Descent of the Soul into Bodies*, traduction anglaise et commentaire, Las Vegas/Zurich/Athens, Parmenides Publishing, 2012.
- HARDER R. HARDER, *Plotins Schriften*, t. I-V, traduction allemande, Leipzig, F. Meiner, 1930-1937.
- H.-S. P. HENRY et H.-R. SCHWYZER, *Plotini Opera*, t. I-III, Oxford, Oxford University Press, 1951-1973.
- IGAL J. IGAL, *Plotino : Enéadas*, t. I-III, traduction espagnole, Madrid, Editorial Gredos, 1982-1998.
- LAVAUD L. LAVAUD, *Plotin: Traités 6 (IV 8)*, traduction française et notes, sous la direction de L. Brisson, J.-F. Pradeau et als., *Plotin : Traités 1-6*, Paris, GF Flammarion, 2002.

2. Traductions et commentaires d'autres traités

- NARBONNE¹ J.-M Narbonne et L. Ferroni (dir.), *Plotin : Œuvres complètes*, t. I, nouvelle édition, traduction française et notes, Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- NARBONNE² J.-M Narbonne et L. Ferroni (dir.), *Plotin : Œuvres complètes*, t. II, nouvelle édition, traduction française et notes, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

3. Traductions et commentaire d'autres auteurs anciens

- BRISSON PLATON. *Œuvres complètes*, traduction sous la direction de L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 2008.
- ÉCRITS GNOSTIQUES *Écrits gnostiques : la bibliothèque de Nag Hammadi*, sous la direction de Jean-Pierre Mahé et de Paul-Hubert Poirier, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 2007.
- LONG ET SEDLEY *Les philosophes hellénistiques*, traduction française par J. Brunschwig et Pierre Pellegrin, t. I-III, Paris, GF Flammarion, 2001.
- PELLEGRIN ARISTOTE. *Œuvres complètes*, traduction sous la direction de P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2014.

4. Instruments

- BAILLY A. BAILLY, *Le Grand Bailly. Dictionnaire grec-français*, édition revue Paris, Hachette, 2000.
- HUMBERT J. HUMBERT, *Syntaxe grecque*, Paris, Klincksieck, 2004.
- LSJ H.-G. LIDDEL, R. SCOTT et H.-S. JONES et *als.*, *A Greek English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- S.-P. J. H. SLEEMAN, G. POLLET, *Lexicon Plotinianum*, Leiden, Brill/Louvain, Louvain University Press, 1980.
- TLG *Thesaurus Linguae Graecae*, University of California, Irvine.

5. Auteurs anciens

- VP PORPHYRE, *Vita Plotini*, édité par P. Henry and H.-R. Schwyzer, *Plotini opera*, vol. 1, Leiden, Brill, 1951, p. 1-41.
- Adv. Haer.* IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* (188), édition et traduction par A. Rousseau et L. Doutreleau, Paris, Éditions du Cerf, « Sources chrétiennes », Livre I, n°263-264, 2 vol. , 1979 ; Livre II, n°293-294, 2 vol. , 1982 ; Livre III, n°210-211, 2 vol. : 1974 ; Livre IV, n°100, 1965 ; Livre V, n°152-153, 2 vol. , 1969.

6. Note sur la traduction

La traduction s'appuie sur le texte grec établi par Henry et Schwyzer dans l'édition minor qui est signalé dans les abréviations, et aux addendas dont la référence se trouve dans la bibliographie. Les crochets obliques < > indiquent une addition d'un mot ou de lettres, tandis que les parenthèses () ont pour but de clarifier la traduction en ajoutant un mot qui ne se trouve pas dans le texte grec. Les guillemets « » indiquent une citation littérale d'un autre auteur. Nous n'avons cependant pas hésité à recourir à l'édition maior ainsi qu'aux articles qui sont parus concernant l'édition du texte grec. Ces références sont indiquées directement dans les notes de la traduction.

Remerciements

Je tiens d'abord à remercier mes deux directeurs, Jean-Marc Narbonne et Philippe Hoffmann, qui ont été présents tout au long de ma thèse. Leur soutien indéfectible et leur encadrement durant mon parcours m'ont permis de mener à bien ce projet et d'éviter de nombreux facteurs de stress que peut susciter l'élaboration d'une thèse. Du point de vue personnel, une thèse ne peut s'effectuer sans l'appui inconditionnel de son directeur, ou dans mon cas, de ses directeurs, autant du côté théorique que du côté financier. Jean-Marc Narbonne a toujours eu du temps pour me rencontrer, et m'a souvent alloué des contrats de recherche reliés à ma thèse, ce qui m'a donné l'occasion d'apprendre tout en payant les comptes. De même, les nombreuses heures que Philippe Hoffmann a passées à traduire Plotin avec moi lors de mon séjour à l'École Pratique des Hautes Études n'ont pas de prix. La qualité de cette thèse est dépendante de cet acharnement à décortiquer le texte de Plotin, acharnement qui a suscité chez moi l'admiration et la volonté de continuer à être attentif aux petits détails dans un texte.

J'ai rencontré assez tôt dans mon parcours universitaire Paul-Hubert Poirier, qui a accepté d'être le pré-lecteur et l'un des pré-rapporteurs de ma thèse. Son expertise, mais aussi sa disponibilité et son caractère humain lors de nos rencontres, m'ont grandement inspiré. J'ai également eu la chance de rencontrer Daniela Taormina et Mauricio Marsola lors d'un séminaire sur Plotin donnée à l'Université Laval. Tous deux ont accepté de siéger au jury de ma thèse, ce dont je leur suis reconnaissant, mais j'aimerais surtout les remercier pour leurs enseignements et les échanges que nous avons eus lors de leur séjour.

Je tiens aussi à remercier Louis-André Richard, qui m'a initié à la philosophie pendant mes études au Cégep de Sainte-Foy. Victor Thibaudeau, Bernard Collette et Claude Lafleur m'ont toujours encouragé à continuer et ont répondu présents à des moments cruciaux pendant mon parcours doctoral, notamment lorsqu'il s'agissait de faire des demandes de financement. Richard Dufour a pris soin de m'initier à la recherche documentaire sur Plotin et m'a également prêté main-forte à plusieurs occasions lors de l'élaboration de ma thèse.

J'ai croisé sur ma route plusieurs chercheuses et chercheurs lors de mon parcours doctoral, qui ont tout-e-s, d'une manière ou d'une autre, contribué à ce projet, mais je ne peux les nommer en totalité ici. Je me contenterai de souligner l'apport des membres du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale (LAPAM) de l'Université Laval : Simon Fortier, Delphine Gingras, Philippa Dott, Stefany Paulin Gagné, Violeta Cervera Novo, François Lortie et Roxane Guévin.

Je ne peux passer sous silence les encouragements de Zeke Mazur et de Christopher Sauder, avec qui j'ai échangé à plusieurs reprises pendant ma formation.

L'appui de la Faculté de philosophie de l'Université Laval, qui m'a décerné l'une des bourses de soutien Charles-De Koninck en début de parcours, a sans l'ombre d'un doute rendu possible la réalisation de ma thèse dans un délai raisonnable. Elle m'a également permis d'améliorer mon dossier et d'obtenir une bourse du Fonds de recherche du Québec Société et culture (FRQSC), sans laquelle la précarité financière m'aurait peut-être amené ailleurs.

Enfin, ma plus grande reconnaissance va à ma conjointe, Sandra Blouin, qui, malgré les embûches qu'une thèse peut placer sur la route, a accepté de faire ce bout de chemin périlleux avec moi avec tout ce que cela impliquait.

Introduction

Cette introduction générale cherchera à dégager certains thèmes que nous jugeons pertinents pour comprendre le traité 6 (IV 8). Trois grandes idées ressortent de notre analyse. Premièrement, nous avons constaté que l'expérience mystique chez Plotin avait fait couler beaucoup d'encre, non sans raison, et qu'un témoignage de cette expérience se trouvait en tête de notre traité. Il nous est donc apparu judicieux de faire un état de cette question chez Plotin, d'autant plus que l'on peut distinguer deux types d'ascension contemplative, à savoir les remontées vers l'Intellect et vers l'Un. L'étude de l'expérience mystique chez Plotin nous mènera d'ailleurs à prendre parti sur un débat au sujet du tout premier terme qui apparaît dans notre traité, à savoir *πολλάκις*, et qui a causé bien des écueils chez les commentateurs, puisqu'il peut être relié à deux verbes dans la longue phrase qui introduit le traité *Sur la descente*.

Deuxièmement, il s'avérait nécessaire d'évaluer la conception plotinienne de l'âme, sans toutefois nous attarder aux moindres détails se rapportant à chacune des puissances de celle-ci – végétative, sensitive, discursive et intellectuelle –, puisqu'un tel examen a déjà été effectué à maintes reprises dans les dernières décennies¹, et qu'il serait fastidieux d'en ajouter un autre. Notre étude se concentrera donc principalement sur les deux facultés les plus importantes pour comprendre la vision plotinienne de la descente de l'âme dans les corps, à savoir les facultés discursive et intellectuelle. Sans en fournir un exposé systématique, nous devons également aborder l'Âme divine, l'Âme du monde et l'âme sensible, dans la mesure où ces différents niveaux ontologiques de l'âme permettent d'éclairer notre compréhension de sa descente dans les corps.

Troisièmement, Plotin fait explicitement référence à plusieurs auteurs dans notre traité, dont Héraclite et Empédocle, ce qui est inhabituel². En effet, dans la plupart de ses écrits, Plotin ne cite guère ses sources et se sert le plus souvent de Platon, bien qu'il rapporte

¹ Voir à cet effet l'introduction de notre section s'intitulant *L'Âme chez Plotin*.

² Par exemple, le traité 2 (IV 7) *Sur l'immortalité de l'âme* ne cite aucun auteur en particulier, même s'il discute des thèses stoïciennes, épicuriennes et pythagoriciennes de l'immortalité de l'âme. De manière semblable, le traité 33 (II 9) *Contre les gnostiques* ne se rapporte à aucun gnostique ni à un écrit gnostique précis et adresse une réfutation aux gnostiques dans l'ensemble.

parfois les propos d'Aristote³. À l'exception du traité 2 (IV 7), qui revêt un style manifestement plus scolaire, les stoïciens, les épicuriens et les sceptiques sont rarement mentionnés de manière formelle – et aucun auteur de ces courants de pensée n'est explicitement nommé –, même s'il est évident que certains enjeux que Plotin aborde s'inscrivent dans une discussion avec ces philosophies de la tradition hellénistique. Les moyens-platoniciens et les gnostiques⁴ – abstraction faite du traité 33 (II 9) *Contre les gnostiques*, mais là encore, Plotin ne cite jamais expressément de traité gnostique – subissent un traitement encore plus imprécis, puisque ceux-ci figurent seulement dans le discours implicite. Dans cette optique, les recours directs à Héraclite et à Empédocle dans le premier chapitre de notre traité sont tout à fait inusités, mais il faut également se pencher, étant donné les nombreux recours implicites à différents auteurs dans les autres traités de Plotin, sur les sources auxquelles celui-ci se réfère sans les identifier explicitement. Nous avons donc jugé pertinent de nous pencher sur l'ensemble des sources utilisées pour rédiger notre traité. De ces références implicites ressortent particulièrement les gnostiques, et c'est d'ailleurs pourquoi il nous a semblé pertinent de faire une relecture des 21 traités que Plotin avait rédigés avant l'arrivée de Porphyre à Rome. Nous justifions cette coupure par le fait que l'élève a passé six années auprès de son maître, et que les traités 30 à 33, où la querelle avec les gnostiques atteint son point culminant, sont environ situés au milieu de cette période porphyrienne qui, selon l'auteur de la *Vita Plotini*, fût la plus féconde en rédaction. En effet, des 54 traités que forment les *Ennéades*, 24 de ceux-ci auraient été écrits pendant que Porphyre assistait aux enseignements de Plotin⁵. On peut donc penser que la dispute avec les gnostiques se préparait déjà – ou était commencée – lors de l'arrivée de Porphyre à Rome. Cette analyse nous permettra de déterminer quand exactement les discussions avec

³ Le corpus aristotélicien constitue manifestement une source d'inspiration pour Plotin, notamment dans ses premiers traités (voir notre section sur l'influence gnostique dans les premiers traités de Plotin, où nous indiquons la présence de plusieurs théories d'influence aristotélicienne). Plotin ne se réfère toutefois pas fréquemment aux écrits d'Aristote de manière explicite. Le traité 6 (IV 8) fait à cet égard figure d'exception, puisque l'on retrouve curieusement une citation de la *Physique* au chapitre 8 (lignes 15-16).

⁴ Nous ratissons large relativement aux gnostiques en les désignant ainsi, puisqu'il s'agit en fait d'un ensemble de courants de pensée. Suivant les mots de P.-H. Poirier dans un court, mais éclairant article, « il faut se résoudre à utiliser les termes 'gnostique', 'gnose' et 'gnosticisme' comme des termes bien conscients de leurs limites en veillant surtout à en restreindre le plus possible la portée » (« Comment les gnostiques se sont-ils appelés ? Comment doit-on les appeler aujourd'hui ? », *Sciences Religieuses*, 33, 2, 2004, p. 214.

⁵ PORPHYRE, *VP*, 5.

les gnostiques apparaissent chez Plotin, et à quel moment on rencontre une coupure entre sa pensée et celle des sectes chrétiennes platonisantes.

Enfin, il conviendra de terminer cette introduction par un résumé plus conventionnel de notre traité, qui rappellera les grandes lignes de chacun des chapitres et qui en fournira une structure et un plan schématique. Une fois ces sections complétées, nous pourrons nous pencher sur le traité 6 (IV 8), duquel nous mettons à disposition notre propre traduction accompagnée d'un commentaire.

1. La mystique plotinienne de l'Intellect⁶

1.1. Définition de la mystique

Tout au début de notre traité, Plotin nous rapporte une expérience d'union avec l'Intellect (1, 1-11) sous la forme – inusitée dans la philosophie hellénistique⁷ – d'un récit à la première personne. Cette expérience, qualifiée à bon droit mais anachroniquement de « mystique »⁸, a largement été commentée par les spécialistes. Nous nous proposons ici de rappeler les grandes lignes de l'érudition consacrée à ce sujet pour ainsi être en mesure de bien comprendre en quoi consiste la mystique plotinienne⁹. Nous pourrions ensuite préciser la nature de l'ascension intellectuelle et la distinguer de celle de l'Un, ce qui nous amènera à déterminer la place qu'occupe la dialectique platonico-plotinienne dans ce schéma anagogique.

Avant d'aller plus loin, il faut d'abord se doter d'une définition préalable de la mystique et, plus précisément, de la mystique plotinienne. Nous proposons comme point de départ une définition large inspirée d'A.-J. Festugière dans son ouvrage *Hermétisme et mystique*

⁶ Cette étude sur la mystique a été présentée au colloque *Les modalités d'accès à la sagesse chez les anciens : entre théorie et pratique* ayant eu lieu à Montréal les 17 et 18 mars 2017. En plus des éclaircissements de notre directeur, Jean-Marc Narbonne, nous avons pu profiter des questions du public lors de la période de discussions, notamment celles de Jérôme Laurent et de Louis-André Dorion. Leurs interventions ont grandement contribué à préciser certains aspects de cette étude et nous les en remercions.

⁷ « Plotin est le seul auteur de la tradition grecque chez qui l'on rencontre des descriptions à la fois détaillées, personnelles et vivantes d'une expérience du type de celle que l'on a dénommée ensuite 'mystique' et qui, à proprement parler chez lui, est identifiée à un *devenir-Un* (ἡνωμένον). On ne trouve l'équivalent chez aucun auteur *avant* Plotin ni guère non plus, étonnamment, *après* Plotin chez aucun néoplatonicien plus tardif, qu'il s'agisse de Porphyre, Amélius, Jamblique, Proclus ou encore de Damascius, où il arrive qu'une telle identification soit évoquée, mais jamais à notre connaissance relatée et explicitée selon un mode comparable à celui de Plotin ». J.-M. NARBONNE, « Tradition, philosophie et expérience dans la mystique plotinienne », dans P. Capelle-Dumont (éd.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Éditions du Cerf, Paris, 2005, p. 96.

⁸ *Ibid.*, p. 94, note 2. Qualifier l'expérience d'union chez Plotin de mystique relève effectivement d'un anachronisme. D. Mazilu fait à cet égard remarquer que le terme *μυστικῶς* n'apparaît qu'une fois sous sa forme adverbiale chez Plotin (26 [III 6], 19, 26). Cf. D. MAZILU, *Raison et mystique dans le néoplatonisme*, Bucarest, Zeta Books, 2008, p. 55. Voir aussi L. BRISSON, « Peut-on parler d'union mystique chez Plotin ? », dans Alain Dierkens et Benoît Beyer de Ryke (éds.), *Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2005, p. 61-72.

⁹ Cependant, ici n'est pas le lieu de faire une étude détaillée de la mystique plotinienne, mais bien d'élaborer un aspect particulier de celle-ci, à savoir l'ascension intellectuelle. Pour une analyse récente et détaillée sur la mystique de l'Un et la mystique en général, cf. P.-S. HO, *Plotinus' mystical teaching of henosis: an interpretation in the light of the metaphysics of the one*, Frankfurt, Peter Lang, 2015.

*païenne*¹⁰ : la mystique se présente sous diverses formes dans l'histoire. Elle demeure fondamentalement une croyance en un principe qui nous dépasse, mais avec lequel on peut intimement se lier. Le mystique tentera ainsi de vivre cette expérience d'union devant laquelle les mots lui manquent pour la décrire, mais qui offre un bien-être inégalé. Trois caractéristiques ressortent de cette définition : (1) la croyance en un principe suprême qui nous dépasse ; (2) la possibilité de s'unir à ce principe ; (3) la difficulté, voire l'impossibilité de transmettre l'expérience mystique à quelqu'un d'autre. À cet égard, l'expérience d'union plotinienne, autant à l'Un qu'à l'Intellect, n'échappe pas aux caractéristiques que nous venons d'énoncer¹¹. Il convient toutefois de bien délimiter les caractéristiques de l'ascension vers l'Un, ce qui nous permettra de la comparer avec celle de l'Intellect et de mieux comprendre leurs attributs propres. En ce qui a trait à l'union avec l'Un, P. Hadot a relevé non moins de dix points saillants dans la description que Plotin en donne dans son célèbre traité 9 (VI 9) :

1) C'est un état difficile à atteindre et à conserver ; 2) il se traduit par un sentiment particulier de présence ; 3) cette présence est un toucher ou une vision ; 4) le voyant se voit lui-même transfiguré ; 5) la vision s'assimile à une union amoureuse intime ; 6) l'intensité de l'union fait disparaître les différences internes du Moi ; 7) les limites du Moi s'évanouissent, c'est un devenir 'autre' où l'on n'est plus soi-même ; 8) cette perte d'identité est perçue comme une expansion du Moi ; 9) c'est un dépouillement et une élévation de l'âme vers l'Un, le Seul, pour devenir ce Seul ; 10) c'est une expérience difficile à décrire en raison de l'écart de *nature* ou d'*état* de celui qui, dans un premier temps, éprouve l'union, puis après coup la relate¹².

La mystique plotinienne de l'Un comporte son lot de spécificités propres, mais renoue bien avec les trois aspects de la mystique développée par A.-J. Festugière, tout particulièrement avec le caractère indicible de l'ascension contemplative. En effet, Plotin nous avoue qu'il manque de mots pour décrire son expérience d'union, au point où il se contentera de dire que « celui qui a vu sait de quoi je parle »¹³. Ces caractéristiques décrivent toutefois l'expérience d'union avec l'Un, qui a fait l'objet d'une littérature abondante, mais les

¹⁰ A.-J. FESTUGIÈRE, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 13 et ss. Nous ne saurions toutefois passer sous silence les études de J. Trouillard, qui ont largement contribué à éclairer différentes sections de cette recherche sur la mystique et auxquelles nous référerons plus loin. Cf. J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris, Presses universitaires de France, 1955. Voir aussi J. TROUILLARD, *Raison et mystique: études néoplatoniciennes*, Paris, Éditions du Cerf, 2014.

¹¹ J.-M. NARBONNE, « Tradition, philosophie et expérience dans la mystique plotinienne », *art. cit.*, p. 94, note 2.

¹² Nous empruntons ce résumé à J.-M. NARBONNE, « Tradition, philosophie et expérience dans la mystique plotinienne », *art. cit.*, p. 94-95. Pour la référence chez P. Hadot, voir *PLOTIN, Traité 9 (VI 9)*, Paris, Éditions du Cerf, 1994, p. 44-53.

¹³ J.-M. NARBONNE, « Tradition, philosophie et expérience dans la mystique plotinienne », *art. cit.*, p. 93. Chez Plotin, voir entre autres les traités 1 (I 6), 7, 2 et 9 (VI 9), 10, 19-20 ; 11, 4.

spécialistes ont trop souvent négligé d'aborder dans le détail les modalités de l'ascension vers l'Intellect, si bien qu'on l'a parfois simplement associé l'ascension vers l'Un¹⁴. Pourtant, J. Trouillard a jadis pris soin de clairement distinguer les deux types d'union : alors que dans l'union avec l'Un, le visionnaire s'élève vers une pure transcendance entièrement étrangère à lui-même, l'ascension intellectuelle le renvoie quant à elle à une partie divine qui se trouve *en lui*¹⁵. Il peut par ailleurs sembler curieux que l'Un soit entièrement étranger à nous-mêmes, puisqu'on en trouve la trace en notre for intérieur (30 [III, 8], 11, 19-22 ; 32 [V 5], (V 5), 5, 14 ; 6, 17 ; 38 [VI, 7], 20, 12). En fait, l'Un est une infinie simplicité qui demeure inconnaissable, puisqu'il n'a pas de limites, même si l'on peut l'expérimenter et reconnaître la trace en soi¹⁶. On connaît donc l'Un comme un objet de désir, dont sa trace s'explique par le fait que l'on tire notre origine de Lui : « l'amour est aussi puissance générique, car, dans l'acte de produire, l'origine laisse sa trace »¹⁷.

La remontée vers l'Intellect nécessite donc de s'éveiller à nous-mêmes (6 [IV 8], 1, 1), de cerner la nature du *voũç*, qui consiste en une « pensée pure et intuitive » et qui en un certain sens nous dépasse, mais qui demeure à la fois « une transcendance de nous-mêmes par rapport à nous-mêmes »¹⁸. Lorsqu'on s'élève au niveau de la pensée pure et que l'on s'éveille à nous-mêmes, on entre donc en notre moi le plus vrai et on ne rencontre plus aucune séparation entre notre âme et notre intellect. Si les deux expériences d'union comportent de nombreux points de convergence, la familiarité du *voũç* par rapport à l'étrangeté de l'Un constitue pour sa part une différence marquante entre celles-ci. Voyons si une telle démarcation sied à l'expérience mystique qui se trouve tout au début de notre traité :

Souvent, m'éveillant de mon corps à moi-même et devenant extérieur aux autres choses, mais intérieur à moi-même, voyant une beauté merveilleusement grande, [5] je crus plus que tout à

¹⁴ Sans toutefois être délaissée outrancièrement, certains commentateurs ont omis de distinguer les deux types d'union chez Plotin, laissant dans l'erreur d'autres savants de renom, tels G. J. P. O'Daly et J. M. Rist, qui ont tous deux pensé que le célèbre passage témoignant de l'union avec l'Intellect dans notre traité (6 [IV 8], 1, 1-11) correspondait à l'ascension contemplative vers l'Un. Pour un cas de figure semblable, voir aussi notre commentaire, chapitre 1, lignes 1-11 : les interprétations de l'expérience mystique chez Plotin.

¹⁵ J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, *op. cit.*, p. 47.

¹⁶ J.-M. NARBONNE, « "Henösis" et "Ereignis" : Remarques sur une interprétation heideggérienne de l'Un plotinien », *Les Études philosophiques*, n° 1, 1999, p. 120.

¹⁷ A. PIGLER, *Plotin, une métaphysique de l'amour: l'amour comme structure du monde intelligible*, Paris, Vrin, 2002, p. 268.

¹⁸ J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, *op. cit.*, p. 47.

ce moment avoir appartenu à un sort supérieur et avoir exercé la vie la meilleure, puisque je devins une même chose avec le divin et ayant été établi en lui, je parvins à cette activité en m'étant moi-même établi au-dessus de tout le reste de l'intelligible. Après ce repos dans le divin, étant redescendu de l'intellect vers le raisonnement, je ne sais m'expliquer comment donc maintenant encore je redescends, et comment donc mon âme en est venue à se trouver à l'intérieur de [10] ce corps, s'étant manifestée telle qu'elle est en elle-même, bien qu'étant dans le corps¹⁹.

Dans ce passage, Plotin aborde vraisemblablement le premier niveau de l'extase mystique. Il s'agit en effet d'un éveil à soi (m'éveillant de mon corps à moi-même), ce qui diffère grandement de l'union amoureuse avec l'Un²⁰. En effet, puisque nous prenons part à l'Intellect et que notre âme se compose d'une partie intellectuelle, cette ascension représente un ressourcement vers notre soi – mon moi, pourrait-on dire – le plus vrai, une sorte de réminiscence de la partie divine de notre âme²¹. On se trouve ainsi devant un principe qui nous est familier, et non pas face à une divinité étrangère. Cette expérience n'en demeure pas moins difficile à décrire (« je ne sais m'expliquer comment donc maintenant encore je redescends »), mais demeure en quelque sorte beaucoup plus accessible. De fait, l'accès à l'Un apparaît comme une chance (τύχη)²², tandis que l'on peut toucher à l'Intellect en se concentrant sur notre meilleure partie. L'ascension vers l'Un requiert évidemment un exercice préparatoire, une sorte de parcours initiatique culminant dans sa révélation, si tant est qu'il veuille bien se montrer à nous, puisque la *praxis* ne garantit aucunement sa vision²³. Il faut néanmoins, avant d'atteindre l'Un, parvenir au niveau intellectif et contempler cette réalité d'un degré de perfection moindre, mais tout de même sublime. Il devient donc pertinent, et même nécessaire, de s'interroger sur ce type d'expérience contemplative, puisqu'il s'agit de la première étape d'accès à l'Un.

¹⁹ PLOTIN, *Traité 6 (IV 8)*, 1, 1-11. Πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἑμαυτοῦ δὲ εἴσω, θαυμαστὸν ἠλίκον ὄρων κάλλος, καὶ τῆς κρείττονος μοίρας πιστεύσας τότε μάλιστα εἶναι, ζοῆν τε ἀρίστην ἐνεργήσας καὶ τῷ θεῷ εἰς ταῦτόν γεγενημένος καὶ ἐν αὐτῷ ἰδρυθεὶς εἰς ἐνέργειαν ἐλθὼν ἐκείνην ὑπὲρ πάντων ἄλλο νοητὸν ἑμαυτὸν ἰδρύσας, μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θεῷ στάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς ἀπορῶ, πῶς ποτε καὶ νῦν καταβαίνω, καὶ ὅπως ποτέ μοι ἔνδον ἢ ψυχῇ γεγένηται τοῦ σώματος τοῦτο οὐσα, οἷον ἐφάνη καθ' ἑαυτήν, καίπερ οὐσα ἐν σώματι.

²⁰ J. BUSSANICH, « Mystical Elements in the Thought of Plotinus », *ANRW*, n° 36, 7, 1994, p. 5325.

²¹ Au moins deux autres passages dans les *Ennéades* confirment notre hypothèse à propos de l'union avec l'Intellect : 28 (IV 4), 2, 3-8 ; 20 (I, 3), 4, 9-19.

²² Cf. 9 (VI 9), 11, 4 ; 38 (VI 7), 34, 8.

²³ NARBONNE¹, p. LXXXVIII. Plusieurs passages dans les *Ennéades* démontrent cette affirmation : 10 (V 1), 12, 12-20 ; 13 (III 9), 2, 3-7 ; 32 (V 5), 7, 31-38 ; 38 (VI 7), 34, 11-12.

1.2. Les modalités de l'ascension intellectuelle

Comment donc la remontée vers l'Intellect s'effectue-t-elle ? Curieusement, l'indice que Plotin nous donne dans le passage qui nous a intéressé plus tôt concerne la redescente de l'âme dans le sensible. En effet, le philosophe précise qu'il est « redescendu de l'intellect vers le raisonnement »²⁴, c'est-à-dire d'une opération de la *dianoia*, ce qui implique que la contemplation de l'Intellect – qui procède sans la faculté dianoétique – s'effectue sans la faculté qui nous permet de l'atteindre ! Rappelons brièvement que Plotin distingue quatre parties/facultés dans l'âme humaine (végétative, sensitive, dianoétique, intellectuelle) et que seule la partie intellectuelle est divine, relayant les autres à la sphère purement corporelle²⁵. Plotin pense que le raisonnement s'effectue à partir de la sensation, « au moment où l'âme entre dans le monde sensible et sublunaire dans lequel elle doit prendre des décisions, choisir telle opinion, telle action »²⁶, ce qui, comme P. Hadot l'a déjà noté, représente une des rares prises de distance de Plotin par rapport à Platon²⁷. Dans l'Intelligible, l'âme reste donc en repos, mais elle doit pour y parvenir exercer l'activité dialectique qui semble dépendre de la faculté dianoétique :

Ayant fait cesser les errances dans le sensible, elle [la dialectique] s'établit dans l'intelligible, où, là-bas, elle exerce son activité en ayant écarté l'erreur et en nourrissant son âme dans ce qu'on appelle la 'plaine de la vérité', en ayant recours à la méthode de division de Platon, l'utilisant d'une part pour distinguer les formes, l'utilisant d'autre part pour déterminer ce qu'est chaque chose [...]. Et alors elle reste au repos, car elle est en repos tant qu'elle est là-bas,

²⁴ Pour la façon dont nous comprenons ce passage voir P. HADOT, « L'expérience mystique plotinienne », dans *Proclus et son influence: actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Zürich, Éditions du Grand Midi, 1987, p. 14. « Plotin, en faisant allusion au moment où cesse l'expérience, dit explicitement que l'on redescend du plan de l'Intellect, où l'on se trouvait exceptionnellement, au plan du raisonnement, où l'on se trouve habituellement »²⁴. Voir aussi notre commentaire, chapitre 1, lignes 1-11 : les interprétations de l'expérience mystique chez Plotin : « L'origine de cette confusion provient de l'expression ὑπὲρ πᾶν τὸ ἄλλο νοητὸν ἐμᾶντὸν ἰδρύσας (I. 6-7), que l'on a souvent traduit par 'm'étant établi au-dessus de tout l'intelligible', ce qui implique que notre âme s'est élevée au-dessus de l'Intellect, et se trouve donc forcément dans l'Un ».

²⁵ Comme nous l'avons mentionné au début de notre introduction, il n'est pas pertinent de développer dans cette étude les différentes facultés de l'âme chez Plotin, puisque nous n'aurions fait que répéter des études très complètes sur le sujet. Cf. H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus' psychology*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. chapitre 3 et 4, p. 20-44. Le tableau se trouvant à la p. 44 est particulièrement éclairant. Voir aussi l'introduction des traités 27-29 par L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 2005.

²⁶ P. HADOT, *PLOTIN, Traité 38 (VI 7)*, Paris, Éditions du Cerf, 1988, p. 199.

²⁷ P. Hadot fait allusion au *Timée* en 34 A-B : « Tel fut, dans l'ensemble, le calcul du Dieu [λογισμὸς θεοῦ] qui est toujours, à l'égard du Dieu qui devait naître un jour. En vertu de ce calcul, il en fit un corps poli, partout homogène, égal de toutes parts, depuis son centre, un corps complet, parfait, composé de corps parfaits » (trad. L. Brisson, dans BRISSON¹, p. 1993-1994).

elle n'est plus du tout affairée à de multiples choses²⁸, étant parvenue à l'unité, elle peut contempler [...]»²⁹.

Deux éléments ressortent de ce passage : premièrement, l'activité de l'âme, lorsqu'elle contemple l'Intellect, s'identifie à la dialectique ; deuxièmement, cet exercice est préalable à l'ascension vers l'unité. Au chapitre 5 du même traité Plotin précise sa pensée : « Mais d'où cette science [la dialectique] tient-elle ses principes ? – C'est l'Intellect qui donne des principes évidents, si on peut les saisir par l'âme ; ensuite, elle compose ce qui en dérive, le combine et le divise, jusqu'à ce qu'elle arrive à l'intellect parfait. Car elle est, dit-il [Platon] 'le plus pur de l'intellect et de la réflexion' »³⁰. La *phronêsis* (réflexion) fait assurément référence soit à la *dianoia*, soit à une opération de cette faculté : « Plotin distingue les activités de l'âme et celles de l'intellect. En effet, la dialectique véritable est l'activité de l'intellect, quand le langage et son analyse, la logique, sont ceux de l'âme, qui lui est inférieure. La vertu attachée à l'activité de l'intellect, l'intellection, est la *sophía*, et celle attachée à l'activité de l'âme, la pensée discursive, est la *phrónêsis* »³¹. La dialectique semble donc se trouver à cheval entre le *noûs* (*sophía*) et la *dianoia* (*phrónêsis*). En effet, il s'agit certes d'une méthode discursive (division, définition, etc.)³², mais, comme l'explique P.-M. Morel, elle « n'a plus affaire aux choses sensibles ni à l'opinion mais uniquement à l'Intelligible, dans lequel elle 's'établit'. [...] De fait, la dialectique se distingue de la logique, qui 'procède par prémisses et syllogismes' »³³. La dialectique se dissocierait ainsi de la *dianoia* par le fait qu'elle n'utilise pas les données sensibles afin de traiter son

²⁸ Pour la traduction de ce passage précis, voir J.-B. GOURINAT, *Plotin. Traité 20. I, 3, Sur la dialectique*, Paris, Vrin, 2016, p. 68.

²⁹ PLOTIN, 20 (I 3), 4, 9-19, traduction J.-M. Charrue, dans PLOTIN. *Traité 7-21*, Paris, GF Flammarion, 2003. Nous avons modifié la traduction, notamment en tenant compte de celle plus récente élaboré par J.-B. GOURINAT, *Traité 20, I, 3, Sur la dialectique, op. cit.* Nous avons entre autres corrigé le début du texte (ayant fait cesser les errances), que J.-M. Charrue traduisait par *après avoir arrêté ses errances*, ce qui suggérait que la dialectique pouvait elle-même errer, ce qui ne semble pas être cas (voir la section « La distinction entre la dialectique sensible et la dialectique intelligible »). En nous fiant au texte grec, nous ne voyons aucune raison d'attribuer un possessif au nom *πλάνη*, conférant ainsi l'errance à la dialectique : Παύσασα δὲ τῆς περὶ τὸ αἰσθητὸν πλάνης ἐνιδρύει τῷ νοητῷ κάκει τὴν πραγματείαν ἔχει τὸ ψεῦδος ἀφεῖσα ἐν τῷ λεγομένῳ ἀληθείας πεδίῳ τὴν ψυχὴν τρέφουσα, τῇ διαιρέσει τῇ Πλάτωνος χρωμένη μὲν καὶ εἰς διάκρισιν τῶν εἰδῶν, χρωμένη δὲ καὶ εἰς τὸ τί ἐστὶ, [...] ὡς μέχρι γε τοῦ ἐκεῖ εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ, οὐδὲν ἔτι πολυπραγμονοῦσα εἰς ἐν γενομένη βλέπει [...].

³⁰ PLOTIN, 20 (I 3), 5, 1-5, traduction J.-B. GOURINAT, *Traité 20, I, 3, Sur la dialectique, op. cit.*, p. 69. Nous avons légèrement modifié la traduction : Ἀλλὰ πόθεν τὰς ἀρχὰς ἔχει ἡ ἐπιστήμη αὐτή; Ἡ νοῦς δίδωσιν ἐναργεῖς ἀρχάς, εἴ τις λαβεῖν δύναται ψυχῇ· εἶτα τὰ ἐξῆς καὶ συντίθησι καὶ συμπλέκει καὶ διαιρεῖ, ἕως εἰς τέλος νοῦν ἤκη. Ἔστι γάρ, φησιν, αὐτὴ τὸ καθαρώτατον νοῦ καὶ φρονήσεως.

³¹ J.-M. CHARRUE, dans PLOTIN. *Traité 7-21, op. cit.*, p. 486, note 54.

³² *Ibid.*, p. 469.

³³ P.-M. MOREL, *Plotin: l'odyssée de l'âme*, Paris, Armand Colin, 2016, p. 149.

contenu et qu'elle se réfère seulement à l'Intelligible. Pourtant, les deux concepts semblent essentiellement élaborer les mêmes opérations, puisque Plotin nous indique que la *dianoia*, à l'instar de la dialectique, est apte à diviser (23 [VI 5], 12, 4 ; 34 [VI 6], 10, 23), à isoler des termes (27 [IV 3], 9, 19 ; 34 [VI 6], 3, 27), à unifier des concepts (9 [VI 9], 6, 13), à synthétiser (28 [IV 4], 8, 31), à comprendre (46 [I 4], 10, 18), et même à contempler (53 [I 1], 9, 22 ; 9 [VI 9], 7, 3)³⁴. Il convient d'élaborer davantage la distinction entre la *dianoia* et la dialectique avant d'aller plus loin, ce qui nous permettra par le fait même de mieux saisir l'expérience d'union avec l'Intellect.

Plotin a bien défini la dialectique dans le chapitre 4 du traité 20 (I 3). Repérons les éléments essentiels pour notre propos : la dialectique est (1) une *exis* au sens de capacité qui (2) rend apte (*dunaménê*) à s'exprimer par un discours sur le *ti esti* de chaque chose (il s'agit donc d'une capacité à définir quelque chose) (3) de dire en quoi elle diffère (*diapherei*) et ce qu'elles partagent en commun (*koinotês*) (capacité à diviser et à synthétiser). La dialectique (4) porte sur le bien (*agathon*) (donc sur les formes) et son contraire en procédant (5) scientifiquement (*epistémê*) et non par opinion (*doxê*). Elle (6) arrête nos errements à travers le sensible pour se fixer dans l'intelligible (contempler) en (7) utilisant la méthode platonicienne de la division dans le but (8) de déceler les espèces d'un genre et (9) de définir ce genre de manière à arriver aux genres premiers³⁵. Après cette analyse, la dialectique revient au principe et s'y fixe : elle demeure en repos et ne se préoccupe plus de rien, étant devenue unité.

La *dianoia* et la dialectique sont, comme nous l'avons mentionné plus tôt, toutes deux aptes à diviser les choses, à juger un contenu qui diffère de l'opinion, à unir des concepts (genre et espèces) afin d'atteindre les genres premiers (aspect de synthétisation) et arrivent à contempler. Ainsi, la *dianoia* et la dialectique partagent tout un bagage dans leurs différences spécifiques (ce qui constitue leur essence). Elles se distinguent toutefois par leur genre : en effet, nous savons par le traité 49 (V 3), 3 que la *dianoia* constitue une

³⁴ F. LACROIX, « Logismos et dianoia chez Plotin », *χώρα*, n° 14, 2016, p. 105-125.

³⁵ « La dialectique apparaît donc comme une capacité stable à accomplir un certain nombre d'opérations, capacité qui provient de l'exercice, et qui constitue une science ou un art, que le dialecticien est apte à mettre en œuvre une fois qu'il l'a acquise » (J.-B. GOURINAT, *Traité 20. I, 3, Sur la dialectique*, op. cit., p. 164). J.-B. Gourinat note en outre que Plotin emprunte à pas moins de cinq dialogues platoniciens différents afin de forger sa définition, à savoir la *République*, le *Sophiste*, le *Philèbe*, le *Parménide* et le *Phèdre*.

faculté (δύναμις) que tout être humain possède, alors que la dialectique est une capacité (*exis*), au sens d'un état de l'âme qui est lié à l'habitude et résultant de l'expérience, et qui correspond à l'état du sage³⁶. La dialectique survient donc chez l'être humain qui possède une *dianoia* et qui est devenu un *spoudaios*.

Nous croyons qu'il faut aller plus loin dans cette distinction : la dialectique constitue en réalité la plus haute capacité de la *dianoia*. La dialectique ne fait plus qu'un avec son contenu, contemple les Formes intelligibles sans avoir besoin de les juger à partir du monde sensible, rendant ainsi ses opérations immédiates, c'est-à-dire non-discursives. Il s'agit de l'activité de l'âme lorsqu'elle contemple l'Intellect. De la même manière que le *logismos* représente la capacité de la *dianoia* à raisonner et à calculer sur le sensible, la dialectique constitue la capacité de la *dianoia* à faire cette opération dans le monde intelligible (qui, rappelons-le, est dépourvu de *dianoia*, mais qui requiert celle-ci jusqu'à l'arrivée dans le monde intelligible). La dialectique devient en ce sens la partie de la *dianoia* qui peut contempler, changeant drastiquement la fonction même de cette faculté, puisque celle-ci, censée juger son contenu, ne fait plus qu'un avec lui : elle s'est unifiée à la partie noétique, d'où l'expérience mystique d'union avec le l'Intellect qui se trouve en tête de notre traité. Pour la suite de notre enquête, nous nous proposons de revoir le traité 21 (I 3) – le seul traité s'attardant à la dialectique chez Plotin – afin de mieux saisir la nature de cette capacité aux allures énigmatiques, pour enfin déterminer comment le sage doit en faire usage.

³⁶ Ajoutons que ces caractéristiques communes à la dialectique et à la *dianoia* s'apparentent à la fameuse *Lettre VII* de Platon – dont nous reconnaissons l'authenticité – qui semble bien témoigner d'une expérience dialectique où la connaissance nous apparaît de manière immédiate après un exercice qui s'appuie sur la sensibilité : « ce n'est que lorsqu'on a péniblement frotté [ἡξηβόκελα] les uns contre les autres, noms, définitions, perceptions de la vue et impression des sens, [ὀλόκαθα θαι ἰόγνη ὄξερο ηε θαι αἰζήζερο] quand on a discuté dans des discussions bienveillantes où l'envie ne dicte ni les questions ni les réponses, que, sur l'objet étudié, vient luire la lumière de la sagesse et de l'intelligence avec toute l'intensité que peuvent supporter les forces humaines » (PLATON, « Lettre VII », trad. par J. Souilhé, dans *Œuvres complètes, Tome XIII – Ire partie*, Paris, Les Belles Lettres, 1926, p. 54, 343 B).

1.2.2. Les deux types de dialectique

J.-B. Gourinat a récemment fait la lumière sur plusieurs enjeux entourant la dialectique plotinienne³⁷. Trois d'entre eux, qui concernent la double nature de la dialectique, nous apparaissent fondamentaux : les deux voies d'accès à l'intelligible, la distinction entre la dialectique sensible et la dialectique intelligible et le rôle de la *phronêsis* et de l'intellect par rapport à l'activité dialectique.

1.2.3. Les deux voies d'accès à l'intelligible

Dans le traité 21 (I 3) *Sur la dialectique*, Plotin développe une méthode pour parvenir à l'intelligible qui se fonde sur une distinction entre trois types d'être humain, à savoir le musicien, l'amoureux et le philosophe, distinction qui ne va pas sans rappeler le *Phèdre* de Platon (248 D) et, dans une certaine mesure, le *Banquet* (210 B). Cependant, Plotin reprend les propos de Platon de manière bien différente en s'interrogeant sur le mode d'ascension vers l'Intellect. On pourrait s'attendre, indique justement J.-B. Gourinat, qu'il y ait trois méthodes d'ascension intellectuelle correspondant aux trois types d'être humain³⁸. Mais Plotin répond plutôt que la méthode ne dépend pas du type d'être humain : elle relève du niveau où l'on se situe, à savoir si l'on remonte à l'intelligible ou, selon les mots de Gourinat, « à l'intérieur même de l'intelligible »³⁹. Autrement dit, la première étape de l'ascension intellectuelle, que Plotin semble identifier à une méthode dialectique – sur laquelle nous reviendrons dès la prochaine section –, ne se trouve pas encore dans l'intelligible et procède par raisonnement ($\tau\tilde{\omega}\ \lambda\acute{o}\gamma\omega$). Nous rencontrons donc trois étapes de remontée chez Plotin : au niveau dianoétique (1) qui, bien que Plotin ne lui donne pas de nom spécifique⁴⁰, demeure fondamental pour parvenir à l'autre type de remontée, c'est-à-dire celle qui se situe « à l'intérieur de l'intelligible » (2) et qui rend possible l'atteinte de l'Un (3)⁴¹. Dès le premier chapitre de son traité *Sur la dialectique*, Plotin semble donc distinguer une remontée du sensible à l'intelligible d'une remontée purement intelligible, ce

³⁷ J.-B. GOURINAT, *Traité 20, I, 3, Sur la dialectique, op. cit.*

³⁸ *Ibid.*, p. 100.

³⁹ *Ibid.*, 20 (I 3), 1, 12-19.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 101.

⁴¹ *Ibid.*

qu'il semble reprendre au chapitre quatre en abordant plus spécifiquement deux types de dialectique.

1.2.4. La distinction entre la dialectique sensible et la dialectique intelligible

L'expression « dialectique sensible », adoptée jadis par V. Jankélévitch⁴² et reprise par J.-M. Charrue⁴³ a récemment fait l'objet d'une remise en question par J.-B. Gourinat⁴⁴. Il faut admettre que le texte de Plotin porte lui-même à confusion, puisque, comme nous l'avons vu, le chapitre 4 du traité indique que la dialectique arrête les errances dans le sensible (παύσασα δὲ τῆς περὶ τὸ αἰσθητὸν πλάνης ἐνιδρύει τῷ νοητῷ), ce qui à première vue suggère une démarcation entre une dialectique se situant dans le sensible et une autre opérant dans l'intelligible⁴⁵. On pourrait dès lors aisément faire correspondre la dialectique sensible à cette méthode d'ascension du sensible à l'intelligible (première partie du chapitre 4) et qui s'opère de manière dianoétique ; la deuxième section du chapitre 4 s'occuperait ensuite de la dialectique intelligible. Cette possibilité serait commode, mais ne respecterait pas les caractéristiques propres à la dialectique que l'on retrouve dans ce même chapitre 4, à savoir ses aspects immédiat, non-discursif et contemplatif.

La dialectique est donc l'activité de la raison qui « manifeste ce qu'est une chose [δηλωτικὸς τοῦ τί ἐστὶ τὸ πρᾶγμα] »⁴⁶. En admettant l'existence d'une dialectique sensible chez Plotin, on introduit donc du même pas une contradiction interne non seulement au *traité 20*, mais également au chapitre quatre de ce même traité ! J.-B. Gourinat interprète brillamment ce passage problématique dans le chapitre 4 : « Rien n'indique pour autant qu'il y ait une telle distinction entre les deux sections du chapitre : la première (4, 1-9) est consacrée à une définition et à une description générale de la dialectique et de ses objets,

⁴² V. JANKÉLÉVITCH et L. JERPHAGNON, *Plotin, « Ennéades » I, 3: sur la dialectique*, Paris, Editions du Cerf, 1998, p. 28.

⁴³ J.-M. CHARRUE, *Traité 7-21, op. cit.*, p. 485, note 44 : « La dialectique s'intéresse aussi bien au sensible qu'à l'intelligible considérés respectivement sous l'aspect du temps et de l'éternité ». Bien que la distinction ne soit pas aussi explicite que chez V. Jankélévitch, J.-M. Charrue semble bien attribuer deux fonctions à la dialectique alors qu'elle n'en aurait, selon J.-B. Gourinat, qu'une seule.

⁴⁴ J.-B. GOURINAT, *Traité 20, I, 3, Sur la dialectique, op. cit.*, p. 160.

⁴⁵ J.-M. Charrue choisit d'ailleurs d'insister sur cette distinction en traduisant « après avoir cessé ses errances ».

⁴⁶ 37 (II 7), 3, 9.

qui sont des objets intelligibles (qu'« est-ce que chaque chose », le Bien), tandis que la seconde (4, 9-23) entre dans une description plus détaillée de la méthode dialectique, et le distingue de la logique »⁴⁷. On ne se trouverait donc pas face à deux dialectiques dans cet intrigant passage, mais devant une définition de la dialectique et une description de sa méthode en opposition à la logique. La dialectique « n'erre » pas, mais *fait cesser l'errance* à celui qui la pratique.

Cela dit, rien n'empêche d'avoir un « élan » vers l'intelligible sans être soi-même initié à la dialectique : en fait, sans un dialecticien qui éduque et réoriente les dispositions naturelles, le musicien et l'amoureux, mais également le philosophe, ne peuvent guère parvenir à l'intelligible⁴⁸. C'est pourquoi la fonction du *spoudaios* revêt une si grande importance chez Plotin : le sage est l'éducateur sans qui personne ne pourrait parvenir à la contemplation, c'est-à-dire être délivré des chaînes de l'habitude et aspirer à sortir de la caverne. Mais avant d'aborder cette question plus en profondeur, il convient de résumer ces deux dernières sections afin de démêler l'écheveau qui pourrait s'être formé ici. Plotin distingue trois types d'être humain pouvant atteindre l'intelligible, à savoir l'amoureux, le musicien et le philosophe. Cependant, à chaque individu ne correspond pas une méthode d'ascension, puisqu'il n'en existe que deux, l'une du sensible vers l'intelligible, qui s'apparente à la méthode dialectique, mais qui en demeure une version édulcorée qui n'est pas, à proprement parler, de la dialectique, puisqu'elle procède par raisonnements, l'autre à l'intérieur même de l'intelligible, où la *dianoia* ne juge plus son contenu, mais se contente de « descriptions contemplatives ». Il existe donc une seule et unique dialectique, laquelle nécessite un enseignement préalable (l'ascension du sensible vers l'intelligible), mais qui ne constitue pas à proprement parler une dialectique, celui-ci s'appuyant sur la logique.

⁴⁷ J.-B. GOURINAT, *Traité 20, I, 3, Sur la dialectique, op. cit.*, p. 160.

⁴⁸ *Ibid.*

1.2.5. Le rôle de la *phronêsis* et de l'intellect vis-à-vis de l'activité dialectique

J.-B. Gourinat relève avec justesse l'ambiguïté patente des rapports entre la dialectique, la prudence (*phronêsis*) et l'intellect : « d'un côté l'intellect *donne* ses principes à la dialectique, d'un autre côté, la dialectique *est* le plus pur de l'intellect et de la prudence, et elle *est, en tant qu'intellect*, connaissance de ce qui est au-delà de l'être »⁴⁹. À ce compte, on pourrait facilement comprendre que la dialectique se situe en fait dans la sphère du *Noûs* de l'âme, et qu'elle n'a donc plus rien à voir avec la faculté discursive. Pourtant, bien que la dialectique s'identifie à la partie la plus pure de l'âme et qu'elle représente ce qui de l'âme est le plus éloigné du sensible, elle tire son objet de l'Intellect, lequel lui donne accès à la connaissance la plus pure. La dialectique ne saurait donc relever uniquement de l'intelligible et jouir seulement d'une connaissance pure et intuitive du bien, puisque l'Intellect doit d'abord lui fournir les intellections qu'elle ne possède pas dans un premier temps. De plus, la dialectique semble constituer une partie de la *phronêsis*, même si Plotin les distingue :

Les autres vertus possèdent des raisonnements dans les passions, tandis que la prudence [φρόνησις] est une sorte de raisonnement qui est plus avancé [ἐπιλογισμός], et qui est davantage l'universel, à savoir si les vertus s'impliquent mutuellement, et s'il faut s'abstenir d'agir soit maintenant, soit une autre fois, ou s'il vaut mieux faire tout à fait autre chose ; alors que la dialectique et la sagesse [ἡ δὲ διαλεκτικὴ καὶ ἡ σοφία] procurent à la prudence tout ce qui va lui servir, mais sous une forme encore universelle et sans matière⁵⁰.

Dans ce passage, on constate que la *phronêsis* appartient à la sphère dianoétique⁵¹, même si celle-ci opère par *epilogismoî*. De même, la dialectique, comme nous l'avons mentionné plus tôt, comporte un aspect discursif, « pratiquant division, composition et combinaison de Formes et de genres »⁵², mais, contrairement au raisonnement discursif, elle fait ses opérations de manière universelle et elle n'a pas besoin d'un contenu sensible. Celle-ci nous permet effectivement de comprendre la structure de chaque chose et d'en donner une

⁴⁹ J.-B. GOURINAT, *PLOTIN, Traité 20, I, 3, Sur la dialectique, op. cit.*, p. 210.

⁵⁰ PLOTIN, 20 (I 3), 6, 10-14, trad. J.-B. GOURINAT, *Traité 20, I, 3, Sur la dialectique, op. cit.*, p. 73-74. Ce passage est riche en signification et notre intention ici n'est nullement d'en expliquer toutes les subtilités. Voir à ce sujet l'éclairant commentaire de Gourinat, p. 251 et ss. Nous reconnaissons avec le spécialiste l'authenticité du chapitre 6 : « les doutes que l'on peut formuler sur l'authenticité du chapitre proviennent d'un caractère 'stoïcien' qui lui est attribué. Mais même s'il y a des éléments stoïciens dans le chapitre, ils sont beaucoup moins importants que les éléments platoniciens et aristotéliens. En outre, la continuité entre le chap. 5 et le chap. 6 est réelle [...] ».

⁵¹ Voir aussi 19 (I 2), 1, 17, où Plotin est encore plus explicite : φρόνησιν μὲν περὶ τὸ λογιζόμενον

⁵² J.-B. GOURINAT, *Traité 20, I, 3, Sur la dialectique, op. cit.*, p. 210.

définition par genre et différence spécifique⁵³. Pourtant, dans le traité qui précède tout juste celui *Sur la dialectique*, Plotin n'hésite pas à placer la *phronêsis* du côté des vertus qui contemplent l'Intellect :

En quoi donc consiste la vertu chez un tel homme [le sage] ? Le fait est que la sagesse et la prudence se trouvent dans la contemplation de ce que l'Intellect possède, tandis que l'Intellect [possède] par contact. Et chacune [de ces vertus] est double, d'une part dans l'Intellect, d'autre part dans l'âme. Là-bas elle n'est pas vertu, alors que dans l'âme c'est une vertu. Qu'est-ce donc là-bas ? C'est l'activité de celui-ci [l'Intellect] et ce qu'il est » (19 [I 2], 6, 11-15)⁵⁴.

La *phronêsis* ne semble pas ici tellement différer de la *sophía*, puisqu'elle possède des vertus contemplatives tout en demeurant pourtant une partie de la dialectique. Plotin ne simplifie pas les choses, puisqu'il aborderait dans les traités 19 (I 2) jusqu'à 20 (I 3), chapitre 5, une conception différente – mais complémentaire – de la *phronêsis* par rapport au chapitre 6 de ce même traité 20 :

On notera ici [20, 5] que la prudence n'est pas toute la dialectique. Dans le cadre du traité 20, la distinction de la prudence comme dialectique de l'être intelligible et de la prudence comme vertu éthique paraît manifestement avoir une fonction qui n'apparaissait pas dans le traité 19 : concilier la *phronêsis* comme faculté de connaissance intellectuelle à l'œuvre dans la dialectique telle qu'elle apparaît dans le *Philebe* avec la prudence comme vertu éthique, telle qu'elle apparaît dans la tradition des vertus cardinales issue de la *République* et des *Lois*⁵⁵.

La *phronêsis* est une vertu double, contrairement à la dialectique qui se trouve uniquement dans l'intelligible. Les deux ne peuvent donc être confondues : d'une part, la *phronêsis* appartient au monde intelligible (elle se trouve dans la part de nous qui n'est pas descendue) et elle reçoit de la sagesse ce dont elle a besoin pour juger son contenu⁵⁶, d'autre part elle appartient au monde sensible, en tant que vertu menant à l'agir ; la dialectique, quant à elle, ne se rencontre dans le sensible que par homonymie, mais en réalité elle prend seulement ses assises dans l'intelligible. Plotin semble ici éprouver les mêmes difficultés qu'Aristote qui, en définissant la *phronêsis* comme « un état vrai, accompagné de raison, qui porte à l'action quand sont en jeu les choses bonnes ou mauvaises pour l'homme », et en précisant qu'il ne s'agit pas d'« un état accompagné de

⁵³ A. SCHIAPARELLI, « Plotinus on Dialectic », dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2009, p. 257.

⁵⁴ Τίς οὖν ἐκάστη ἀρετὴ τῷ τοιοῦτῳ; Ἡ σοφία μὲν καὶ φρόνησις ἐν θεωρίᾳ ὧν νοῦς ἔχει· νοῦς δὲ τῆ ἐπιπέδῳ. Διττὴ δὲ ἐκατέρω, ἡ μὲν ἐν νῶ οὔσα, ἡ δὲ ἐν ψυχῇ. Κάκει μὲν οὐκ ἀρετὴ, ἐν δὲ ψυχῇ ἀρετὴ. Ἐκεῖ οὖν τί;

⁵⁵ J.-B. GOURINAT, *Traité 20, I, 3, Sur la dialectique*, op. cit., p. 260.

⁵⁶ A. SCHNIEWIND, « La Phronêsis est une sorte d'epilogismos », dans D. Lories et L. Rizzerio (éds.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de Phronêsis*, Paris, Vrin, 2008, p. 204.

raison uniquement »⁵⁷, doit jongler entre la sagesse véritable et la simple technique, et opte pour la place strictement sur le plan de l’agir délibératif et de la sagesse dite « pratique ». D’ailleurs, Plotin paraît emprunter cet à l’aristotélisme lorsqu’il conçoit la *phronêsis*, et ce, même si sa théorie de la dialectique demeure profondément marquée par les dialogues platoniciens. En effet, pour Plotin comme pour Aristote, la *phronêsis* est une sorte d’agir qui ne pense pas et qui possède déjà le savoir-faire vertueux (et qui n’est donc pas purement *sophía*). Cependant, chez Aristote, ce savoir-faire demeure ancré dans le sensible, tandis que Plotin ne déroge pas du platonisme sur ce point, car la *phronêsis* appartient, en fin de compte, au monde intelligible. Tentons de résumer cette section complexe en termes logiques. L’âme humaine se divise en quatre parties (*noûs*, *dianoia*, sensitive, nutritive). Le *noûs* possède comme partie subjective la sagesse, laquelle fournit l’universel, à la manière de la dialectique. Cependant, la dialectique est une partie subjective universelle de la *dianoia*, universelle puisqu’elle peut également être un tout de la *phronêsis* (qui est à la fois *dianoia* et dialectique). Les autres vertus cardinales, de même que le *logismos*, se trouvent quant à elles sous l’égide de la *phronêsis* et de la *dianoia* : elles sont des parties subjectives et de la *phronêsis* et de la *dianoia*.

On remarquera par ailleurs que la *phronêsis*, la dialectique et la *dianoia*, étant aptes à contempler, se trouvent en partie dans la sphère du *Noûs*. Il s’agit en quelque sorte de la partie de notre âme qui possède une double nature, comme on le retrouve dans notre traité 6 (IV 8) (cf. 4, 31-33 ; 8, 2-4)⁵⁸. Cette division logique nous aide à mieux comprendre comment Plotin conçoit l’âme humaine, mais aussi à déterminer quelles opérations de l’âme permettent de nous élever vers l’Intelligible. L’examen de la dialectique ne s’arrête cependant pas là, puisqu’elle comporte d’importantes répercussions éthiques sur lesquelles il faut maintenant nous pencher.

⁵⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1140 b 21-23 ; 29, trad. R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 305 ; 307.

⁵⁸ Cf. notre commentaire, chapitre 1, lignes 8-11.

1.3. L'éthique du sage

Le *spoudaios* représente assurément la figure du dialecticien et de l'être humain heureux. Pour pratiquer la dialectique, l'être humain doit de prime abord se servir de la faculté dianoétique qui lui est propre⁵⁹. Plotin réserve donc le bonheur aux êtres humains, bien qu'il affirme curieusement que tout contemple⁶⁰ et que le bonheur réside dans la vie⁶¹. Mais si la notion de vie rassemble plusieurs concepts homonymes, il s'agit d'un *pollakôs legoménon*, c'est-à-dire qu'elle revêt de multiples sens selon l'être vivant qui en bénéficie⁶². Pour Plotin, la vie comporte différents degrés d'intensité, allant de la vie végétative jusqu'à la vie intelligible, ce qui relève de la philosophie grecque la plus classique. Cependant, le fondateur du néoplatonisme s'en distingue en prenant soin de diviser la vie dianoétique et la vie noétique, deux caractéristiques propres à l'être humain (46 [I 4], 4, 6-8). Ces deux vies correspondent en fait à la nature double de l'être humain : d'une part, la faculté dianoétique lui permet de vivre la meilleure vie à même le monde sensible ; d'autre part, la partie intellectuelle de son âme fait en sorte qu'il appartient aussi aux réalités de là-haut.

Lorsque Plotin nous raconte son éveil à lui-même et sa redescente de l'Intellect vers le raisonnement, c'est donc à cette partie non-descendue de l'âme qu'il fait référence. Par conséquent, l'aspirant visionnaire doit paradoxalement, comme nous l'avons mentionné plus tôt, se servir de sa *dianoia* afin de remonter vers une réalité complètement dépourvue de cette même faculté, la *dianoia* constituant la *praxis* par laquelle l'être humain emmagasine des données tirées du sensible pour les juger et ainsi en faire ressortir la forme (*eidos*).

⁵⁹ Sur cette question, voir aussi notre commentaire, chapitre 2, 12-29.

⁶⁰ 30 (III 8), 1, 20.

⁶¹ 46 (I 4), 3. Sur cela, voir A. SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin: le paradigme du spoudaios*, Paris, Vrin, 2003, p. 76 et ss. Le reste de notre développement suit sa lecture du traité 46.

⁶² *Ibid.*, p. 77. Voir aussi 46 (I 4), 3, 18-20.

1.3.1. La fonction pédagogique du sage

Pour conclure cette étude sur la dialectique, il faut brièvement considérer la fonction du sage dans la conception plotinienne de la société politique. En effet, si le sage doit, à l'instar du philosophe qui est sorti de la caverne, contempler les réalités intelligibles et ultimement le Bien, il ne doit pas devenir un ermite conservant sa méthode d'ascension pour lui seul : il a le devoir de retourner dans la caverne et d'enseigner à la masse à se libérer de leurs chaînes. Pour Plotin, le dialecticien dirige son attention vers les principes, mais redescend de l'Intellect vers le raisonnement et se doit donc de transmettre du mieux qu'il peut ce qu'il a contemplé⁶³. L'image du philosophe sorti de la caverne semble bien refléter l'expérience mystique plotinienne, laquelle devient, selon J.-M. Charrue, « le prolongement de la sagesse », atteignant son point culminant dans la contemplation du Bien et expérimentant ainsi la plus totale liberté : libéré, d'une part, des chaînes représentant les vicissitudes sensibles, et d'autre part des théories fugitives mises en scène par les gens d'influence éclairés non pas par la lumière du Bien, mais par sa pâle copie représentée par le feu⁶⁴. Cet état de connaissance constitue dans les faits le seul avantage du *spoudaios* par rapport au reste de l'humanité. En effet, chaque être humain est objectivement heureux, puisque son âme demeure rattachée à l'Intellect, mais le *spoudaios* détient ce savoir⁶⁵, alors que la masse de gens a oublié que leur âme est restée là-haut. Cet état contemplatif menant à la connaissance procure ainsi une liberté qui permet au sage de se détacher de son corps. Le sage doit toutefois revenir dans la caverne – redescendre dans le sensible –, puisque, d'une part, ce détachement du corps ne saurait évacuer les besoins de celui-ci, et que d'autre part il n'en tient qu'au sage de tenter de libérer ses compères, de les aider à tourner leur regard vers les choses d'en haut pour qu'ils puissent prendre conscience de leur bonheur.

⁶³ La présente section arrêtera ici la réflexion sur la dialectique et sur la fonction pédagogique du sage, mais nous étendrons notre recherche au politique dans le commentaire du chapitre 2.

⁶⁴ J.-M. CHARRUE, *Néoplatonisme: de l'existence et de la destinée humaine*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 83.

⁶⁵ R. BODÉÛS, « L'Autre homme de Plotin », *Phronesis*, 28, 1983, p. 258 ; J. M. RIST, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, p. 148.

2. L'expérience mystique : la difficulté du terme πολλάκις

À la lumière de cette analyse sur l'expérience mystique et de ses liens avec la dialectique chez Plotin, et plus particulièrement de celle que l'on rencontre dans notre traité qui, rappelons-le, présente un témoignage d'union à l'Intellect, nous sommes maintenant mieux outillé pour résoudre un obstacle qui a alimenté de nombreuses discussions chez les commentateurs. En effet, « πολλάκις », qui est le tout premier mot du traité et qui est utilisé pour qualifier le récit d'ascension contemplative que Plotin nous transmet, pose d'entrée de jeu une difficulté pour l'interprétation du texte, puisque le philosophe nous parle d'une expérience d'union qui est censée être exceptionnelle. À cet égard, D. O'Meara a suggéré que le terme πολλάκις ne se rapportait non pas à l'expérience mystique, mais à l'« état de perplexité » dans laquelle Plotin se trouvait après avoir vécu son ascension vers les réalités intelligibles, ce que nous souhaitons passer en revue dans les lignes qui suivent⁶⁶.

2.1. L'hypothèse de Dominic O'Meara

Le terme πολλάκις qui figure à la première ligne de notre traité pourrait se rattacher au verbe qui le suit directement (ἐγειρόμενος), ce qui serait plus intuitif⁶⁷, mais il pourrait tout aussi bien être relié à ἀπορῶ, puis à la phrase interrogative subséquente qui commence par πῶς⁶⁸. Dans le premier cas, *souvent* renverrait à l'ascension contemplative et impliquerait que Plotin l'aurait atteinte à de nombreuses reprises ; dans le deuxième cas, *souvent* dénoterait la perplexité dans laquelle le philosophe se retrouve après avoir vécu cette expérience mystique. C'est d'ailleurs ce que suggère D. O'Meara :

⁶⁶ D. O'MEARA, « À propos d'un témoignage sur l'expérience mystique de Plotin ("Enn." IV 8 [6], 1, 1-11) », *Mnemosyne*, vol. 27, n° 3, 1974, p. 238-244. D.J. O'MEARA, « L'expérience de l'union de l'âme avec l'Intellect chez Plotin », dans D. P. Taormina (éd.), *L'essere del pensiero saggi sulla filosofia di plotino*, Napoli, Bibliopolis, 2010. Nous discuterons essentiellement de ce problème en se référant à ces deux articles du commentateur.

⁶⁷ FLEET, p. 71.

⁶⁸ D. J. O'MEARA, « À propos d'un témoignage sur l'expérience mystique de Plotin ("Enn." IV 8 [6], 1, 1-11) », *art. cit.*

Le 'je' du début du traité IV 8 serait donc, non pas un 'je' autobiographique, mais un 'je' que l'on pourrait appeler 'philosophique', le 'je' de l'âme de Plotin et de ses auditeurs, le 'je' de toute âme qui partage leur quête, qui, en s'éloignant du corporel, se découvre et se trouve persuadée d'appartenir à la nature divine. Une telle âme, c'est-à-dire toute âme ayant effectué un tel parcours, se demandera par conséquent comment, étant donné son appartenance à la vie divine, elle se trouve dans le corps. Le traité IV 8 cherchera ainsi à répondre à cette perplexité, à cette aporie de l'âme, conséquence de son retour à l'intelligible [...] »⁶⁹.

En analysant le texte grec des lignes 1-11 du chapitre 1, on constate que cette lecture est effectivement possible, puisqu'on y trouve deux suites de participe : la première séquence est au participe présent et commence par ἐγειρόμενος, alors que la seconde, qui débute avec le verbe πιστεύσας est au participe aoriste. Cette dernière séquence pourrait s'analyser comme une suite d'aoristes d'expérience. Ce type d'aoriste « constate qu'on a *souvent, toujours vu* (ou *qu'on n'a jamais vu*) un phénomène se produire »⁷⁰. Plotin semble nous transmettre un récit dans un style propre à ce genre littéraire en nous rapportant deux expériences personnelles : celle de sa vision contemplative (débutant après πολλάκις et se terminant avec κάλλος) et le résultat de cette remontée vers les réalités supérieures (qui débute avec la suite de verbes à l'aoriste : καὶ τῆς κρείττονος μοίρας πιστεύσας et ss.)⁷¹, suivi du questionnement ultérieur marqué par ἀπορῶ, qui dénote la perplexité dans laquelle se retrouve Plotin, qui se demande *souvent* comment l'âme en est venue à se retrouver à l'intérieur du corps et pourquoi elle n'est pas simplement restée là-haut. Le terme πολλάκις se rapporterait ainsi, comme le suggère D. O'Meara, « à la perplexité philosophique dans laquelle Plotin se trouve et non pas à l'expérience mystique »⁷².

⁶⁹ D. J. O'MEARA, « L'expérience de l'union de l'âme avec l'Intellect chez Plotin », *art. cit.*, p. 53 et 57. Nous empruntons au commentateur ce vocabulaire de l'état de « perplexité » et d'« aporie ». Nous reviendrons sur l'aspect autobiographique de ce 'je' autobiographique plus tard dans cette section.

⁷⁰ J. HUMBERT, *Syntaxe grecque*, Paris, Klincksieck, 2004. Nous complétons ici une idée qui ne se trouve pas explicitement chez D. O'Meara.

⁷¹ Sur cette suite de verbes à l'aoriste – que l'on retrouve également en 38 (VI 7), 17, 12-26 –, J. D. Turner fait remarquer que Plotin utilise cette séquence d'aspects verbaux afin de distinguer les phases d'émanation : « the imperfect representing prefiguration, the present representing the activity, and the aorist representing result ». Cf. J. D. TURNER, *Sethian gnosticism and the Platonic tradition*, Québec, Louvain, Paris, Presses de l'Université Laval, 2001.

⁷² D. O'MEARA, « À propos d'un témoignage sur l'expérience mystique de Plotin ("Enn." IV 8 [6], 1, 1-11) », *art. cit.*, p. 242.

2.2. Trois objections à l'hypothèse d'O'Meara

Cette hypothèse tient la route du point de vue du grec. Cependant, B. Fleet objecte que « in theory the adverb *often* could qualify *I wonder* (cf. O'Meara, 1993, 105), but its position next to the verb *wake up* makes it more natural to assume that the two go together »⁷³. Comme nous l'avons souligné dans la section précédente, il est évidemment plus intuitif de rattacher le terme *πολλάκις* au verbe *ἐγειρόμενος* qui est situé tout juste à côté de celui-là, plutôt que d'aller chercher le verbe *ἀπορῶ* qui se trouve dix lignes plus loin. Néanmoins, malgré cette position moins naturelle dans le texte, la possibilité que *πολλάκις* soit relié à *ἀπορῶ* subsiste, si bien qu'il est difficile de favoriser l'hypothèse contraire sans arguments supplémentaires. Dans les prochaines lignes, nous souhaitons donc fournir à B. Fleet les armes dont il a besoin pour attaquer la lecture d'O'Meara, tout en affirmant que les deux commentateurs ont en partie raison, puisque *πολλάκις* se rattache en fait à la fois à *ἐγειρόμενος* et à *ἀπορῶ*, d'où la confusion.

En premier lieu, on peut à juste titre trouver étrange, en considérant le témoignage de Porphyre, que Plotin utilise le terme *souvent* pour qualifier son expérience de contemplation⁷⁴. En effet, l'auteur de la *Vita Plotini* affirme que Plotin a atteint l'état d'union avec l'Un seulement quatre fois⁷⁵. Comme nous l'avons toutefois mentionné dans notre section sur l'expérience mystique, Plotin distingue l'union avec l'Un de celle avec l'Intellect. Le philosophe pourrait donc rapporter non pas la « perplexité » devant laquelle il se trouve, mais bien son expérience d'éveil à son corps. À cet égard, nous avons vu que le philosophe dialecticien représente la figure du *spoudaios*, qui se sert de sa faculté dianoétique pour atteindre l'Intellect⁷⁶. Le *spoudaios* « joue avec les Idées » et dirige son attention vers les principes. Il « s'élève au-dessus de tout le reste de l'intelligible » (ligne 7) et saisit les Idées de manière non-discursive. Cet état contemplatif, contrairement à celui que l'on rencontre avec l'Un, pourrait donc arriver *souvent* (*πολλάκις*), puisque le philosophe demeure avant tout celui qui est capable de se détacher du corps et de connaître

⁷³ FLEET, p. 71.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ PORPHYRE, *VP.*, 23, 14-18.

⁷⁶ Voir notre section « L'éthique du sage ».

le *ti esti* des choses. Il s'agit dès lors d'un premier argument en faveur de l'hypothèse de Fleet *contra* celle d'O'Meara.

En second lieu, B. Fleet ne semble pas avoir considéré la possibilité que *πολλάκις* amorce un récit, ce qui rend la phrase plus compréhensible. De cette manière nous nous opposons en partie à l'hypothèse de D. J. O'Meara, qui voit dans ce témoignage à la première personne l'initiation d'une aporie philosophique présentée à des auditeurs⁷⁷. Malgré l'état de perplexité et la liaison de « souvent » à « je me demande », l'interrogation philosophique semble emprunter au style narratif, plus précisément au récit d'ascension contemplative chez les gnostiques, comme celui que l'on retrouve tout au début du *Zostrien*, avec lequel la ressemblance est d'ailleurs frappante :

Après m'être intellectuellement séparé de la ténèbre corporelle qui m'habitait ainsi que du chaos [p]sychique et de la féminité concupiscente qui habitait la ténèbre — ayant cessé d'en faire usage —, 15 après ma découverte de l'infinitude de ma matière — ayant réprouvé la [cr]éation morte qui m'habitait [e]t le divin souverain du monde sensible — c'est avec 20 puissance que je clamai le tout à ceux qui possédaient un élément étranger, bien que j'eusse brièvement fait usage de leurs façons, parce que la nécessité de la naissance m'avait amené vers le 25 (monde) visible. Je ne me suis jamais satisfait de ces (réalités) ; au contraire, en tout temps je tâchais de m'en séparer, parce que j'étais venu à l'existence par une [nais]sance sainte, quoique mélangée⁷⁸.

Dans le récit plotinien comme dans le récit gnostique, on retrouve les idées d'une séparation de l'Intellect et du corps, d'une ascension vers les réalités les meilleures, ainsi que d'une redescente vers le monde sensible. Plotin renoue toutefois avec des thèmes proprement grecs, tels l'éveil du corps, le fait d'appartenir à un sort supérieur et la redescente vers le raisonnement pour signifier le retour au monde sensible. On retiendra que le philosophe ne réemploiera pas ce style particulier d'écriture narrative, probablement parce qu'il ne convient pas au genre philosophique grec, dont il accusera plus tard les gnostiques de ne pas respecter les normes⁷⁹. Néanmoins, Plotin nous raconte ici une expérience personnelle, un récit dont il est le protagoniste, et même s'il délaissera plus tard ce style d'écriture, il n'en demeure pas moins qu'il nous rapporte ici un témoignage de ce qu'il a vécu, ce qui évoque la possibilité que *πολλάκις* soit lié à l'expérience d'ascension, et

⁷⁷ D.J. O'MEARA, « L'expérience de l'union de l'âme avec l'Intellect chez Plotin », *art. cit.*, p. 57.

⁷⁸ *Zostrien* (NH VIII, 1), 1, 1-29, trad. C. Barry, dans *ÉCRITS GNOSTIQUES*, p. 1259-1260.

⁷⁹ 33, [II 9], 6, 1-5, 45-50 ; 10, 1-14 ; 10, 28-30 ; 11, 24-28 ; 14, 9-13, 36-45 ; 16, 36-39. Nous reprenons les références qui se trouvent dans l'*Introduction* au traité 33 par Z. Mazur (voir l'accusation I). Cf. NARBONNE².

non pas à l'aporie philosophique. Il faut donc déterminer s'il est bien possible que Plotin affirme avoir vécu cette expérience fréquemment.

Dans le même ordre d'idées, outre la position plus intuitive d'ἐγειρόμενος par rapport à πολλάκις, il ne faut pas non plus négliger le fait qu'on rencontre dans ce passage deux types de participes : ἐγειρόμενος et γινόμενος sont au participe présent, tandis que πιστεύσας, ἐνεργήσας, γεγενημένος ἰδρυθείς, ἔλθων et ἰδρύσας sont à l'aoriste. Le participe présent pourrait très bien initier un récit nous racontant que l'éveil du corps et l'intériorité constituent des phénomènes qui se produisent souvent, ce qui s'accorderait très bien avec la philosophie de Plotin en général, mais aussi avec ce qui est arrivé lors de cette expérience d'intériorité et qui correspondrait à la suite de participe à l'aoriste. Le sens de la phrase serait donc : « Souvent, lorsque je m'éveille de mon corps à moi-même [...], je crus plus que tout à ce moment avoir appartenu à un sort supérieur [...] »⁸⁰. C'est pourquoi notre traduction termine la phrase à « je parvins à cette activité en m'étant moi-même établi au-dessus de tout le reste de l'intelligible », laissant ainsi ἀπορῶ comme verbe principal d'une autre idée (et donc d'une autre phrase) : « Après ce repos dans le divin, étant redescendu de l'intellect vers le raisonnement, je ne sais m'expliquer [ἀπορῶ] comment, dans le passé et maintenant, je redescends [...] ». Pour Plotin, l'aporie consiste à comprendre comment quelqu'un peut quitter une telle réalité et un tel état de bonheur. En examinant le traité 6 (IV 8), on peut justement en déduire qu'il servira en partie à résoudre cette aporie. En effet, Plotin mentionne que l'âme doit naturellement (re)descendre dans le monde sensible pour accomplir sa tâche, puisqu'elle appartient à la fois aux réalités d'en haut et d'ici-bas (3, 22-24 ; 4, 29-36 ; 8, 1-6).

D. J. O'Meara pourrait ici objecter que l'aporie que Plotin soumet à ses étudiants se rapporte justement à l'expérience d'union plutôt qu'à cette déception de redescendre ici-bas. Cependant, pourquoi Plotin n'a-t-il pas écrit dans ce cas un traité sur la contemplation ? En effet, le traité *Sur la descente de l'âme dans les corps* ne revient pas sur l'expérience mystique de Plotin, mais aborde les modalités de la descente de l'âme qui plonge dans le monde sensible (2, 46 ; 5, 20 ; 7, 10 ; 8, 2). Il faut néanmoins se pencher sur le texte grec de la phrase entière :

⁸⁰ Précisons que nous n'offrons pas dans les prochaines la traduction exacte de notre texte, mais le sens que pourrait avoir la phrase.

Πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἑμαυτοῦ δὲ εἴσω, θαυμαστὸν ἠλίκον ὄρων κάλλος, καὶ τῆς κρείττονος μοίρας πιστεύσας τότε μάλιστα εἶναι, ζώην τε ἀρίστην ἐνεργήσας καὶ τῷ θείῳ εἰς ταῦτὸν γεγενημένος καὶ ἐν αὐτῷ ἰδρυθεὶς εἰς ἐνέργειαν ἐλθὼν ἐκείνην ὑπὲρ πᾶν τὸ ἄλλο νοητὸν ἑμαυτὸν ἰδρύσας, μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θείῳ στάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβὰς ἀπορῶ, πῶς ποτε καὶ νῦν καταβαίνω, καὶ ὅπως ποτέ μοι ἔνδον ἢ ψυχῇ γεγένηται τοῦ σώματος τοῦτο οὔσα, οἷον ἐφάνη καθ' ἑαυτήν, καίπερ οὔσα ἐν σώματι (nous soulignons le *τότε*).

La traduction du texte grec en français doit nécessairement insérer une coupure – que nous plaçons dans notre traduction avant μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θείῳ στάσιν en ajoutant un point-virgule –, mais le passage entier semble former un seul bloc dans sa composition originale. Ainsi, il faut relier le premier groupe de participe – au présent dans le texte – au second – à l'aoriste –, puisque celui-ci découle du premier (Souvent, m'éveillant [...] étant confiant alors [τότε]). Ce *τότε* peut donc s'appliquer à tous les membres de la phrase, puisqu'on ne rencontre aucune coupure dans le texte grec. De cette manière, *Souvent* renvoie à l'expérience d'éveil, qui alors mène à la confiance d'appartenir à un sort d'expérience et, [alors, qui correspond au premier *τότε* et qui est ici sous-entendu], après ce repos dans le divin, je ne sais m'expliquer [πολλάκις sous-entendu] comment, dans le passé et maintenant, je redescends. Si nous adoptons cette lecture, qui ne semble pas avoir été considérée par les commentateurs et qui est possible du point de vue du grec, on règle à la fois le problème de l'expérience d'union avec l'Intellect, qui peut arriver *souvent* – surtout si l'on considère le lien avec les récits gnostiques –, et le fait que Plotin « aporise » *souvent* au sujet de cette union.

En résumé, bien que notre premier argument soit plus faible et ne puisse pas à lui seul réfuter les arguments de D. J. O'Meara, nous avons pu déterminer que « souvent » se rapportait bel et bien à l'éveil du corps. De plus, en tenant compte des circonstances dans lesquelles Plotin rédige son traité, à savoir dans une perspective critique avec les gnostiques, il nous semble manifeste que le philosophe veut montrer qu'il est lui aussi capable de s'adonner à une forme de contemplation. Cependant, rien n'empêche que Plotin se demande souvent comment s'effectue la redescente, et en analysant le traité 6 (IV 8)

dans son ensemble, nous constatons que Plotin résout cette aporie à même cet écrit, d'où le titre que Porphyre lui a donné.

3. L'âme chez Plotin

Comme nous l'avons précisé en tête de notre introduction, les études sur l'âme chez Plotin foisonnent et nous ferons l'économie ici de fournir une autre présentation générale, dont nous ne récolterions aucun fruit et qui serait en outre infertile pour la compréhension de notre traité⁸¹. Nous pouvons toutefois alimenter une discussion concernant deux parties de l'âme qui touchent spécifiquement notre traité, à savoir les facultés discursive [$\tau\acute{o}$ διανοητικὸν] et intellectuelle [$\nu\omicron\upsilon\delta\zeta$]. Ces deux puissances de l'âme demeurent importantes pour notre traité et n'ont pas encore obtenu toute l'attention qu'elles méritaient dans les études sur la psychologie plotinienne, contrairement aux facultés sensitive et végétative. De manière similaire, un exposé sur les différents niveaux ontologiques de l'âme – divine, du monde et dans le sensible – serait futile pour les mêmes raisons. Ainsi, nous nous contenterons de rappeler les grandes lignes de cette division complexe dans le but unique d'éclairer notre propos initial.

⁸¹ Encore récemment, les études sur l'âme chez Plotin sont légions. Pour nommer seulement quelques ouvrages, on peut entre autres se référer à P.-M. MOREL, *Plotin, op. cit.* et D. CALUORI, *Plotinus on the soul*, Cambridge, Cambridge University press, 2015. Pour une analyse de l'âme selon ses différentes facultés, voir le livre de H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' psychology, op. cit.*, qui date, mais qui conserve aujourd'hui encore toute sa pertinence. Pour une introduction très générale sur l'âme et ses différentes parties, voir L. BRISSON, PLOTIN, *Traité. 27-29, Sur les difficultés relatives à l'âme: trois livres*, Paris, GF Flammarion, 2005 et F. KARFIK, « Parts of the Soul in Plotinus », dans D. Perler et K. Corcilius (éds.), *Partitioning the Soul: Debates From Plato to Leibniz*, Berlin, De Gruyter, 2014, p. 107-148. D. CALUORI, « The Essential Functions of a Plotinian Soul », *Rhizai: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 2, 1, 2005, p. 75-93, s'oppose à la vision aristotélicienne de l'âme fonction chez Plotin, laquelle fut avancée par H. J. Blumenthal. Nous ne résumerons pas son argumentaire ici, car cela dépasserait largement le cadre de notre étude. Contentons-nous de souligner que pour Plotin, le corps est dépendant de l'âme et ne se trouve pas, comme chez Alexandre d'Aphrodise, dans le corps (p. 77). Selon Plotin, la substance de l'âme est en effet complètement indépendante du corps. Toutes les distinctions que nous opérons dans les facultés de l'âme – nutritive, sensitive, etc. – s'avèrent donc purement logiques.

3.1. L'âme, une faculté indivisible

Rappelons d'entrée de jeu que Plotin prend bien soin d'utiliser le terme δύναμις pour parler des différents modes de l'âme⁸², et qu'il mentionne que celle-ci n'est pas divisible⁸³. Dans le traité 4 (IV 2), 1, 74, Plotin suggère cependant que l'âme est divisible dans les corps, ce qui au premier abord peut laisser le lecteur perplexe. F. Karfik rappelle à cet effet que l'âme n'est pas pour autant divisible, mais que c'est le corps qui, étant divisible, doit être animé dans chacune de ses parties⁸⁴. Dans cette animation du corps, l'âme revêt donc différentes fonctions, ou encore fait valoir différentes facultés, ce qui lui permet de rendre manifestes toutes ses puissances (6 [IV 8], 5, 29-30 ; 8 [IV 9], 3, 10 ss.).

Dans notre traité, Plotin parlerait donc métaphoriquement lorsqu'il avancerait qu'une partie [μέρος] de notre âme est demeurée là-haut⁸⁵. De même, la séparation de l'âme en trois parties – Divine, du monde et dans les corps – ne serait qu'une manière de s'exprimer au sujet d'une même réalité, selon qu'elle remplit telle ou telle fonction⁸⁶. En effet, pour Plotin, « toute âme est sœur de celle qui est là-bas »⁸⁷, ce qui fait en sorte que tout ce qui participe à la vie se retrouve relié à l'Âme divine. Or, celle-ci demeure auprès de l'Intellect, partage sa vie éternelle (45 [III 7], 11) et, surtout, ne s'inscrit pas dans le temps. Ainsi, comme « là-bas, tout est ensemble »⁸⁸, rien ne peut comporter de parties et être divisé. Cependant, Plotin affirme dans son traité *Sur le temps* que « l'âme s'est elle-même asservie au temps [δουλεύειν χρόνῳ] »⁸⁹, ce qui implique une certaine dissémination dans le monde sensible et dans le temps⁹⁰. L'âme se disperse toutefois en restant accrochée à sa ramification divine, d'où son statut de réalité amphibie que Plotin lui octroie au chapitre 4 de notre traité. La théorie de la non-descente partielle de l'âme se retrouve donc liée chez Plotin à la conception du temps et à la nécessité de concevoir l'éternel. Comme le rappelle

⁸² On en rencontre de nombreux exemples tout au long des traités de Plotin. Voir 2 (IV 7), 4, 7 et 53 (I 1), 6, 9-10 pour ne nommer que ces passages.

⁸³ 4 (IV 2), 1, 62-63 et 9 (VI 9), 1, 39-40.

⁸⁴ F. KARFIK, « Parts of the Soul in Plotinus », *art. cit.*, p. 107-108.

⁸⁵ Notamment aux chapitres 4, 30-35 et 8, 17 ss.

⁸⁶ Cette idée avait déjà été avancée par A. N. M. RICH, « Body and Soul in the Philosophy of Plotinus », *Journal of the History of Philosophy*, 1, 1, 1963, p. 3-4.

⁸⁷ 27 (IV 3), 6, 13 ; 33 (II 9), 18, 16.

⁸⁸ 32 (V 5), 10, 6-8.

⁸⁹ 45 (III 7), 11, 31.

⁹⁰ Voir notre commentaire, chapitre 2, 30-38.

P. Hoffmann, « [l]a condition de possibilité du discours sur l'éternité réside dans la participation de l'intellect humain au Monde intelligible, à l'Intellect divin dans lequel demeure, on le sait, une partie 'non descendue' de l'âme »⁹¹. Le discours sur l'éternité permet ainsi de s'interroger sur notre propre vie, de se demander « comment devenir éternel », et puis de participer à la vie de l'Intellect interne et de devenir « soi-même intellect »⁹².

Par ailleurs, le fait que l'âme se subjugue au temps demeure néanmoins difficile à expliquer du point de vue de son indivisibilité. En effet, comment quelque chose peut à la fois être éternel et temporel ? Si, d'une part l'âme est éternelle, elle doit nécessairement ne constituer qu'une seule et même réalité indivisible ; d'autre part, la temporalité de l'âme fait en sorte que celle-ci s'inscrit dans le devenir, puisqu'elle vit à un moment *x* et à un autre moment *y*. Plotin règle cette difficulté en soutenant que le temps représente en fait la vie de l'âme, et que cette vie est éternelle (45 [III 7], 11, 50-51 ; 12, 10)⁹³. L'âme n'a donc pas de parties, puisque sa vie embrasse tous les moments en même temps.

3.2. Les liens entre l'âme divine et l'âme descendue

On constate que l'âme amphibie chez Plotin ne signifie en aucun cas qu'une de ses parties se retrouve à un certain point séparée de l'Intelligible. Lorsque l'âme vient animer un corps, elle continue ainsi d'être reliée au divin, ce qui lui permet également de s'élever, puisqu'elle conserve son identité divine en elle. C'est pourquoi Plotin parle d'un recentrement en soi-même⁹⁴, puisque grâce à cette intériorité, l'individu – le composé âme-corps – peut retrouver l'Intellect et ultimement l'Un. Rappelons avec H. J. Blumenthal que l'âme humaine possède deux facultés bien particulières, à savoir la *dianoia* et le *noûs*⁹⁵. Cette dernière faculté, que nous partageons d'ailleurs avec l'Âme divine et l'âme du

⁹¹ P. HOFFMANN, « La définition stoïcienne du temps dans le miroir du néoplatonisme (Plotin, Jamblique) », dans G. Romeyer Dherbey et J.-B. Gourinat (éds.), *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 490.

⁹² *Ibid.*

⁹³ J. GUITTON, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Vrin, 2004 [1933], p. 54-65. M. I. SANTA CRUZ, *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, Paris, Presses universitaires de France, 1979, p. 89 et ss. Voir aussi notre commentaire, chapitre 2, 30-38, qui reprend la même idée.

⁹⁴ Notamment en I (I 6), 9, 7 ; 9 (VI 9), 7, 28-34 ; 8, 19-22 ; 31 (V 8), 10, 41-45.

⁹⁵ H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus' psychology*, *op. cit.*, p. 44, L. BRISSON, *PLOTIN, Traités. 27-29, Sur les difficultés relatives à l'âme*, *op. cit.*, p. 43-44.

monde, nous permet d'être continuellement liés à l'Intellect, malgré les embûches que le corps peut nous causer. Ensuite, Plotin attribue la *dianoia*, qui permet à l'âme humaine d'effectuer des opérations discursives, à l'âme du monde⁹⁶, mais mentionne ailleurs que celle-ci ne possède pas le raisonnement (*logismos*)⁹⁷. Deux questions surgissent de ces affirmations. Premièrement, rencontre-t-on une différence entre le *logismos* et la *dianoia* ? Nous avons répondu positivement à cette question dans une étude antérieure⁹⁸ en affirmant, contre H. J. Blumenthal, L. Brisson et plusieurs autres commentateurs, que la *dianoia* constituait la faculté de l'âme, tandis que le *logismos* était l'une de ses opérations⁹⁹. Deuxièmement, l'âme du monde possède-t-elle une forme de discursivité ? Si en effet, comme nous l'avons mentionné précédemment, l'âme n'est pas divisible et se trouve dans la totalité du temps, comme peut-elle penser *x* et *y* séparément et non pas *xy* en un seul ensemble ? L'âme du monde devrait logiquement être constamment en contemplation, puisqu'elle existe à tous les moments en même temps. Elle ne devrait donc pas avoir à additionner *x* et *y* pour embrasser la totalité du monde. Afin de bien comprendre les différences et similitudes des modes ontologiques de l'âme, il convient d'aborder ce problème plus en détail.

3.2.1. L'Intellect et le raisonnement

À plusieurs reprises dans ses traités, Plotin mentionne très clairement que l'Intellect exerce son activité sans faire de calcul ni de raisonnement (*λογισμός*)¹⁰⁰. En effet, l'Intellect, que le philosophe identifie au véritable Démiurge¹⁰¹, constitue une pensée non discursive¹⁰² et

⁹⁶ 45 (III 7), 11, 33-41. Nous reviendrons sur ce passage et sur l'Âme divine dans la section suivante qui porte sur l'Intellect et le raisonnement.

⁹⁷ Voir 28 (IV 4), 16 ; 31 (V 8), 7 et 38 (VI 7), 1, 20 et ss.

⁹⁸ F. LACROIX, « Logismos et dianoia chez Plotin », *art. cit.*

⁹⁹ *Ibid.*, p. 118-121. Nous ferons l'économie ici de rappeler l'argumentaire de notre hypothèse. La section suivante reprend tout de même plusieurs aspects de notre article en demeurant néanmoins différente de celui-ci à plusieurs égards, puisque le but est ici non pas de comprendre la distinction entre deux termes, mais d'élucider les disparités rencontrées entre l'âme individuelle, l'âme du monde et l'Âme divine.

¹⁰⁰ NARBONNE¹, p. LXXIII. Voici les passages les plus probants : 27 (IV 3), 10, 14 17 et 18, 1-5 ; 28 (IV 4), 10 et 12, 15-27 ; 33 (II 9), 2, 10 ss. ; 38 (VI 7), 1 ; 47 (III 3), 3, 1-5.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. LXXII.

¹⁰² D'après le traité 13 (III 9), 1, 35-37, la *dianoia* ne représente pas l'œuvre de l'Intellect [*voũ ěργov*], mais de l'âme [*ἀλλὰ ψυχῆς*].

immédiate¹⁰³ qui contemple incessamment l'Un¹⁰⁴. Le premier chapitre du traité 38 (VI 7) expose cette idée de façon très manifeste :

Et tel serait le raisonnement [ὁ λογισμὸς] du Dieu et d'une manière générale il y aurait raisonnement du Dieu. Mais quels sont les principes [ἀρχαὶ] des raisonnements [λογισμῶν] ? De fait, si les raisonnements proviennent d'autres raisonnements, il faut bien parvenir à un ou des principes qui précèdent le raisonnement. Quels sont donc ces principes ? Ce sont ou bien la sensation ou bien l'Intellect [νοῦς]. Mais la sensation n'existait pas encore ; c'est donc l'Intellect. Mais si les prémisses sont l'Intellect, la conclusion est la science, et elles [les prémisses et la conclusion] ne portent donc sur rien de sensible. Car ce dont le principe vient de l'intelligible et dont la fin arrive à l'intelligible, comment serait-il possible qu'une telle disposition en arrive à une pensée discursive [διανόησιν] du sensible ? Il faut donc en conclure que la providence qui se rapporte à l'animal et, d'une manière générale, à notre univers, n'a pas résulté d'un raisonnement¹⁰⁵.

Le fait que notre univers ne résulte pas d'un raisonnement peut à première vue paraître inusité. P. Hadot note d'ailleurs qu'il s'agit d'une des rares prises de distance de Plotin par rapport à Platon, lequel affirme dans le *Timée* que l'origine de l'univers provient d'un calcul du dieu¹⁰⁶. Plotin pense quant à lui que le raisonnement s'effectue à partir de la sensation, « au moment où l'âme entre dans le monde sensible et sublunaire dans lequel elle doit prendre des décisions, choisir telle opinion, telle action »¹⁰⁷. Si cette démarcation très claire entre l'Intellect et le *logismos* ne fait sourciller aucun commentateur, un problème surgit cependant du fait qu'il faut expliquer à quel niveau de l'âme exactement le raisonnement apparaît. L'âme humaine opère assurément des raisonnements, mais cela est

¹⁰³ NARBONNE¹, p. LXXII.

¹⁰⁴ Cf. 10 (V 1), 3, 13-14 et 30 (III 8), 11-1-5.

¹⁰⁵ PLOTIN, *Traité 38*, trad. P. Hadot, *op. cit.*, p. 84-85. Notons l'emploi de διανόησιν (équivalent de *dianoia*), que Plotin semble comprendre de la même manière que le *logismos* dans ce passage. Il est intéressant de noter que le terme est utilisé afin de rendre compte de l'action dianoétique. Plotin a probablement recours à ce terme afin d'établir un contraste plus marqué avec l'exercice du *Noûs*. En effet, celui-ci ne raisonne pas et n'utilise pas la discursivité : il n'a aucun lien avec les activités sensibles. Selon Hadot, l'animal correspond ici à l'âme incarnée dans un corps (*ibid.*, p. 196).

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 197-201. Le passage auquel Hadot fait allusion se trouve dans le *Timée* en 34 A-B : « Tel fut, dans l'ensemble, le calcul du Dieu [λογισμὸς θεοῦ] qui est toujours, à l'égard du Dieu qui devait naître un jour. En vertu de ce calcul, il en fit un corps poli, partout homogène, égal de toutes parts, depuis son centre, un corps complet, parfait, composé de corps parfaits » (trad. A. Rivaud, dans PLATON, *Oeuvres complètes. Tome X, Timée - Critias*, Paris, Les Belles Lettres, 1925 [2002], p. 147. Précisons que cette opposition à Platon s'explique au moins en partie par les discussions que Plotin entretenait avec les gnostiques. En effet, la polémique refait surface au chapitre 2 du traité 33 (II 9) *Contre les gnostiques*. À cet égard, R. Dufour précise que « les gnostiques soutiennent parfois que le démiurge et les archontes planifient ce qu'ils vont produire (*Hypostase des archontes* (NHC II, 4), 87, 23-25) ». Cf. R. DUFOUR, *Plotin. Traité 33 [II 9], présentation et traduction*, dans *Plotin. Traités 30-38* (dir. L. Brisson et J.-F. Pradeau), Paris, GF Flammarion, 2006, p. 245, note 40.

¹⁰⁷ P. HADOT, *op. cit.*, p. 199. Dès ses premiers écrits, Plotin semble souscrire à cette idée, comme nous l'indique le présent traité à l'étude au chapitre 1, 8, où le philosophe nous rapporte son expérience de la redescente de l'âme dans le corps, qu'il qualifie de redescente « de l'Intellect vers le raisonnement ».

moins évident dans les cas de l'Âme divine et de l'âme du monde. Nous remarquons cette difficulté au chapitre 8 de notre traité :

Car toute âme possède quelque chose d'inférieur orienté vers le corps et quelque chose de supérieur orienté vers l'Intellect. Et l'âme qui est totale et qui est l'âme du tout met en ordre le tout par la partie d'elle-même qui est orientée vers le corps en demeurant au-dessus de lui, ce qui ne lui coûte aucune peine, parce qu'elle [15] ne procède pas par le raisonnement, comme nous, mais par l'Intellect, comme la technique ne délibère pas », (Aristote, *Physique*, II, 8, 199 b 28), elle [l'âme totale] organise ce qui se situe au-dessous d'elle, ce qui appartient au tout (8, 11-16).

Nous rencontrons au moins deux obstacles à la lecture de ce passage. Premièrement, Plotin parle-t-il seulement de l'Âme divine, que la tradition néoplatonicienne se réappropriera en l'appelant l'Âme hypostase (10, [V 1], 7, 40-45), ou pense-t-il également à l'Âme du monde (ou Âme du tout) ? R. Dufour et L. Lavaud croient tous deux que Plotin ne dissocie pas les deux dimensions, car le gouvernant de l'univers ne va pas « sans la préservation du contact avec l'Intellect »¹⁰⁸. En effet, dans ce passage, Plotin passe de l'âme totale (ἡ μὲν ὄλη) à l'âme du tout (ὅλου), ce qui correspond respectivement à des synonymes de πᾶσα ψυχή et de ψυχή τοῦ παντός¹⁰⁹. La division de l'Âme divine et de l'âme du monde demeure donc simplement logique. Deuxièmement, comment harmoniser cette production absente de raisonnement avec l'attribution de la *dianoia* à l'âme ? Cette difficulté se manifeste plus particulièrement en analysant les chapitres 11 et 12 du traité 45 (III 7) *Sur l'éternité et le temps*, qui aborde la *dianoia* dans la perspective de l'âme en général.

De fait, puisque ce monde se meut dans l'âme – notre univers, en effet, n'a pas d'autre lieu que l'âme – c'est également dans le temps qui appartient à cette âme qu'il doit se mouvoir lui aussi. En effet, puisque l'âme exerce une activité [ἐνεργειαν], puis une autre, puis une autre encore qui succède à la précédente [ἄλλην μετ' ἄλλην, εἴθ' ἑτέραν πάλιν ἐφεξῆς], elle a engendré [ἐγέννα], en même temps que ses activités, la succession [μετὰ τῆς ἐνεργείας τὸ ἐφεξῆς]. Et à mesure qu'un acte de pensée [διανοίας] succède à un autre, apparaît en même temps ce qui n'existait pas auparavant, parce que cette pensée n'était pas encore actualisée [ὅτι οὐδ' ἡ διάνοια ἐνεργηθεῖσα ἦν] et que la vie de l'âme à un moment donné n'est pas non plus semblable à celle d'avant¹¹⁰.

¹⁰⁸ LAVAUD, p. 269, note 111 et R. DUFOUR, « Le rang de l'âme du monde au sein des réalités intelligibles et son rôle cosmologique chez Plotin », dans L. Brisson (dir.), *Études Platoniciennes III, L'âme amphibie, Études sur l'âme selon Plotin*, Paris, Belles Lettres, 2006, p. 92-93.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 90 et 101. Comparer aussi le passage avec les 11 premières lignes de notre traité, qui aborde l'ascension de l'âme vers l'Intellect et sa descente vers le raisonnement (*logismos*).

¹¹⁰ PLOTIN, 45 (III 7), 11, 33-41, trad., M. Guyot (modifiée), dans *Plotin. Traités 45-50*, Paris, GF Flammarion, 2009, p. 60. Nous indiquons le passage qui nous semble le plus révélateur par souci de concision, mais les deux chapitres du traité 45 montrent très clairement que l'âme possède le raisonnement. Notons également que Plotin semble ici aborder autant l'âme individuelle que l'âme totale.

Dans ce passage, Plotin semble bien attribuer la *dianoia* à l'âme dans son ensemble, autant à celle individuelle qu'à celle qui est divine. En effet, l'Âme, en produisant le monde sensible à l'image du monde intellectif, « s'est elle-même asservie au temps, en produisant le temps au lieu de l'éternité » (I, 28-31). C'est avec cet asservissement au temps, nous dit Plotin, que l'Âme engendre ses activités et la succession, qui donneront lieu à des actes de pensée (*dianoia*) consécutifs. Si l'Âme dans le traité 6 (IV 8) ne procède pas par raisonnement lorsqu'elle produit le monde, elle effectue néanmoins dans le traité 45 (III 7) des actes de la *dianoia* qui s'apparentent à des raisonnements. En comparant ces deux extraits, Plotin semble donc se contredire. On peut penser, comme le suppose R. Dufour, que le philosophe a entre-temps modifié sa doctrine de l'Âme. Le traité sur le temps constitue effectivement une œuvre tardive s'élaborant sans doute dans un contexte très différent de celui du traité *Sur la descente de l'âme dans les corps*, qui a quant à lui été écrit tout au début de son arrivée à Rome¹¹¹.

En regard de ce problème, nous voudrions toutefois proposer une autre possibilité qui a été émise par E. K. Emilsson et qui propose d'attribuer à l'âme du monde la *dianoia*, mais pas le *logismos*¹¹². Analysons attentivement cette hypothèse, qui s'inscrit complètement en porte-à-faux avec les recherches récentes, qui tendent à faire des deux mots des synonymes¹¹³.

3.2.2. L'âme du monde et le raisonnement¹¹⁴

E. K. Emilsson débute son étude en séparant les pensées discursives des pensées non-discursives¹¹⁵. Il repère d'abord six (6) caractéristiques propres aux pensées non-discursives dans l'œuvre de Plotin¹¹⁶. Celles-ci ne sont jamais sujettes à l'inférence (1) : elles pensent leur contenu d'un seul coup (2) et dans un seul et même acte (3) ; ainsi, les pensées non-discursives ne renvoient jamais à des images (4), puisqu'elles sont véridiques et certaines

¹¹¹ Cf. PORPHYRE, *VP*, 24.

¹¹² E. K. EMILSSON, *Plotinus on Intellect*, Oxford, Clarendon Press, 2007, p. 179-182.

¹¹³ Voir entre autres H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus' psychology*, *op. cit.*, p. 100-105 ; L. BRISSON, *PLOTIN, Traités. 27-29, Sur les difficultés relatives à l'âme*, *op. cit.* ; B. HAM, *Plotin. Traité 49*, Paris, Éditions du Cerf, 2000, p. 51-52.

¹¹⁴ Nous reproduisons ici presque mot pour mot la section qui porte le même nom dans notre article « logismos et dianoia chez Plotin », *op. cit.*, p. 117-121.

¹¹⁵ E. K. EMILSSON, *Plotinus on Intellect*, *op. cit.*, p. 176-213.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 183.

(5), et qu'elles atteignent cet état en possédant immédiatement leur objet, sans même le chercher (6)¹¹⁷. Le commentateur oppose ensuite cette possession immédiate, claire et évidente d'un objet, qui s'apparente à la contemplation (*théoria*), aux actes de pensée fonctionnant indirectement, comme le *logismos*, le *sylllogismos* et la *bouleusis*¹¹⁸. Cependant le caractère médiat de ces actions ne provient pas, comme on pourrait le penser, de leur temporalité, mais plutôt du fait qu'elles opèrent par inférence. En revanche, la *dianoia* s'inscrit certes dans le temps, mais n'utiliserait pas toujours l'inférence lors de ses actions. C'est ce qu'on peut constater à la lecture des chapitres 11 et 12 du traité 45 (III 7)¹¹⁹, notamment dans le cas de l'âme du monde, dont l'activité est comparée à celle de l'Intellect¹²⁰. De plus, Plotin n'hésite pas à distinguer la *dianoia* se trouvant dans l'âme du monde de celle qui se trouve dans l'être humain (28 [IV 4], 17) et à affirmer que cette réalité supérieure est absente de raisonnement (28 [IV 4], 16 ; 31 [V 8], 7 et 38 [VI 7], 1, 20 et ss). Analysons ces passages qui, selon Emilsson, démontreraient que l'âme du monde est dépourvue de *logismos*.

Le traité 38 (VI 7) ne paraît pas avoir pour sujet l'âme, mais l'Intellect. Emilsson semble inclure l'âme du monde dans les « principes » (*ἀρχαί*), même s'il semble être exclusivement question de l'Intellect. Le passage rapporté par le commentateur n'est donc pas convaincant, puisqu'il ne concerne pas spécifiquement l'âme du monde. En ce qui concerne le traité 31 (V 8), Plotin nous parle également d'*ἀρχαί* en 7, 43, mais le sujet du chapitre demeure toujours le même que celui du traité 38 (VI 7), à savoir l'Intellect (14-16) et, bien que Plotin y aborde la production du monde, il ne mentionne jamais l'âme du monde de façon explicite.

Comme les artisans produisent maintenant en se servant de leurs mains et de leurs instruments ; car les mains et les pieds sont postérieurs [à ce producteur]. Reste, donc, la possibilité que tout existait dans une chose (c.-à-d. dans le Démiurge), et sans aucun être intermédiaire, en raison de la proximité, dans l'Être, à une autre chose (c.-à-d. avec la matière), qui est subitement apparue comme un simulacre et une image de celui-là, soit spontanément, soit par ministère de l'Âme [15] – car il n'y a pas de différence dans le cas présent – soit par ministère d'une âme particulière. [...] Mais c'est au nom de ceci que nous avons fait notre argument : que tu peux expliquer la cause pour laquelle la terre est au centre et pourquoi elle est ronde, et pourquoi l'écliptique est ainsi [disposé] ; là-haut, cependant, les choses n'ont pas été planifiées ainsi

¹¹⁷ Emilsson appuie son propos sur plusieurs textes. *Ibid.*, p. 179-182. Cf. 31 (V 8), 6 ; 5 (V 9), 10, 10 ; 49 (V 3), 10, 30 ; 22 (VI 4), 11, 12-15 ; 43 (VI 2), 21, 32-37 ; 32 (V 5), 1.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 183.

¹¹⁹ Voir en particulier le chapitre 11, lignes 35-43 et le tout début du chapitre 12.

¹²⁰ Il s'agit de l'interprétation d'Emilsson, *op. cit.*, p. 183.

parce qu'il fallait qu'elles fussent ainsi, mais parce que de cette façon elles sont ce qu'elles sont, et pour cette raison ces choses [40] sont belles ; comme si la conclusion qui montre la cause se trouvait avant le syllogisme, au lieu de découler des prémisses ; en effet, [ces choses de là-haut] ne proviennent pas d'une conséquence logique ni d'un concept, mais sont antérieures à toute conséquence logique et à tout concept ; car c'est après que viennent toutes ces choses, aussi bien la raison que la démonstration et la preuve. Puisque, précisément, ceci est le principe, toutes les choses en découlent spontanément et telle qu'elles sont ; et il est bien dit de ne pas chercher ainsi les causes d'un principe [45], et surtout d'un tel principe parfait, qui s'identifie à la fin ; [celui] qui est principe et fin, celui [qui est] tout à la fois et complet¹²¹.

L'extrait effleure bien l'âme en tant que principe, mais le sujet du texte demeure le Demiurge, qui représente l'Intellect (5, [V 9], 3, 24-37 ; 10 [V I], 8, 5-7)¹²². Lorsque Plotin nous dit que là-haut, c'est comme si la conclusion précède le syllogisme et que les choses ne découlent pas d'une conséquence logique, car la raison, la démonstration et la preuve viennent après – c'est-à-dire lorsqu'on rencontre la succession –, il nous parle bien de l'Intellect, qui précède le temps, mais pas de l'âme avec laquelle le temps coïncide (45 [III 7], 11, 33-41). Ces deux passages ne nous apparaissent donc pas suffisamment convaincants, non seulement en ce qui a trait à l'âme du monde, mais encore relativement à l'âme en général

Analysons maintenant le traité 28 (IV 4), qui rencontre un problème différent des traités 31 et 38.

Mais si, dans l'âme, telle chose vient après telle autre, s'il y a dans ses produits ceux d'avant et ceux d'après, et si c'est dans le temps qu'elle produit, elle s'incline vers le futur ; et s'il en est ainsi, elle s'incline aussi vers le passé. – Non. C'est dans les produits que se trouve l'avant, c'est-à-dire le passé, mais en l'âme il n'y a aucun passé ; en fait, toutes les *raison*s (*logoi*) y sont présentes simultanément, comme on l'a dit¹²³.

À la lecture de ce passage, force est d'admettre qu'on ne peut rien déduire concernant la présence du *logismos* dans l'âme du monde. En effet, il s'agit plutôt des *logoi* qui, chez Plotin, ne constituent pas des *raisonnements*, mais des principes rationnels, ou encore une « force productrice » qui fait pénétrer les Formes dans une matière¹²⁴. Ces *logoi* diffèrent

¹²¹ 31 (V 8), 7, 11-16 ; 38-46, trad. S. Fortier, dans NARBONNE².

¹²² Voir particulièrement le traité 10 (V I), où Plotin discute du Demiurge dans le *Timée* : « Car l'Intellect est, selon lui, le demiurge. Il dit que l'Intellect produit l'âme dans ce cratère dont il parle dans le *Timée* [...]. Non, les propos que nous tenons ne sont pas nouveaux et ne datent pas d'aujourd'hui ». PLOTIN, *Traité 10. Sur les trois hypostases qui ont rang de principes*, trad. par F. Fronterotta dans *Plotin. Traités 7-21* (dir. L. Brisson et J.-F. Pradeau), Paris, GF Flammarion, 2003, p. 166

¹²³ PLOTIN, 28 (IV 4), 16, 1-6, trad. L. Brisson, *op. cit.*, p. 136.

¹²⁴ À cet égard, voir P. HADOT, *Plotin. Traité 50 (III, 5). Introduction, traduction, commentaire et notes*, Paris, Éditions du Cerf, 1990, p. 70-81. Les pages 71-72, qui analysent le chapitre 9, 56, sont particulièrement éclairantes : « Poros représente l'âme du monde, en tant qu'elle est le déploiement des Formes qui

grandement du *logismos*. Comme L. Brisson le souligne, ceux-ci trouvent probablement leur source dans le stoïcisme.

Plotin reprend au Stoïcisme non seulement les termes *logos* et *logoi*, mais aussi la doctrine que cependant il transpose dans un contexte Platonicien. Lorsqu'il ne correspond pas aux sens courants de « discours », de « doctrine », de « faculté rationnelle », ou même de « rapport mathématique », le terme *logos* présente, dans les *Ennéades*, un sens qui s'apparente à la notion stoïcienne et même à la notion aristotélicienne correspondante. Comme chez Aristote en effet, le *logos* renvoie chez Platon à un contenu rationnel ou à une « essence ». Mais considéré dans une perspective platonicienne, ce contenu rationnel – cette essence – suppose une Forme dont il dépend, qu'il manifeste et qu'il rend présente. Les *logoi* représentent donc d'une part l'expression des formes dans le discours rationnel, et correspondent d'autre part à des principes actifs qui font apparaître dans le monde sensible les images de ces modèles que sont les Formes¹²⁵.

Les *logoi* comportent donc une signification proche, mais platonisée, des discours philosophiques ayant cours à l'époque de Plotin. Plusieurs autres passages confirment l'hypothèse du *logos* comme principe, comme le suggère l'esquisse du système de Plotin avancée par J.-M. Narbonne : « L'Âme est un *logos* universel et une pluralité de *logoi* ou principes rationnels »¹²⁶. L'âme divine possède en fait les *logoi*, est le *Logos*¹²⁷, mais n'opère pas par *logismos*, puisque, tout comme le *Nous*, tout y est présent de manière simultanée.

3.2.3. L'âme du monde et la *dianoia*

Même si son hypothèse sur la présence du raisonnement dans l'âme du monde est invalide, Emilsson nous met malgré tout sur une piste intéressante en démontrant que le *logismos* fonctionne toujours par inférence, alors que la *dianoia* peut parfois s'apparenter à la contemplation et à une pensée non-déductible (28 [IV 4], 17 ; 31 [V 8], 6, 1-15). Malgré certaines lacunes dans l'argumentation du commentateur, il faut donc reconnaître que son hypothèse selon laquelle la *dianoia* ne fonctionne pas toujours de manière discursive

s'interpénètrent dans l'Esprit, déploiement au cours duquel les Formes de l'Esprit deviennent dans l'âme des « raisons » (*logoi*) dans tous les sens philosophiques du mot (définition, raison, force productrice). Pénia représente l'âme du monde en tant qu'elle devient le réceptacle, la matière des *logoi* qui coulent de l'Esprit en elle. Elle symbolise l'indétermination, l'indigence de l'âme qui, par elle-même, est privée du beau et du bien, mais qui les désire ».

¹²⁵ L. BRISSON, « *Logos* et *logoi* chez Plotin. Leur nature et leur rôle », dans *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, no. 8, Strasbourg, 1999, p. 91.

¹²⁶ NARBONNE¹, p. LXXIV (principe 70). Les autres passages sont les suivants : 10 (V 1), 3, 12-13 ; 7, 42-43 ; 9, 30-34 ; 11 (V 2), 1 20 ; 27 (IV 3), 8, 8, 17-19 ; 43 (VI 2), 5, 7-15 ; 49 (V 3), 8, 7-9.

¹²⁷ Voir 10 (V I), 3, 12-13 : L'âme possède des *logoi*. Elle est le *Logos* (6, 45).

identifie effectivement une différence entre nos deux termes : « reasoning is discursive, but not all discursive thought is characterized as reasoning »¹²⁸. Si en effet, le *logismos* fonctionne toujours par inférence, et ne peut donc s'adonner à la contemplation, la *dianoia*, quant à elle, peut saisir son propos d'un seul coup, tout en s'inscrivant dans le temps :

The origin of succession, of a temporal 'before' and 'after', says Plotinus, lies in the World-Soul's successive thinking (*dianoia*) of the contents of Intellect. He contrasts the activity of the World-Soul with that of Intellect. The latter's atemporal activity is degraded into one act after another, its togetherness into continuity, the latter being an imperfect image of the former, and 'instead of a whole all together [*athroou holou*]' there is a whole which will come and always will be coming into being part by part'¹²⁹.

La *dianoia* semble bien être en mesure de contempler (53 [I 1], 9, 22 ; 9 [VI 9], 7, 3), mais aucun passage des *Ennéades* ne suggère que le *logismos* peut en faire autant. Au contraire, l'expérience de la redescente de l'âme dans le sensible du traité 6 (IV 8), 1, 1-11, suggère plutôt qu'il s'agit d'une retombée de l'intellect humain vers le *logismos* (ligne 8), c'est-à-dire vers le monde sensible, et qui s'inscrit donc dans une succession du temps. On peut donc penser que la *dianoia* n'effectue pas toujours un raisonnement lorsqu'elle exerce son activité. Ainsi, l'activité de l'âme du monde, qui est dianoétique, s'apparente à l'expérience d'ascension intellectuelle que l'âme humaine effectue après s'être élevée au-dessus du raisonnement¹³⁰. La différence fondamentale entre ces deux modes d'être de l'âme est que sa portion supérieure demeure constamment en contemplation, alors que l'être humain, qui subit les besoins du corps, doit redescendre dans le monde sensible pour prendre soin des choses ici-bas.

3.2.4. La ressemblance entre l'âme humaine et l'âme du monde

Nous venons de voir que l'âme du monde effectue une action dianoétique différente de l'âme qui se trouve dans un corps. Celles-ci comportent toutefois de nombreuses similitudes, notamment du point de vue de l'engendrement. En effet, l'âme du monde a produit le cosmos, alors que l'âme humaine qui est parvenue à maturité se reproduit. L'acte sexuel pourrait ainsi comporter une utilité téléologique qui consiste à repeupler le monde sensible de la perfection de l'Intellect. La reproduction deviendrait donc un bien, mais le

¹²⁸ E.K. EMILSSON, *op. cit.*, p. 183.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 183.

¹³⁰ Voir notre section ci-haut sur la mystique plotinienne.

désir propulsé par cet acte naturel joue également un rôle prépondérant dans la téléologie naturelle, puisqu'il permet, par la contemplation d'une autre âme associée à un corps, de se remémorer l'Un, lequel est lui objet de désir absolu¹³¹.

3.2.5. Conclusion sur l'âme chez Plotin

Nous venons d'élucider plusieurs difficultés que l'on rencontrait dans les différents niveaux ontologiques de l'âme. Cette étude, qui, rappelons-le, n'avait pas pour but de faire une présentation systématique de l'âme, nous a permis de mieux comprendre une faculté méconnue que l'être humain partage avec l'âme qui est demeurée là-haut, à savoir la *dianoia*. Nous avons également détecté une ressemblance importante entre toutes les âmes, ce qui témoigne de l'importance que le désir joue dans la philosophie plotinienne. Nous pouvons maintenant nous pencher sur les sources que Plotin utilise dans le traité 6 (IV 8), ce qui nous permettra de mieux comprendre la théorie de la descente de l'âme dans les corps.

¹³¹ Nous remercions vivement Mathilde Cambron-Goulet, qui nous a permis de faire le lien entre ces deux types de reproduction. Nous avons eu la chance de l'écouter lors de sa conférence intitulée « Perspectives néoplatoniciennes sur la légitimité des femmes en philosophie », dans le cadre du « Colloque en philosophie ancienne et médiéval – Perspective féminines », Montréal, Université du Québec à Montréal, 15 au 17 mars 2018.

4. Les sources de Plotin dans le traité 6 (IV 8)

4.1. Les citations des présocratiques dans les *Ennéades*¹³²

Dans le chapitre 1 de notre traité, Plotin cite explicitement Héraclite et Empédocle, respectivement à deux et trois reprises. Contrairement à la plupart des autres citations des présocratiques dans les *Ennéades*, Plotin indique précisément les auteurs dont il fait mention dans le traité 6 (IV 8) lorsqu'il les situe dans l'histoire de la philosophie¹³³. En effet, Plotin aborde ces philosophes pour montrer que la théorie de la descente de l'âme dans les corps qu'il propose s'appuie sur des sources anciennes, et qu'elle trouve son fondement chez les premiers penseurs grecs¹³⁴. Le philosophe utilise manifestement ici les doxographes pour citer Héraclite et Empédocle, puisqu'on retrouve des fragments semblables dans d'autres sources hellénistiques, à savoir chez Plutarque de Chéronée et Clément d'Alexandrie¹³⁵. Aétius nous rapporte également une idée similaire à 6 (IV 8), 1, 14-15 au sujet d'Héraclite : « Héraclite déclare que l'âme est immortelle ; car à sa sortie [du corps], elle remonte à l'âme du tout, selon [la loi] des semblables »¹³⁶. Par conséquent, on peut légitimement penser que ces auteurs recourraient à une ou à plusieurs sources communes qui existaient à l'époque du moyen-platonisme, du moins dans le cas des références que l'on rencontre en 6 (IV 8).

¹³² Cette section doit beaucoup à notre collègue Giulia Guidara que nous avons eu la chance d'écouter lors d'un séminaire de Philippe Hoffmann, à l'EPHE le samedi 13 février 2016 intitulé *Les citations des présocratiques dans les Ennéades*.

¹³³ D.J. O'MEARA, « Plotin "historien" de la philosophie », dans *Philosophy and doxography in the imperial age*, Firenze, Aldo Brancacci, 2005, p. 103. O'Meara identifie un seul autre passage où Plotin emprunte une telle méthode « historiographique », à savoir dans le traité 10 (V 1), 8-9.

¹³⁴ Voir notre commentaire, chapitre 1, 11 et ss., 11-17 et 17-22.

¹³⁵ Voir notamment PLUTARQUE, *Sur l'E de Delphes*, 3 88 d-e et CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates VI*, 16. Voir aussi notre commentaire, chapitre 1, 11 et ss. Les études détaillées de W. Burkert et de J. Mansfeld, bien qu'elles datent quelque peu, offrent un bon état de cette question. Cf. J. MANSFELD, « Heraclitus, Empedocles, and Others in a Middle Platonist Cento in Philo of Alexandria », *Vigiliae Christianae*, vol. 39, n° 2, 1985, p. 131-156 ; W. BURKERT, « Plotin, Plutarch und die platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedokles », dans J. Mansfeld et L. M. de Rijk (éds.), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its continuation*, 1975, p. 137-146.

¹³⁶ AÉTIUS, *Opinions*, IV, VII, 2, dans D. DELATTRE et J.-L. POIRIER, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988, p. 143, XVII.

Cependant, les autres citations des présocratiques ailleurs dans l'œuvre de Plotin ne jouissent pas du même traitement – à l'exception du traité 10 (V 1), où le poème du Parménide est fidèlement rapporté¹³⁷ –, puisque les références ne sont pas explicites et ne se retrouvent guère chez d'autres auteurs anciens. À cet égard, on rencontre quatre possibilités expliquant la provenance des sources présocratiques chez Plotin¹³⁸. Premièrement, ce dernier pourrait utiliser les doxographes – à l'instar des traités 6 (IV 8) et 10 (V 1) –, mais dans plusieurs cas il est impossible d'attester qu'il existe une source commune à Plotin et à d'autres auteurs. Deuxièmement, Plotin pourrait directement citer ses sources des écrits d'Héraclite et d'Empédocle qui circulaient encore à l'époque. Cette hypothèse se fonde sur deux arguments principaux : on ne trouve aucune preuve matérielle que Plotin se rapporte à des doxographes, et on sait que celui-ci a pu directement lire Parménide. Il est donc plausible qu'il ait également pu consulter la majorité des présocratiques de manière immédiate¹³⁹. Troisièmement, on peut supposer que Plotin se réfère à des textes plus anciens qui citent les présocratiques, comme on le constate dans le cas d'Aristote, que Plotin lit vraisemblablement à travers les commentateurs, notamment Alexandre d'Aphrodise¹⁴⁰. Cette hypothèse s'avère être la plus convaincante dans la plupart des cas, mais les analyses sur ce sujet font défaut. Enfin, on peut aussi penser – mais cette hypothèse demeure invérifiable – que Plotin cite les textes de mémoire, par tradition orale¹⁴¹, ce qui semble être tout à fait possible, puisque l'enseignement oral avait conservé une place importante dans l'Antiquité tardive¹⁴².

¹³⁷ Comparer le traité 10 (V 1), 8, 15 avec le fragment DK 3, 8, 14-23 du poème de Parménide.

¹³⁸ Pour une étude plus récente, voir D.J. O'MEARA, « Plotin "historien" de la philosophie », dans *Philosophy and doxography in the imperial age*, Firenze, Aldo Brancacci, 2005. Le commentateur se réfère d'ailleurs aux analyses de W. Burkert et de J. Mansfeld (voir note précédente) en p. 104, note 3.

¹³⁹ Cette hypothèse évoquée par Harder reste toutefois difficile à prouver dans le cas de la plupart des présocratiques, notamment en raison du caractère fragmentaire des allusions que Plotin fait aux présocratiques.

¹⁴⁰ Nous reprenons ces hypothèses de G. STAMATELLOS, *Plotinus and the presocratics: a philosophical study of presocratic influences in Plotinus' Enneads*, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 2007, p. 20.

¹⁴¹ Cette possibilité fut évoquée par Philippe Hoffmann lors du séminaire de Giulia Guidara le 13 février 2016.

¹⁴² À cet égard, M. CAMBRON-GOULET (*Les critiques et les pratiques de l'oralité et de l'écriture dans la tradition philosophique grecque de l'Antiquité*, thèse présentée à la Faculté des arts et sciences, Université de Montréal, 2011) relève que même si de nombreux auteurs de l'Antiquité tardive se permettent de renvoyer aux ouvrages de leurs prédécesseurs, « [l]a reconnaissance du caractère utile de l'écriture ne constitue qu'une très maigre partie du discours philosophique si on la compare aux attaques que les philosophes portent à l'usage de la lecture et de l'écriture. Cela a pour effet d'une part de nous faire voir une image très négative

Il faut cependant noter que ce problème épineux des citations des présocratiques ne concerne pas notre traité, puisque celui-ci se rallie de toute évidence à la première possibilité, à savoir que Plotin se sert de doxographes, ce qui diffère de la plupart des autres citations dans les *Ennéades*, lesquelles demeurent presque toutes sujettes à débat. En effet, les preuves d'une utilisation doxographique chez Plotin ne sont pas légion. En réalité, outre notre traité à l'étude, on rencontre seulement un autre passage (en 10 [V 1], 8-9) où Plotin a manifestement recours à des doxographes. Notons par ailleurs que les conclusions de G. Stamatellos dans son étude approfondie sur les citations des présocratiques chez Plotin nous apparaissent tout à fait justes. Le commentateur précise que Plotin avait sans doute une connaissance assez bonne des présocratiques. Loin d'être un simple rendement superficiel, comme le suggère Armstrong en soutenant que Plotin lisait les présocratiques à travers Aristote¹⁴³, la plupart des citations que l'on retrouve dans les *Ennéades* témoignent d'une connaissance suffisamment riche de ceux-ci pour penser qu'il avait accès à des sources plus imposantes que le seul corpus aristotélicien. Stamatellos constate à cet effet que les théories présocratiques que Plotin rapporte, de même que la terminologie qu'il utilise, constituent deux preuves de cette hypothèse¹⁴⁴. Le traitement des présocratiques chez Plotin sert le plus souvent à établir une continuité dans la philosophie grecque, puisque celui-ci tente manifestement de rallier les penseurs qui précèdent sa tradition¹⁴⁵. À cet égard, soulignons que Plotin, qui se présente comme un rapporteur de Platon, est davantage un doxographe qui commente les propos de son maître qu'un simple imitateur. Plotin se réapproprie effectivement la pensée platonicienne pour en fournir un éclairage nouveau, mais également innovateur à bien des niveaux. La théorie de la descente de l'âme

des technologies écrites, et d'autre part de construire une représentation de la tradition philosophique dans laquelle l'écrit ne joue pratiquement aucun rôle » (p. 192). L'emploi du verbe φησίν par les philosophes, notamment chez Aristote, suggère d'ailleurs que ceux-ci connaissaient seulement de source orale les théories qu'ils rapportaient (p. 186)

¹⁴³ G. STAMATELLOS, *Plotinus and the presocratics: a philosophical study of presocratic influences in Plotinus' Enneads*, op. cit., p. 21. Le commentateur se réfère aux éditions des oeuvres complètes de Plotin par A. H. Armstrong (*Plotinus*, t. I-VII, traduction anglaise, Cambridge (Mass.) et London, Loeb Classical Library, 1966-1988), plus précisément aux volumes II, *Ennead II.4*, p. 118, note 1 et IV, *Ennead IV.8*, p. 398, note 1.

¹⁴⁴ G. STAMATELLOS, *Plotinus and the presocratics: a philosophical study of presocratic influences in Plotinus' Enneads*, op. cit., p. 176.

¹⁴⁵ Généralement, Plotin rapporte des théories présocratiques qui reflètent sa propre pensée, exception faite de l'atomisme (cf. traité 2 [IV 7], 2-3 et 5 [V 9], 4).

dans les corps constitue à cet effet un exemple pour le moins convaincant, puisqu'on ne la retrouve pas à proprement parler dans les textes platoniciens.

Pour conclure sur les citations des présocratiques, nous voulons préciser que les analyses de Stamatellos s'harmonisent bien avec nos propres hypothèses. En effet, nous soutenons dans notre commentaire que Plotin souhaite établir une certaine cohérence entre les sources grecques, et ce, dans le but de démontrer que ce savoir prime sur les théories chrétiennes plus récentes. Stamatellos note que Plotin « conceives Greek philosophy as an organic unity, starting and continuing within the classical philosophical tradition »¹⁴⁶. S'il faut adresser une critique à cet ouvrage autrement éloquent, c'est bien celle de ne pas tenter d'expliquer les motifs pour lesquels Plotin semble à tout prix vouloir tisser un fil d'Ariane qui relie toute la philosophie grecque¹⁴⁷. Peut-être pouvons-nous toutefois excuser le commentateur de ne pas vouloir s'adonner à des conjectures trop hypothétiques. En effet, de telles suppositions dépasseraient largement le cadre de son étude, et demanderaient en outre une recherche supplémentaire. Quant à notre traité, nous croyons être en mesure d'établir par notre commentaire que les gnostiques se trouvaient derrière cette motivation à citer les sources de la tradition grecque¹⁴⁸. En effet, Plotin rapporterait les propos des penseurs grecs afin de montrer qu'il s'inscrit dans une tradition plus ancienne – et donc plus juste et plus vraie –, contrairement aux gnostiques qui s'appuient sur des sources chrétiennes, plus récentes et moins matures. En outre, nous tenterons dans la prochaine section de faire cette même recherche – mais à plus petite échelle que dans notre commentaire – sur l'influence gnostique chez Plotin en abordant chacun des 21 premiers traités. Cette analyse permettra d'apporter de l'eau au moulin de Stamatellos, prouvant d'un côté que Plotin s'inscrit dans une tradition profondément grecque, et de l'autre qu'il a une raison bien précise de citer les anciens¹⁴⁹.

¹⁴⁶ G. STAMATELLOS, *Plotinus and the presocratics: a philosophical study of presocratic influences in Plotinus' Enneads*, op. cit., p. 176.

¹⁴⁷ Stamatellos aborde brièvement la question des sources chrétiennes et gnostiques, mais ne conclut rien à ce sujet, si ce n'est de préciser que Plotin n'en fait pas grand usage. Cf. *ibid.*, p. 17-18.

¹⁴⁸ Cf. notre commentaire, chapitre 1, lignes 11-17.

¹⁴⁹ Cette hypothèse que Plotin vise principalement les gnostiques ne saurait toutefois s'appliquer dans tous les cas et de manière nécessaire. À cet égard, nous dresserons un portrait nuancé de la situation.

4.2. L'influence gnostique dans les traités de la période pré-porphyréenne de Plotin

Nous soutenons tout au long de notre commentaire l'hypothèse selon laquelle notre traité a été influencé par le gnosticisme séthien platonisant (et, dans une certaine mesure, par le valentinisme). Nous voulons toutefois aller plus loin dans cette section, et déterminer l'apport du gnosticisme à la pensée de Plotin dans ses premiers écrits. Les recherches récentes portant sur les relations entre Plotin et les gnostiques montrent qu'à l'intérieur même de l'école du maître, on discutait des textes gnostiques, du moins lors de la période où le fondateur du néoplatonisme s'affairait à rédiger les traités 30 à 33¹⁵⁰. En effet, la plupart des spécialistes, si ce n'est la totalité, admettent sans difficulté un lien entre la pensée de Plotin et celle des gnostiques durant cette période. Cette information est d'ailleurs corroborée grâce à Porphyre (VP 16, 9-10), qui stipule qu'Amélius a écrit, à la demande de Plotin, une quarantaine de traités contre les gnostiques, ce qui laisse planer un doute sur le moment précis où Plotin a commencé à discuter des théories gnostiques dans son école, ainsi que sur le rôle que ce débat interne a joué sur la pensée du philosophe. En effet, en raison du nombre exorbitant de réfutations commandées par Plotin – notons que Porphyre précise qu'il a lui aussi adressé des traités contre les gnostiques, prouvant que le *Zoroastre* était un apocryphe –, nous pouvons avancer l'hypothèse qu'un débat avait lieu à l'intérieur de l'école de Plotin, et ce, bien avant la période de rédaction des traités 30 à 33¹⁵¹, puisqu'Amélius a dû s'appliquer à réfuter certains points des doctrines gnostiques pendant de nombreuses années. Ce détail important nous permet légitimement de penser que la querelle avait débuté avant même l'arrivée de Porphyre à Rome et qu'il ne s'agit pas

¹⁵⁰ Précisons que nous refusons l'appellation de « tétralogie » ou de *Groschrift*, pour nommer les traités 30 à 33, bien que nous reconnaissons la relation évidente entre ces écrits. Le contexte des traités 30 à 32 est manifestement anti-gnostique, mais ceux-ci ne ciblent pas uniquement ce courant de pensée. L'exemple des chapitres 1 et 2 du traité 32 (V 5), qui comportent une résonance anti-sceptique, témoigne d'ailleurs du fait que Plotin visait plusieurs adversaires tout en ayant principalement les gnostiques dans sa mire. Sur la question du scepticisme dans le traité 32 (V 5), voir M. BONAZZI, *À la recherche des idées: platonisme et philosophie hellénistique d'Antiochus à Plotin*, Paris, Vrin, 2015, p. 118-126. Le traité 33 (II 9) se comprend donc dans son unicité, en ce sens qu'il adresse explicitement une réfutation aux gnostiques. Sur la discussion anti-gnostique dans les traités de Plotin, voir aussi P. KALLIGAS, « Plotinus against the Gnostics », *Hermathena. A Trinity College Review*, 169, 2000, p. 115-128 et E. SONG, « War Plotin Gnostiker? », *The Journal of Greco-Roman Studies*, 30, 2007, p. 161-182.

¹⁵¹ F. LACROIX et J.-M. NARBONNE, « Plotinus and the Gnostics », dans G. W. Trompf (éd.), *Gnostic World*, London/New-York, Routledge, 2017, p. 208-216.

simplement d'un chapitre épisodique de la vie de Plotin. Porphyre serait venu étudier auprès de Plotin alors que celui-ci avait rédigé 21 traités. L'élève serait resté six années aux côtés du maître, durant lesquelles 24 traités auraient été rédigés (VP, 4-7). Les traités 30 à 33 se situant environ au milieu de cette période de rédaction fructueuse, on peut penser qu'Amélius avait déjà adressé les premières de ses quarante réfutations contre les gnostiques avant même que Porphyre n'arrive à Rome, mais malheureusement, aucune source ne peut corroborer cette information.

Ainsi, faute de témoignage historique, il nous faut nous rabattre sur les écrits de Plotin. De plus, comme l'érudition concernant ce problème s'est très peu penchée sur les premiers traités de Plotin, et plus précisément, sur ceux qui, selon le témoignage de Porphyre, ont été rédigés avant que ce dernier n'arrive à Rome¹⁵², nous jugeons qu'il est primordial d'en faire une étude attentive qui se focalisera sur les possibles emprunts au gnosticisme¹⁵³. En effet, il importe de savoir à qui s'adresse Plotin dans ses premiers traités, ce qui pourrait dévoiler certains points de doctrine qui, jusqu'ici, ont mal été compris par les commentateurs. Il ne faudrait toutefois pas penser que Plotin n'a que pour unique cible les gnostiques, ce que l'on peut aisément constater à la simple lecture du traité 2 (IV 7), qui revêt un style plus scolaire¹⁵⁴, et où Plotin vise explicitement les écoles de philosophie grecque classique (stoïcisme, épicurisme, aristotélisme). Pourtant, même dans ce long traité qui constitue, pour ainsi dire, un écrit de prime jeunesse, on décèle dans le chapitre 10 une allusion manifestement gnostique, puisque le terme *omoousios* – qui tire son origine du gnosticisme

¹⁵² VP, 4, 1 ss.

¹⁵³ Une étude semblable, mais se limitant au douze premiers traités, a été effectuée par T.G. SINNIGE, « Gnostic influences in the early works of Plotinus and in Augustine », dans *Plotinus amid Gnostics and Christians*, Uitgeverij/Free University Press, Amsterdam, D. T. Runia, 1984, p. 73-97. Voir aussi T. G. SINNIGE, *Six lectures on Plotinus and gnosticism*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1999 et H. JONAS, « The Soul in gnosticism and Plotinus », dans *Le Néoplatonisme. Acte du Colloque International sur le néoplatonisme*, Paris, CNRS, 1971, p. 45-53. Sans rien enlever à ces études – que nous considérerons pour élaborer notre propre analyse –, nous jugeons que la recherche a depuis grandement avancé et qu'il faut reconsidérer l'entière des traités de manière plus détaillée.

¹⁵⁴ Il est vrai qu'A. Longo ne suit pas É. Bréhier et J. Igal sur ce point (PLOTIN, *Traité 2 (IV 7)*, Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 28.). Nous admettons avec la commentatrice que le traité n'a rien de doctrinal, et qu'au sens où Béhier et Igal l'entendent, tous les traités de Plotin seraient scolaires. Cependant, le style d'écriture du traité demeure très différent des autres écrits de Plotin, puisque le philosophe prend explicitement position sur des points de doctrines des autres philosophies helléniques, ce qu'il ne reféra pas avec autant d'insistance dans les traités ultérieurs.

– est utilisé afin de montrer que l'être humain partage son essence avec l'Intellect¹⁵⁵. On peut donc penser que les gnostiques ont eu tôt fait de jouer un certain rôle, aussi mineur puisse-t-il paraître à première vue, dans le style d'écriture – mais qui peut également avoir des répercussions sur sa pensée – de Plotin.

Il faut également noter que le tout premier traité de Plotin *Sur le Beau* (1 [I 6]), qui aborde pourtant un thème relevant de la philosophie grecque la plus classique¹⁵⁶, emprunte au gnosticisme à certains égards. En effet, selon J.-M. Narbonne, l'utilisation que Plotin fait du *Banquet*, 210 A et ss. ne se retrouve pas chez les moyens-platoniciens, et même que « sous le rapport purement formel ou structurel, c'est bien plutôt avec le *Zostrien* et l'*Allogène* [...] que le premier traité de Plotin entretient les rapports les plus étroits »¹⁵⁷. L'idée de se pencher précisément sur le traité 6 (IV 8) provient justement de cette hypothèse, à la lecture des traités pré-porphyriens, que les gnostiques n'ont pas seulement joué un rôle dans les œuvres « tardives » de Plotin, mais ont également influencé ce dernier dès ses premiers écrits. Si nous avons choisi le traité 6 (IV 8) pour cette étude, c'est principalement en raison de son riche contenu critique à l'égard des gnostiques qui, bien qu'il semble seulement implicite et peu significatif pour un commentateur plus réticent à cette idée, est en fait révélateur d'un dialogue entre Plotin et le courant séthien platonisant.

Dans cette section, nous aborderons brièvement les autres traités de la période pré-porphyrienne pour en faire ressortir les thèmes gnostiques qu'ils pourraient contenir. Les deux premiers traités (1 [I 6] et 2 [IV 7]) seront laissés de côté, puisque, comme nous l'avons mentionné, des études ont déjà été menées en ce sens¹⁵⁸. Afin de dégager les thèmes gnostiques des traités 3 à 5 et 7 à 21, il faudra passer en revue chacun de ceux-ci et les résumer brièvement, de sorte que le lecteur ait à l'esprit le sujet principal de chacun des traités. Cependant, par souci de concision, nous présenterons seulement ce qui nous apparaît essentiel pour notre propos dans l'argumentaire que Plotin échafaude dans chacun

¹⁵⁵ J.-M. NARBONNE, « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin: la piste gnostique/hermétique de l'ὁμοούσιος », *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, n° 3, 2008, p. 691-708.

¹⁵⁶ NARBONNE¹, p. CCIX.

¹⁵⁷ NARBONNE¹, p. CCCVI. Cf. aussi T.G. SINNIGE, « Gnostic influences in the early works of Plotinus and in Augustine », *art. cit.*, p. 79.

¹⁵⁸ En plus des études mentionnées dans les notes 165-167, la section qui suit tout juste notre analyse des traités 3 à 21 aborde également le thème de l'ὁμοούσιος puisque celui-ci est étroitement en lien avec l'idée que l'âme est amphibie dans le traité 6 (IV 8).

de ses écrits. Le philosophe renvoie à d'autres courants de pensée, ce sur quoi il faudra demeurer attentif et qui permettra de préciser avec justesse les interlocuteurs principaux dans chaque traité. Enfin, les thèmes abordés par les gnostiques recoupent parfois ceux des philosophies hellénistiques et il faut se garder de faire des conclusions hâtives. C'est pourquoi nous demeurerons particulièrement attentif au vocabulaire que Plotin utilise et qui, dans le cas où notre hypothèse s'avérerait valide, est parfois influencé par le lexique proprement gnostique.

Traité 3 (III 1)

Le traité 3 (III 1), qui s'intitule *Sur le destin* débute par un emprunt au *Timée* 28 A-B, dans lequel Platon s'interroge sur la cause des choses qui existent. Plotin évoque toutes les possibilités : ou bien les choses existent sans cause, ou bien certaines ont une cause et d'autres non, ou bien toutes les choses ont une cause (1, 8). Ensuite, Plotin affirme que toutes choses n'étant pas sans cesse en acte, elles ont nécessairement une cause première, ce qui relève d'un aristotélisme des plus classiques (12-15). A. Petit note à cet égard que Plotin reprend la même expression qu'Aristote pour exprimer la quiddité d'une chose, à savoir *tò eînai* suivi d'un datif¹⁵⁹. Plotin a ensuite recours à un exemple médical qui a probablement des influences aristotéliennes : « et pour certaines choses, il faut remonter aux arts : pour la guérison, à la médecine et au médecin »¹⁶⁰. La conception plotinienne des causes en tant que « prochaines » et « particulières » (1, 25-29) est elle aussi tirée du Stagirite en *Métaphysique* (Λ, 3, 1070 a 1 et ss.)¹⁶¹. Le traité s'en prend aux épicuriens (2, 10-16) et aux astrologues (2, 26-29), mais la cible la plus évidente demeure les stoïciens (chapitres 4 à 7). La fin du traité (chapitres 8 à 10), propose la solution de Plotin au problème du destin, à savoir que l'âme sous tous ces aspects (cosmique et individuelle) constitue le principe du destin (8, 3-6).

On ne retrouve à première vue aucune allusion aux gnostiques dans ce traité. On sait toutefois que Plotin associe les gnostiques à Épicure à une reprise dans son traité 33 (II 9)

¹⁵⁹ A. PETIT, « Traité 3 (III 1), dans *PLOTIN, Traités 1-6*, dir. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2002. p. 160, note 4.

¹⁶⁰ M. CHAPPUIS, *Plotin. Traité 3 III, 1*, Paris, Éditions du Cerf, 2006, p. 40.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 69.

Contre les gnostiques (chapitre 15, lignes 9 et ss.), où il blâme ceux-ci, à l'instar du fondateur du Jardin, d'avoir supprimé la providence, un thème fortement lié au destin. Cependant, dans le traité 3 (III 1), cette association entre les deux courants de pensée est absente, à tout le moins dans le discours explicite¹⁶² et la cible semble bien être l'atomisme épicurien lui-même¹⁶³.

En ce qui a trait au discours implicite, le schéma du traité 3 ressemble à celui du traité 2 (IV 7) *Sur l'immortalité de l'âme*. En effet, bien qu'il soit significativement plus court que son prédécesseur immédiat, le traité 3 présente de manière aporétique les différentes théories du destin qui sont courantes dans la tradition hellénistique, pour ensuite en fournir une interprétation proprement platonico-plotinienne. Dans le traité 2 (IV 7), c'est justement cette section d'exégèse qui a subi une influence des gnostiques (surtout le chapitre 10). Cependant, Plotin semble emprunter davantage à Aristote qu'aux gnostiques dans ses considérations sur le destin. En effet, le philosophe constate que les choses qui sont en notre pouvoir sont volontaires et que c'est cette activité qui nous appartient en propre :

Mais lorsqu'elle [l'âme] s'élance vers l'action en ayant pour guide pur et sans passion sa propre raison, seule cette tendance doit être désignée comme 'dépendant de nous' et volontaire [ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσιον], et ceci est notre propre action, qui ne vient pas d'ailleurs, mais de l'intérieur, de l'âme pure [καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἡμέτερον ἔργον, ὃ μὴ ἄλλοθεν ἦλθεν, ἀλλ' ἔνδοθεν ἀπὸ καθαρᾶς τῆς ψυχῆς], d'une principe premier, directeur et souverain, et non de l'âme qui pâtit d'égarément à cause de son ignorance [ἀλλ' οὐ πλάνην ἐξ ἀγνοίας παθούσης], ou de défaite, à cause de la violence des désirs qui, lorsqu'ils surviennent, la poussent, la tirent et ne permettent plus d'actions de notre part, mais seulement des passions¹⁶⁴.

Cette distinction entre les choses intérieures, qui dépendent de nous, et les événements contingents, qui nous échoient, ne va pas sans rappeler l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, où le philosophe enseigne que la *bouleusis* doit faire preuve de délibération pour parvenir à sa fin, et que seules ces actions sont consenties (*ekousioi*) et en notre pouvoir (*eph'hêmin*) :

Si donc l'objet du souhait, c'est la fin et que ceux de la délibération et de la décision sont les moyens relatifs à cette fin, alors les actions qui correspondent aux moyens sont conformes, semble-t-il, à la décision, c'est-à-dire sont des actions consenties. Or les actes qui traduisent les vertus sont de cet ordre. C'est donc que la vertu aussi se trouve à notre portée. Mais

¹⁶² L'analyse du vocabulaire grec n'a du moins pas été concluante. Nous ne décelons aucun terme proprement gnostique, ou même couramment utilisé par l'un ou l'autre des courants gnostiques.

¹⁶³ C'est également ce qu'en conclut E. ELIASSON, « Plotinus' reception of Epicurean atomism in *On Fate*, tr. 3 (*Enn.* III 1) 1-3, dans D. P. Taormina et A. Longo (éds.), *Plotinus and Epicurus* Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 160-176.

¹⁶⁴ PLOTIN, 3 (III 1), 9, 9-16, trad. M. CHAPPUIS, *Traité 3, op. cit.*, p. 54-55.

pareillement le vice. Car là où il est en notre pouvoir de ne pas agir, et là où il y a place pour le 'non', il y a place aussi pour le 'oui'¹⁶⁵.

Dans cet extrait, Aristote rapproche l'*ep'hemin* de l'*ekousion*, de la même manière que Plotin écrit dans le passage cité précédemment que ce qui dépend de nous et qui est volontaire constitue notre propre action. Le vocabulaire que Plotin utilise, de même que les théories qu'il soutient, semble donc être emprunté de la philosophie péripététicienne et ne pas dénoter pas d'influence gnostique marquée.

Par ailleurs, T. G. Sinnige voit dans l'expression ἀλλ'οὐ πλάνην ἐξ ἀγνοίας παθούσης une possible allusion aux gnostiques, mais n'indique pas de source précise¹⁶⁶. Il est vrai que cette idée de l'ignorance de l'âme et du logos se trouve dans plusieurs traités gnostiques, tout particulièrement dans le *Traité tripartite* NH (I, 5), 77, 21-26, où le Logos pâtit : « De ce fait, il [le Logos] a souffert d'une division et d'un détournement. De cette hésitation et de cette division <naquirent> l'oubli et l'ignorance de lui-même et <de ce> qui est »¹⁶⁷. Ce thème comporte certes une résonance gnostique, mais demeure avant tout platonicien. En effet, l'âme devient folle en entrant dans le corps (*Timée* 43 B) et souffre d'être dans le corps comme dans une prison (ex. *Phédon*, 83 C-D). À cet égard, l'être humain emprisonné dans la caverne se trouve justement dans un état d'ignorance, et se délier des chaînes est pénible (*République*, VII, 515 C). Plotin reprend d'ailleurs ces thèmes dans le premier chapitre du traité 6 (IV 8) et il pourrait très bien les choisir en vue de s'opposer aux gnostiques. Cependant, dans cette expression du traité 3 (III 3) que nous avons analysée ci-dessus, il nous semble impossible de relier Plotin au courant chrétien platonisant, du moins à partir de cette seule assertion.

Enfin, Z. Mazur détecte qu'il y a généralement la présence d'un contexte gnostique lorsque Plotin mentionne les astrologues, puisque tous trois ont à peu de choses près la même

¹⁶⁵ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1113 b 3-8, trad. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 152. Voici le texte grec [Bywater] : ὄντος δὴ βουλευτοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, αἱ περὶ ταῦτα πράξεις κατὰ προαίρεσιν ἂν εἶεν καὶ ἐκούσιοι. αἱ δὲ τῶν ἀρετῶν ἐνέργειαι περὶ ταῦτα. ἐφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί· Voir aussi 1223 a-b et 1225 b 8.

¹⁶⁶ T.G. SINNIGE, « Gnostic influences in the early works of Plotinus and in Augustine », *art. cit.*, p. 81-82.

¹⁶⁷ Trad. L. Painchaud et E. Thomassen, dans *ÉCRITS GNOSTIQUES*, p. 148. Voir aussi dans le même traité le récit de la création de l'homme (105, 11 et ss.).

vision à propos des astres¹⁶⁸. Le commentateur, qui s'intéresse au chapitre 13, 20-25 du traité 33 (II 9) *Contre les gnostiques*, s'appuie sur deux textes pour justifier son propos, à savoir les chapitres 5 à 8 du traité qui nous intéresse ici, et les chapitres 30 à 39 du traité 28 (IV 4) :

P. [Plotinus] agrees with the Gnostics (as well as with the astrologers of his day) that the stars do indicate or even foreshadow events on Earth, but he rejects the notion that they themselves *cause* these events (i.e., correlation is not proof of causality). Rather, because the stars occupy an intermediary position in a continuous vertical chain of causality, and moreover because they are embedded in an inexorable mechanism governed rationally by the cosmic Soul, they are subject to compulsion in accordance with the superior principles, and thus not themselves responsible for what they indicate¹⁶⁹.

Il est vrai qu'en 33 (II 9) Plotin reprend à son compte la conception, répandue à l'époque¹⁷⁰, selon laquelle les astres peuvent être garants de signes annonciateurs, mais ces mêmes corps célestes ne sauraient constituer des causes, conception qu'il soutenait déjà dans le traité 3 (III, 1), 5, 38-42 et qu'il conservera tout au long des ses écrits (voir 28 [IV 4], 30-45 ; 52 [II 3], 7-8 et 10-15)¹⁷¹. Cependant, le contexte polémique du traité 3 (III 1) ne semble à aucun moment cibler les gnostiques. Ce sont plutôt les théories stoïcienne et épicurienne qui sont mises à mal dans cette section du traité, puisque Plotin s'intéresse aux principes de l'univers et aborde la possibilité que le destin ou encore les atomes constituent la cause première (2, 9-36). Cette courte section visant les astrologues est d'ailleurs très curieuse, en ce sens que les adversaires de Plotin sont clairement identifiés – stoïciens et épicuriens – et que le philosophe ne s'attaque ni ne se porte à la défense des théories cosmologiques dans ce traité. Il devient donc impossible de supposer que Plotin avait en tête – que sa position soit favorable à celle des gnostiques ou non – la conception cosmologique des gnostiques, et même difficile de comprendre les motifs qui ont poussé le philosophe à aborder l'astrologie en 3 (III 1), si ce n'est qu'il s'agit d'une théorie liée au destin. Le contexte implicite, dans ce cas précis, n'apporte donc rien concluant pour notre hypothèse.

¹⁶⁸ Z. MAZUR, commentaire 33 (II 9), 13, 20-25, dans NARBONNE². Voir 3 (III 1), 2, 26-29 pour la référence dans notre traité.

¹⁶⁹ Z. MAZUR, *ibid.*

¹⁷⁰ Voir aussi 52 (II 3), 7 et ss. et le très éclairant commentaire de R. DUFOUR, « traité 52 (II 3) », dans *Plotin. Traités 51-54*, dir. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, Paris, 2010, p. 155-156, notes 57-58.

¹⁷¹ Cf. également R. DUFOUR, « Traité 33 (II 9) », dans *Plotin. Traités. 30-37*, dir. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2006, p. 273, note 243.

Traité 4 (IV 2) et 21 (IV 1)

Le court traité 4 (IV 2) *Sur la réalité de l'âme I* et sa suite encore plus brève 21 (IV 1)¹⁷², formeraient une extension du traité 2 (IV 7), où Plotin apporterait quelques nouveautés en proposant une théorie de l'âme dont la nature est à la fois divisible et indivisible, ce qui vient renforcer l'hypothèse de l'immortalité de l'âme. On pourrait considérer ces deux traités comme des sortes d'addendas au traité 2 (IV 7), qui auraient à l'origine très bien pu se placer à la suite de celui-ci, puisque Plotin les aurait rédigés après qu'il en « ait remarqué la nécessité à partir des réactions de son auditoire »¹⁷³. Il faut donc y porter une attention particulière, étant donné que nous avons relevé l'emprunt d'éléments gnostiques dans l'élaboration de la théorie plotinienne sur l'immortalité de l'âme. Pourtant, l'insistance sur l'unité de l'âme, malgré sa division lorsqu'elle se trouve ici-bas, cible davantage la théorie stoïcienne de l'âme en tant que corps. En fait, Plotin reprend le vocabulaire stoïcien à plusieurs reprises, par exemple lorsqu'il fait intervenir les notions de κοινωμία et d'ὁμοπάθεια (4 [IV 2], 1, 51). Plotin s'intéresse donc aux débats d'« actualité » dans les écoles philosophiques grecques de l'époque¹⁷⁴. C'est d'ailleurs à partir d'un passage du *Timée* (35 A et ss.), qui aborde les relations entre l'âme et le corps, que Plotin réfute la théorie stoïcienne de l'âme corporelle¹⁷⁵.

Ces deux traités ne comportent à première vue aucun élément d'influence gnostique. Cependant, d'après Sinnige, on pourrait voir dans l'expression « προόδω δὲ τῆ ἀπ'αὐτῆς ἐπὶ τὴν ἑτέραν σπεύδουσα φύσιν » (4 [IV 2], 1, 44) un processus de génération qui s'inspire

¹⁷² Il existe tout un débat sur l'ordre dans lequel il faut placer ces traités. M. Chappuis choisit de conserver l'ordre que M. Ficini et ses successeurs ont donné de manière erronée aux traités dans leurs éditions des *Ennéades*. Dans l'ordre porphyrien, le traité 4 occupe effectivement le premier rang de l'*Ennéade* IV, mais puisque les manuscrits ficiniens dont nous disposons le place tous en seconde position – le traité 21 devenant ainsi le premier traité de l'*Ennéade* IV –, il est selon elle préférable – et elle suit P. Henry sur ce point – de conserver l'ordre de ces manuscrits en rétablissant l'ordre chronologique établi par Porphyre, ce qui évite de créer davantage de confusion. Cf. M. CHAPPUIS, *PLOTIN. Traité 4 : IV, 2*, Paris, Éditions du Cerf, 2006, p. 17.

¹⁷³ M. CHAPPUIS, *PLOTIN. Traité 21 : IV, 1*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 24.

¹⁷⁴ Notons que l'un ne va pas nécessairement sans l'autre. Par exemple, le traité 1 (I 6) *Sur le Beau* aborde un thème grec classique et permet d'introduire l'idée du Bien, mais revêt une structure bien plus proche des apocalypses gnostiques le *Zostrien* (NH VIII, 1) et l'*Allogène* (NH XI, 3). Cf. NARBONNE¹, p. CCC et CCCVI. Dans les traités 4 (IV 2) et 21 (IV 1), l'approche de Plotin est toutefois beaucoup plus scolaire.

¹⁷⁵ G. GÜRTLER, *PLOTIN, Ennead. IV, 4.30- 45 and IV, 5, Problems concerning the soul*, Las Vegas, Parmenides Publishing, p. 299 et 319.

du gnosticisme¹⁷⁶, mais le commentateur ne fournit aucun détail permettant d'alimenter sa réflexion. Le terme προόδω (procession) pourrait bien faire allusion aux gnostiques, puisqu'il est étranger à Platon et à Aristote¹⁷⁷ et que Plotin l'utilise quant à lui à quelques reprises, notamment dans deux traités où il critique les gnostiques (6 [IV 8], 5, 33 ; 6, 5 et 32 [V 5], 3, 9). Cependant, même si le concept de la procession est bien d'allégeance gnostique¹⁷⁸, Plotin ne semble pas ici l'utiliser de manière technique, comme c'est le cas par exemple du terme ὁμοούσιος au traité 2 (IV 7)¹⁷⁹. Au mieux peut-on avancer que Plotin connaissait probablement la terminologie gnostique, mais il semble difficile de la lier au traité 4 (IV 2), puisqu'elle a pu s'immiscer graduellement dans le vocabulaire philosophique courant.

Traité 5 (V 9)

Le traité 5 (V 9) débute par une analyse de l'Intellect qui reprend les célèbres lignes introduisant la *Métaphysique* d'Aristote (980 a), où l'on apprend que l'être humain connaît d'abord par sensation puis ensuite par son intellect. Le traité 5 (V 9) est en fait parsemé d'allusions aux écrits du Stagirite, comme en témoigne le début du chapitre 5, où Plotin énonce l'idée selon laquelle l'Intellect s'identifie avec lui-même, ce qu'il tire de la *Métaphysique* Λ, 1074 b 31 (« [L'intelligence suprême] αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις ») : « Mais s'il [l'Intellect] pense par lui-même et à partir de lui-même, il est lui-même ce qu'il pense [Εἰ δὲ παρ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ

¹⁷⁶ T.G. SINNIGE, « Gnostic influences in the early works of Plotinus and in Augustine », *art. cit.*, p. 82. Voici une traduction du passage en question : « Or, à côté de cette nature totalement indivisible, il y a encore une autre réalité qui vient immédiatement à sa suite : elle tient l'indivisibilité de cette nature-là, mais comme dans sa procession elle se hâte vers cette autre nature, elle s'établit au milieu entre les deux, entre ce qui est indivisible et premier, et ce qui est divisible dans les corps où il se trouve » (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, dans *Plotin. Traités 1-6*, Paris, GF Flammarion, 2002, p. 176-177).

¹⁷⁷ Le terme apparaît une seule fois chez Aristote dans les *Parva Naturalia*, *De sensu et sensibilibus*, 437 b 26, mais n'est pas utilisé de manière technique.

¹⁷⁸ J. PÉPIN, « Theories of Procession in Plotinus and the Gnostics », dans *Neoplatonism and Gnosticism*, New-York, 1992, p. 297-336. Pépin analyse notamment deux citations, l'une chez les Valentiniens, qui se trouve chez Hippolyte, *Refutatio*, VI, 29, 5-7 et l'autre chez les Naasènes, toujours chez l'hérésiologue, V, 7, 25-26 (voir p. 298 et 307 chez Pépin). Selon le commentateur, la connexion entre les Valentiniens et Plotin sur ce point est évidente (p. 299-301).

¹⁷⁹ J. Pépin relève plusieurs mentions de termes similaires aussi tôt qu'en 10 (V 1), 7, 5, mais Plotin parle d'engendrement (γεννάω) et non pas spécifiquement de procession (πρόδος). Voir J. PÉPIN, « Theories of Procession in Plotinus and the Gnostics », *op. cit.*, p. 299-300.

νοεῖ, αὐτός ἐστιν ἃ νοεῖ] »¹⁸⁰. Enfin, Plotin s'intéresse à la place de la technique et des objets d'art dans l'intelligible (chap. 11), à l'existence des idées des individus (chap. 12) et à la présence des choses laides (boue, saleté, etc. chap. 13) dans le monde intelligible, rappelant par-là des questionnements fondamentaux du *Parménide* de Platon (130 C-D).

Plotin reprend donc de nombreux développements qui se trouvent chez Aristote et chez Platon¹⁸¹, mais on ne constate aucun vocabulaire technique propre aux gnostiques¹⁸². Cependant, on rencontre tout au début du premier chapitre une division entre trois classes d'être humain qui pourrait rappeler celle que l'on retrouve dans certains traités gnostiques, comme dans le *Traité Tripartite* (NH I, 5) :

La race spirituelle recevra un salut complet à tous égards, mais la race hylique sera détruite à tous égards, comme un adversaire récalcitrant. Quant à la race psychique toutefois, puisqu'elle est située au milieu en raison de son mode de production, et que sa constitution est double en raison de sa disposition au bien et au mal, l'issue qui lui est réservée est incertaine et l'entrée totale dans ce qui est bien¹⁸³.

Cette division hiérarchique des âmes en trois temps pourrait bien avoir inspiré Plotin, comme T.G. Sinnige le mentionne dans son article s'intéressant aux sources gnostiques dans les premiers écrits de Plotin¹⁸⁴. Cependant, même si Sinnige avait déjà relevé que cette tripartition mentionnée chez Plotin était en fait tirée du gnosticisme, certains commentateurs ont récemment continué de soutenir qu'il s'agissait d'une division entre épicuriens, stoïciens et platoniciens¹⁸⁵. M. Marsola concède d'ailleurs que la division vise

¹⁸⁰ PLOTIN, 5 (V 9), 5, 6-7, trad. A. Schniewind, *Traité 5: V, 9*, Paris, Éditions du Cerf, 2007, p. 67.

¹⁸¹ Précisons toutefois que Plotin demeure profondément platonicien. A. Schniewind écrit ainsi au sujet du traité 5 (V 5) : « [Q]uand Plotin reprend – ce qui arrive souvent – des éléments aristotéliens, il les place, toujours pour finir, dans un cadre platonicien » (*ibid.*, p. 90).

¹⁸² On peut s'étonner du fait qu'A. Schniewind, elle-même sympathisante aux hypothèses de l'influence gnostique dans les premiers traités de Plotin (cf. A. SCHNIEWIND, « Les âmes amphibies et les causes de leur différence. À propos de Plotin, Enn. IV 8 [6], 4. 31-5 », dans R. CHIARADONNA (éd.), *Studi sull'anima in Plotino*, Naples, 2005, p. 179-200.), ne fait pratiquement aucune mention des gnostiques dans sa traduction commentée du traité 5 (V 9) qui a été publié deux ans après l'article susmentionné.

¹⁸³ *Traité Tripartite* (NH I, 5), 119, 17-27, trad. L. Painchaud et E. Thomassen, dans ÉCRITS GNOSTIQUES, p. 189. Voir aussi *L'Hypostase des archontes* (NH II, 4), 87, 12-88, 18, où le visionnaire présente les trois figures d'Adam (matérielle, psychique et spirituel) et le *Zostrien* (NH VIII, 1), 27 ss., où l'on rencontre une division complexe des âmes en plusieurs types. On constate une division semblable entre les âmes chez les hérésiologues lorsqu'ils expliquent que les gnostiques divisent les âmes en trois catégories, à savoir les hyliques, les psychiques et les pneumatiques. Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Adv. Haer.*, I, 5, 1; I, 7; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Excerpta ex Theodoto*, 3, 50, 1-2.

¹⁸⁴ T.G. SINNIGE, « Gnostic influences in the early works of Plotinus and in Augustine », *art. cit.*, p. 82.

¹⁸⁵ Ainsi F. FRONTEROTTA, p. 212-213, notes 3 à 5 dans sa traduction au traité 5 (V 9) (*Plotin. Traités 1-6*, dir. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2002 et A. SCHNIEWIND, *Traité 5: V, 9*, Paris, Éditions du Cerf, 2007, p. 90-97. Cette dernière note toutefois le parallèle avec les gnostiques en 33 (II 9), 9, 3 (*Ibid.*, p.

les écoles matérialistes et qu'elle pourrait donc s'adresser aux épicuriens et aux stoïciens, qui soutiennent tous deux certaines positions de ces écoles¹⁸⁶. Par contre, Plotin semble endosser, et même reprendre la théorie épicurienne des plaisirs comme *ataraxia*, relayant le sage à la recherche des plaisirs simples (46 [I 4], 1), lesquels permettent de s'assimiler à Dieu (19 [I 2], 2)¹⁸⁷. Il serait donc étonnant que le philosophe rabaisse simplement les épicuriens en les plaçant parmi les plus vils des hommes. Plotin critique certes leur théorie de la providence (33 [II 9], 15 ; 47 [III 2], 1) – ce qui demeure étroitement relié aux reproches adressés aux gnostiques¹⁸⁸ – et leur atomisme (2 [IV 7]), mais il ne cible jamais leur éthique. Plotin s'attaquerait donc à d'autres théories matérialistes, comme celle soutenant l'existence des âmes hyliques que l'on rencontre dans le *Contre les Hérésies* d'Irénée de Lyon, où les êtres possédant une substance hylique sont condamnés à la destruction après la mort du corps : « Il existe donc, disent-ils, trois éléments : l'un hylique, qu'ils appellent aussi 'de gauche', périra inéluctablement, incapable de recevoir aucun souffle d'incorruptibilité ; l'autre, psychique, qu'ils nomment aussi 'de droite', tenant le milieu entre le pneumatique et l'hylique, ira du côté où il aura penché [...] »¹⁸⁹. Il faut toutefois reconnaître que Plotin reprend la terminologie stoïcienne pour décrire le second type d'homme. En effet, comme l'a noté É. Bréhier, *πράξεις και ἐκλογάς* (chap. 1, lignes 14-15) fait partie du vocabulaire stoïcien¹⁹⁰, ce qui laisse planer un doute sur cette hypothèse. Il faut aussi avouer qu'en contexte anti-agnostique, Plotin place lui-même les épicuriens parmi ceux qui éliminent la providence et nous exhortent à suivre le plaisir et la jouissance, reliant ainsi de manière schématique leurs positions matérialistes à leurs

92). M. Marsola a fait une recension de la plupart des commentaires sur ce sujet. Mis à part A. Schniewind, seul J. Dillon soutient que la référence, tout en s'adressant aux épicuriens, aux stoïciens et aux platoniciens, pourrait également viser les gnostiques. Cf. M. MARSOLA, « "Heavy Birds" in tr. 5 (Enn. V 9) I.8: References to Epicureanism and the problem of the pleasure in Plotinus », dans D. P. Taormina et A. Longo (éds.), *Plotinus and Epicurus* Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 84. Pour la référence chez Dillon, voir « The Theory of Three Classes of Men in Plotinus and Philo », dans J. Dillon (éd.), *The Golden Chain: Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Aldershot, VT: Variorum, p. 425, note 124.

¹⁸⁶ La physique stoïcienne stipule que tout est un corps, même les principes et les dieux (cf. LONG ET SEDLEY, tome II, p. 240) ; l'épicurisme fait de l'atome le principe de toute chose.

¹⁸⁷ Chez les épicuriens, voir la *Lettre à Ménécée*, 127-132 ; pour l'assimilation au divin, voir 135, 8-9.

¹⁸⁸ Voir notre commentaire chap. 2, lignes 9-11 et 11-14.

¹⁸⁹ IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, I, 6, 1, 1-4, trad. A. Rousseau, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 91. Voir aussi M. MARSOLA, « "Heavy Birds" in tr. 5 (Enn. V 9) I.8: References to Epicureanism and the problem of the pleasure in Plotinus », *art. cit.*, p. 92-93. Notons que le problème de la destruction des âmes hyliques dans le séthianisme platonisant est beaucoup plus complexe que cela. Cf. notre commentaire, chap. 5, 22-24.

¹⁹⁰ BRÉHIER, p. 153-154. Voir en ce sens Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme*, 160, 3.

théories éthiques (33 [II 9], 15, 8-9). Plotin pourrait donc bien viser les stoïciens (deuxième type d'homme) et les traditions matérialistes (amalgamant épicuriens et gnostiques), et non pas différents types d'âme, mais rien n'est moins certain.

En conclusion, sans affirmer que Plotin reprend explicitement la tripartition gnostique des âmes, il faut à tout le moins remettre de nouveau en question avant d'en faire une division entre les écoles hellénistiques classiques. Plotin semble davantage viser les écoles matérialistes, dont certaines écoles gnostiques, bien qu'il soit difficile de déterminer exactement ce à quoi il pense précisément ici et s'il place les épicuriens dans cette dernière catégorie.

Traité 7 (V 4)

Dans ce traité qui ne comporte que deux courts chapitres, Plotin s'intéresse à la manière dont les choses procèdent de l'Un. On rencontre encore ici quelques emprunts à la *Métaphysique* d'Aristote. Par exemple, la distinction entre l'acte qui constitue l'essence et l'acte qui provient de celle-ci (2, 27 : Ἐνέργεια ἢ μὲν ἐστὶ τῆς οὐσίας, ἢ δ' ἐκ τῆς οὐσίας ἐκάστου) est comparée à la relation que le feu entretient avec la chaleur. Cette dernière constitue la réalité du feu, lequel « exerce l'acte inhérent à sa réalité tout en restant du feu » ; de même, l'acte *effectif* exerce un acte différent de lui tout en demeurant lui-même »¹⁹¹. Cependant, contrairement aux traités que nous avons analysés précédemment, Plotin ne semble pas ici s'adresser à un interlocuteur en particulier. On remarque d'ailleurs un changement de style à partir du traité 6 (IV 8), changement qui détonne autant dans le genre d'écriture du traité que dans les sujets qui y sont abordés, lesquels semblent être moins proches de la philosophie grecque classique. Si la non-descente partielle de l'âme constitue un point de divergence entre Plotin et les gnostiques, on rencontre deux points de doctrine similaires entre eux dans le traité 7 (V 4). Le philosophe insiste d'abord sur la simplicité du principe (1, 16) et sur l'émanation intégrale des réalités supra-sensibles à partir de l'Un (1, 1 ss.), deux théories que l'on rencontre respectivement dans le *Zostrien*¹⁹²

¹⁹¹ ARISTOTE, *Métaphysique*, α, 993 b 25-26. Nous empruntons cette référence à J.-F. PRADEAU, dans *Plotin. Traités 7-21*, Paris GF Flammarion, 2003, p. 32, note 42.

¹⁹² *Zostrien* (NH VIII, 1) 3, 7 ; 23, 23-25 ; 30, 25 ; 66, 20 ; 67, 20, 76, 12-13 ; 79, 17-22 ; 84, 17. Voir aussi le *Marsanès* (X, 1), 5, 8-9.

et dans l'*Hypostase des Archontes*¹⁹³. On assiste donc à un changement de ton qui pourrait indiquer que Plotin forge sa propre philosophie, qui continue certes d'être influencée par les autres philosophes grecs – Platon en chef de file –, mais qui aborde également des thèmes qui contrastent avec ceux que l'on rencontrait dans les écoles stoïciennes et aristotéliciennes. On ne peut toutefois, à partir de la lecture seule de ce traité, en conclure que Plotin, même s'il s'entend avec les séthiens platonisants sur deux points de doctrine, fut influencé par ce groupe précis de gnostiques, sinon par accident. Par contre, en considérant sa place chronologique – tout juste après le traité 6 (IV 8), dont les traces implicites des gnostiques sont patentes – et son type de discours, on peut affirmer que des idées gnostiques – sans toutefois statuer sur la présence effective de gnostiques dans l'école de Plotin – étaient discutées dans l'entourage de Plotin.

Traité 8 (IV 9)

Plotin reprend en 8 (IV 9) là où il l'avait laissé au traité 4 (IV 2) lorsqu'il s'interrogeait sur l'indivisibilité de l'âme. Cependant, le philosophe pousse plus loin la réflexion en 8 (IV 9), puisqu'il tente d'expliquer comment toutes les âmes peuvent être en fait une seule, autant « mon âme, ton âme que toutes les âmes [ἡ ἐμὴ καὶ ἡ σὴ μία καὶ πᾶσαι] » (ligne 6). L'âme du monde est donc identique aux âmes individuelles, même si cette réalité unie se présente sous différents modes ontologiques. Cet aspect ne va pas sans rappeler le statut amphibie qui est donné à l'âme au chapitre 4 du traité 6 (IV 8), mais aussi la toute dernière critique du traité 33 (II 9) *Contre les gnostiques* : « Car c'est aussi pour cela qu'eux-mêmes ne croient pas que la nature des astres regarde les réalités qui sont à l'extérieur, parce qu'ils ne voient pas que leur âme provient de l'extérieur »¹⁹⁴. Dans ce passage, Plotin reproche aux gnostiques d'ignorer que leur âme, à l'instar de toutes les autres, ce qui inclut l'âme du monde – qu'il semble faire correspondre chez les gnostiques à *Sophia* en 33 (II 9), 10, 18 et ss. –, constituent une seule et même réalité. On peut donc voir dans cette volonté d'unifier les âmes une opposition aux gnostiques. En effet, ceux-ci distinguent bien les types d'âme

¹⁹³ *Hypostase des Archontes* (NH II, 4), 94, 1. Voir aussi IRÉNÉE DE LYON, *Adv. Haer.*, I, 2, 3 ; 4, 2, et le traité sur l'*Origine du monde* (II, 5), 99-100. Notons que l'on rencontre également ce schéma narratif dans le *Zostrien* (VIII, 1), 9-10.

¹⁹⁴ 33 (II 9), 18, 46-48, trad. J.-M. Narbonne, dans NARBONNE².

entre pneumatique, psychique et hylique¹⁹⁵, mais font aussi de leur âme une entité supérieure à Sophia qui, contrairement aux élus gnostiques, est exclue du Plérôme¹⁹⁶. Si le débat sur l’indivisibilité de l’âme concernait d’abord les écoles grecques classiques en 2 (IV 7) et en 4 (IV 2), l’allure que prend le traité 8 (IV 9) semble concerner des débats bien loin de la vision stoïcienne de l’âme en tant que *pneuma*, où le cosmopolitisme régit chaque être humain. Ainsi, même si l’âme constitue un corps dans le stoïcisme¹⁹⁷, chacune d’entre elles demeure en quelque sorte liée aux autres. À la rigueur, l’argument pourrait s’adresser aux épicuriens, qui considèrent également que l’âme forme un composé de parties matérielles s’apparentant à un souffle¹⁹⁸. D’ailleurs, Plotin reproche aux atomistes de rendre le monde inintelligent et désordonné en 2 (IV 7)¹⁹⁹. Par conséquent, le philosophe affirme que l’âme doit être présente dans l’univers (lignes 34-35 : *παρούσης ἐν τοῖς ὅλοις*), ce qui pourrait rejoindre la question qu’il se pose ici en 8 (IV 9). Ce traité pourrait ainsi cibler soit les épicuriens, soit les gnostiques, soit les deux courants de pensée, mais nos analyses dans les prochaines lignes permettront d’identifier qu’il s’agit plus précisément des gnostiques.

Plotin s’exprime de manière générique sur l’âme et n’emploie aucun vocabulaire technique qui pourrait rappeler les gnostiques, ce qui met à mal l’hypothèse qui voudrait que le philosophe vise exclusivement ceux-ci dans ce traité. Cependant, on sait que Plotin n’hésite pas à traiter les épicuriens et les gnostiques en un même bloc, et ce, dans le but de discréditer ces derniers, qui affirment des choses encore plus outrageuses que les épicuriens (33 [II 9], 15, 8-15). De plus, un élément qui se trouve en tête du chapitre 3 du traité 8 (IV 9) nous permet d’établir un pont plus solide entre ce traité et le gnosticisme. En effet, le philosophe affirme que « si des incantations et de façon générale des procédés magiques nous rapprochent et nous font partager des affections à distance, c’est sans aucun doute le fait d’une âme unique »²⁰⁰. Ce propos sur l’efficacité des incantations peut laisser le lecteur perplexe, mais s’inscrit en fait dans un débat épineux sur la contemplation qui est

¹⁹⁵ Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Adv. Haer.*, I, 5, 1 ; I, 7.

¹⁹⁶ *Ibid.*, I, 4, 1.

¹⁹⁷ Voir LONG ET SEDLEY, t. II, p. 353. Nous faisons nous-même le lien avec le cosmopolitisme qui suit dans le texte.

¹⁹⁸ A. LONGO, *PLOTIN, Traité 2, op. cit.*, p. 124, note 17.

¹⁹⁹ Littéralement « inintelligent et emporté au hasard » : *ἀνόητόν τε καὶ φερόμενον εἰκῆ*. Cf. 2 (IV 7), 3, 28-30.

²⁰⁰ 8 (IV 9), 3, 4-7, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, dans *Traité 7-21*, Paris, GF Flammarion, 2003, p. 46.

susceptible de s'adresser aux gnostiques. En effet, ceux-ci pratiquaient des rites incantatoires dans le but d'accéder aux réalités supérieures²⁰¹, ce que Plotin leur reproche en 33 (II 9) :

Mais surtout, eux-mêmes [les gnostiques] rendent les entités de là-bas non pures d'une autre manière. En effet, lorsqu'ils rédigent des incantations comme en s'adressant aux entités de là-bas, non seulement à l'Âme, mais aussi aux réalités plus hautes, que font-ils si ce n'est faire qu'ils obéissent à ceux qui déclament des formules magiques, des enchantements, des conjurations, à leur discours, et se trouvent entraînés, dès lors que l'un d'entre nous maîtrise assez l'art de prononcer, exactement ce qu'il faut et comme il faut, chants, bruits, aspirations, sifflements de la voix et le reste, tout ce que leurs écrits prétendent avoir là-bas d'effet magique²⁰² ?

Dans ce passage, Plotin réfute l'idée selon laquelle les incantations peuvent influencer notre remontée vers l'Intellect. Il laisse en suspens, ici comme en 8 (IV 9), la question de savoir si les pratiques incantatoires peuvent jouer un rôle sur l'Âme divine. Selon toute logique, ces rituels et ces prières influencent l'âme divine dans la mesure où ils nous font du bien à nous seuls et où ils renforcent notre paix intérieure²⁰³. Le rituel s'apparenterait donc davantage chez Plotin à une *praxis* qui permet d'entrer en nous-même et de mieux contempler. Quoi qu'il en soit de cette question chez Plotin, nous croyons avoir établi des fondements assez solides pour suggérer que le traité 8 (IV 9) s'inscrit spécifiquement dans une discussion avec les gnostiques, et qu'il ne vise ni les stoïciens, ni les épicuriens. Le célèbre écrit *Sur le Bien ou l'Un*, qui suit chronologiquement cette réflexion sur l'identité entre toutes les âmes, insinue d'ailleurs que la question que Plotin se pose ici est connexe au thème de l'ascension contemplative chez les gnostiques.

²⁰¹ Voir entre autres l'*Allogène* (NH XI, 3), 54, .6-37 ; *Zostrien* NH VIII, 1), 44, 23-31 ; 51, 24-52, 25 ; 63, 13-20 ; 88, 10-22 ; 127, 1-7. Nous empruntons ces références parmi celle proposées par Z. Mazur, dans NARBONNE². Nous lui devons également cette idée sur les incantations.

²⁰² 33 (II 9), 14, 1-5, trad. J.-M. Narbonne, dans NARBONNE².

²⁰³ Sur cette question du rituel intérieur, voir le débat entre Z. Mazur et L. Brisson. Cf. Z. MAZUR, « Unio Magica », *Dionysius*, 22, 2004, p. 29-56 et L. BRISSON, « Plotinus and the Magical Rites Practiced by the Gnostics », dans K. Corrigan et T. Rasimus (éds.), *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World*, Leiden, Brill, 2013, p. 454-456. Notre intention n'est nullement de statuer sur cette question qui dépasse largement le cadre de notre propre étude. Nous souhaitons simplement faire le lien entre Plotin et les gnostiques au sujet des incantations.

Traité 9 (VI 9)

Le traité 9 (VI 9) *Sur le Bien ou l'Un*, sans doute l'un des plus connus de Plotin, s'inscrit en continuité avec notre traité (6 [IV 8]). En effet, ce dernier débute par un témoignage d'ascension vers l'intelligible, alors que le traité 9 (VI 9) développe sur la contemplation de l'Un. Si le premier traité s'adresse effectivement à des gnostiques, il est donc possible que le second soit également dédié aux mêmes interlocuteurs. À cet égard, P. Hadot avait déjà relevé dans sa traduction commentée du traité 9 (VI 9) qu'on rencontrait des parallèles entre le mythe de Psyché que Plotin présente au chapitre 9, lignes 24-38 et l'*Exégèse de l'âme* (NH II, 6). En plus de passer en revue les remarques d'Hadot sur ce sujet, nous analyserons d'autres particularités de ce traité qui, nous l'espérons, démontreront qu'il a été rédigé en partie sous l'influence du gnosticisme (tout en demeurant profondément grec dans un large pan de son élaboration).

Tout d'abord, selon P. Hadot, le chapitre 9 du traité 9 (VI 9), qui raconte l'histoire de Psyché, « est étrangement analogue à celle racontée dans un écrit gnostique intitulé *L'Exégèse de l'Âme (psyché)* »²⁰⁴. Ce mythe que Plotin connaît probablement par les *Métamorphoses* d'Apulée²⁰⁵ comporte trois moments phares : « tout d'abord, les amours de Psyché et d'Éros, puis le péché de curiosité qui est commis par Psyché et à cause duquel elle doit encourir les persécutions d'Aphrodite, et finalement, la fin de ses épreuves et le mariage avec Éros d'une Psyché devenue immortelle »²⁰⁶. Ces trois sections du mythe se retrouvent à la fois dans l'*Exégèse de l'Âme* et dans le chapitre 9 du traité 9 (VI 9), et se donne pour but d'expliquer non seulement la faute que l'âme a commise, mais également son repentir et son ascension vers l'Un²⁰⁷. Il serait donc possible que Plotin et les gnostiques visent à fournir une interprétation semblable, mais différente, de l'ascension contemplative. Cependant, on sait qu'Apulée était un Africain romanisé et qu'il est donc

²⁰⁴ P. HADOT, *Traité 9*, Paris, Éditions du Cerf, 1994, p. 36. Pour le passage chez les gnostiques, voir le traité assez court de *L'Exégèse de l'âme* (NH II, 6).

²⁰⁵ Voir APULÉE, *Métamorphoses*, IV, 28-VI, 24.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 35.

²⁰⁷ Ces trois thèmes se retrouvent au chapitre 9, 24-38 chez Plotin. Pour le thème de la virginité dans l'*Exégèse de l'Âme*, voir 127, 1-129 22. Le thème de la prostitution est quant à lui présent un peu partout dans l'*Exégèse de l'Âme*, mais surtout en 129, 23-130, 12. Pour le cas du mariage, voir 132, 24 -133, 16. Précisons que chez Plotin, le mariage s'apparente plutôt à un retour vers le père (9, 35-39).

possible qu'il tire ce mythe de la tradition orale nord-africaine²⁰⁸. Notons par ailleurs les origines nord-africaines de Plotin lui-même d'un côté, et de l'autre celle du gnosticisme séthien-platonisant, ce qui suggère que tous deux ont Apulée comme source commune. La ressemblance entre 9 (VI 9) et l'*Exégèse de l'âme* pourrait ainsi n'être qu'un simple hasard, puisqu'ils utilisent tous deux – mais parallèlement – le texte d'Apulée, mais n'arrêtons pas là nos investigations.

Ensuite, Plotin fait allusion aux trois rois de la *Lettre II* pseudo-platonicienne lorsqu'il affirme qu'« il ne faut pas s'éloigner des choses qui sont autour des réalités premières »²⁰⁹. L'image du roi entouré de ses disciples refait surface en contexte anti-gnostique chez Plotin, à savoir en 32 (V 5), 3²¹⁰, mais est également utilisée par les séthiens platonisants, par exemple en *Zostrien* (NH VIII, 1), 64-68 ; 74-75 et 84²¹¹. On pourrait donc faire le lien entre Plotin et les gnostiques sur la base de la triade noétique formulée à l'aide de la *Lettre II*. Cependant, cette triade demeure avant tout issue du moyen-platonisme et sans doute Plotin tire-t-il davantage sa connaissance et son interprétation de la *Lettre II* de Numénius, ou encore d'un auteur proche de ce philosophe-là. En effet, Numénius conceptualise à maintes reprises la triade noétique²¹² et d'après Proclus, celle-ci se retrouvait également chez Atticus et Harpocrate²¹³. Le système de Plotin étant plus proche de ces philosophes moyens-platoniciens, tout indique qu'il s'agit là de la source du fondateur du néoplatonisme. Rien n'empêche toutefois de penser que les gnostiques aient eux-mêmes consulté certains de ces philosophes, mais cela demeure pour le moins hypothétique. Bref,

²⁰⁸ Sur cette question, voir E. et N. PLANTADE, « Du conte berbère au mythe grec: le cas d'Éros et Psyché », *Revue des Études Berbères*, 9, 2013, p. 533-563.

²⁰⁹ En 9 (VI 9), 3, 16-17 chez Plotin et en 312 B dans le corpus platonicien. Voir P. HADOT, *Traité 9, op cit.*, p. 79, note 44.

²¹⁰ Voir aussi le traité 33 (II 9) *Contre les gnostiques*, entre autres les chapitres 1, 15-16 et 13, 2-4.

²¹¹ La triade Existence-Vie-Intellect se retrouve effectivement à divers endroits dans le *Zostrien* et serait inspirée de l'image des trois rois de *Lettre II*. Voir Z. Mazur, « Intimations of A Pre-Plotinian Gnostic Provenance of the Noetic (Existence—Life—Intellect) Triad », point 7.1., dans F. Lacroix (éd.), *Salut gnostique et métaphysique plotinienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, à paraître.

²¹² Voir les fragments 21 et 22 chez Numénius. Le fragment 22 est particulièrement éclairant : « Numénius fait correspondre le premier Dieu à 'ce qui est les vivants' et il dit que ce premier intelli en utilisant additionnellement le second ; il fait correspondre le second Dieu à l'Intellect et dit que ce second crée en utilisant à son tour additionnellement le troisième ; il fait correspondre le troisième Dieu à l'intellect qui use de l'intelligence discursive » (E. DES PLACES, *NUMENIUS. Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. 61).

²¹³ Selon le témoignage de Proclus, *In Timaeus*, I, 304-305. Notons également que selon Proclus, Amélius reprend lui aussi cette triade. Voir aussi *Théologie Platonicienne*, V, 5, 257. Voir aussi Z. MAZUR, introduction au traité 33 (II 9), §18, dans NARBONNE². Nous nous éloignons toutefois des hypothèses de Z. Mazur.

la triade noétique pourrait au mieux constituer un indice qu'il y avait des échanges avec les gnostiques, mais elle ne suffit en rien à impliquer Plotin dans une discussion avec ceux-ci.

Reprenons toutefois le traité depuis le début pour identifier les différents interlocuteurs qui y sont en jeu. Premièrement, les stoïciens semblent écartés dès le premier chapitre, puisque la thèse du logos rationnel comme principe de toute chose est d'entrée jeu rejetée²¹⁴. Ainsi, même si les stoïciens y sont critiqués, la cible de Plotin dans ce traité ne peut être ceux-ci, puisqu'il enchaîne sur des enjeux qui ne les concernent en aucune façon. En effet, comme les stoïciens soutiennent l'idée qu'il existe un logos rationnel au fondement de toute chose et que Plotin insiste quant à lui sur l'aspect supra-rationnel de son principe, ils sont rapidement écartés de la discussion. Ensuite, les chapitres 2 et 3 rappellent de leur côté la théorie de l'Intellect divin chez Aristote, comme en témoignent certaines allusions quasi textuelles à la *Métaphysique*²¹⁵. Le but de Plotin dans ces chapitres introductifs est manifestement de montrer qu'un principe, qui dépasse la rationalité et l'intellection, existe au-dessus de l'âme – le logos rationnel – et l'Intellect, à savoir l'Un. La cible de Plotin est donc nécessairement d'autres platoniciens qui soutiennent l'idée selon laquelle il existe un premier principe au-dessus de l'Âme et de l'Intellect.

Plotin, qui a évacué la théorie stoïcienne du logos rationnel et l'hypothèse aristotélicienne selon laquelle le premier principe est Intellect, chercherait ainsi à prendre ses distances vis-à-vis des adversaires qui abordent l'idée d'une Unité simple, ineffable et transcendante. Cependant, on pourrait avancer que ces arguments ne sont pas suffisants pour soutenir que Plotin s'adresse bien à des gnostiques, et non pas seulement à d'autres platoniciens. Il faut noter qu'outre un passage dont la structure est semblable à l'*Exégèse de l'Âme* et l'utilisation de la *Lettre II* pseudo-platonicienne, le traité 9 (VI 9) comporte un certain nombre de sous-entendus qui semblent viser spécifiquement les gnostiques. Nous en avons relevé trois qui devraient suffire à prouver notre hypothèse et que nous nous proposons d'analyser dans le détail.

²¹⁴ Sur cette question, voir P. A. MEIJER, « Stoicism in Plotinus' Ennead VI 9, 1 », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, vol. 30, n° 3, 1988, p. 61-76.

²¹⁵ Comme l'a déjà fait remarquer F. FRONTEROTTA, dans *PLOTIN. Traités. 7-21, op. cit.*, 9 (VI 9), 2, 9-11 concorde avec *Métaphysique*, Γ, 2, 1003 b 26-27.

Trois passages apportent une contribution significative à nos suppositions. Premièrement, au chapitre 4, Plotin insiste sur le fait que toutes les âmes sont de nature divine, puisque l'Un n'est absent de rien et absent de toute chose en même temps. Chacun de nous a ainsi la puissance de le recevoir (25-26 : τοῖς δέχεσθαι δυναμένοις)²¹⁶ et d'être en contact (27 : ἐφάψασθαι) avec Lui si l'on est bien préparé (26 : παρεσκευασμένοις), à cause de la ressemblance (ὁμοιότητι : 27) qu'on a avec Lui et à cause d'une puissance qui est parente (28 : δυνάμει συγγενεῖ) avec Lui. Le verbe ἐφάψασθαι, que l'on rencontre également à la ligne 55 du chapitre 9, semble être d'influence gnostique, mais deux autres idées nous apparaissent ici plus importantes²¹⁷. D'une part, Plotin insiste sur le fait que les âmes humaines peuvent réintégrer le divin en vertu d'une parenté avec lui²¹⁸, ce qui demeure en accord avec les gnostiques, même si ceux-ci forment un groupe d'élus dont Plotin ne semble pas soutenir ici l'existence, puisqu'il mentionne que chaque âme peut atteindre l'Un si elle s'y prépare bien et que Celui-ci peut par nature être contemplé (29-30 : πέφυκεν ἐκεῖνος θεατὸς εἶναι). D'autre part, Plotin met l'accent sur l'importance de se préparer pour qu'il soit possible d'effectuer cette remontée, ce qui s'inscrit en continuité avec le traité 8 (IV 9), où la préparation à l'ascension contemplative s'apparente davantage à une *praxis* qu'à un rituel²¹⁹. Ainsi on peut détecter certaines traces d'une influence gnostique dans la manière dont Plotin aborde le sujet de la contemplation.

En outre, Plotin traite de l'idée du recentrement en soi-même en l'associant au baptême, ce qui rappelle certains passages chez les gnostiques, notamment dans l'*Exégèse de l'Âme*, ce qui est significatif pour notre hypothèse, puisque nous avons soupçonné ci-dessus avec Pierre Hadot que le chapitre 9 du traité 9 (VI 9) avait une structure analogue à cet écrit gnostique. Intéressons-nous d'abord au passage qui se trouve chez Plotin :

Mais maintenant, puisqu'une partie de nous-mêmes est recouverte par le corps (de la même manière que quelqu'un qui aurait les pieds dans l'eau [πόδας ἔχει ἐν ὕδατι], mais qui se trouverait au-dessus de l'eau, pour ce qui est du reste du corps), nous élevant par la partie de nous-mêmes qui n'est pas *plongée* dans le corps [ὑπερέχει, τῷ δὲ μὴ βαπτισθέντι τῷ σώματι

²¹⁶ Nous paraphrasons un long passage en insistant sur les aspects les plus importants.

²¹⁷ Sur la question du verbe ἐφάψασθαι et de ses liens avec le terme « nzrai », voir notre commentaire, chapitre 2, ligne 2.

²¹⁸ Notons toutefois que Plotin reprend au platonisme l'idée d'une parenté avec le divin (voir notre section de l'introduction qui suit sur Plotin et l'ὁμοούσιος), ce qui pourrait jouer en notre défaveur – Plotin s'appuierait uniquement sur les textes platoniciens et ne serait pas influencé par les gnostiques – si ce n'était des autres signes d'un recours aux textes gnostiques.

²¹⁹ Voir la fin de la section qui précède tout juste celle-ci (traité 8 [IV 9]).

ὑπεράραντες], nous coïncidons par elle selon le centre de nous-mêmes avec ce que l'on pourrait appeler le centre de toutes choses [τὸ ἐαυτῶν κέντρον τῷ οἴῳ πάντων κέντρῳ] [...] et nous trouvons alors notre repos²²⁰.

Le terme βαπτίζω – de même que son pendant nominal – n'apparaît qu'à deux reprises chez Platon dans des contextes qui n'ont rien de significatif, ce qui ne peut donc avoir influencé Plotin ici²²¹, qui l'utilise quant à lui pour signifier que la partie de notre corps qui n'est pas plongée – baptisée – constitue en fait celle qui peut se recentrer avec nous-même pour retrouver les principes. Il pourrait s'agir d'une opposition indirecte aux chrétiens, pour qui le baptême représente le salut. En effet, pour Plotin, l'ascension vers les premiers principes s'effectue par la *praxis*²²², ce qui nécessite un effort considérable par rapport au rituel du baptême. *L'Exégèse de l'âme* aborde justement l'idée selon laquelle le baptême donne un accès direct au salut :

Car il n'en va pas ici comme pour les femmes. Les matrices corporelles en effet sont à l'intérieur du corps comme les autres entrailles, tandis que la matrice de l'âme est tournée vers l'extérieur, tout comme les organes virils sont à l'extérieur. Si donc par la volonté du Père, la matrice de l'âme se tourne vers l'intérieur, *elle est baptisée et aussitôt purifiée de la souillure extérieure qui fut imprimée sur elle*, de même que les vê[tements quand ils sont] tachés sont mis à l'[eau] et retournés jusqu'à ce que soient enlevées leurs taches et qu'ils soient purifiés. Or la purification de l'âme est de recouvrer à l'[état neuf] son organe premier et de se retourner. C'est cela son baptême²²³.

Ce passage indique clairement que le baptême suffit à la femme qui est souillée pour se purifier. Sachant que le traité 9 (VI 9) reprend le mythe de Psychè que l'on retrouve également dans *L'Exégèse de l'âme*, on peut légitimement penser que Plotin a cette conception de la purification en tête et qu'il s'y oppose. Ainsi, si les passages que nous avons analysés ne suffisent pas individuellement, ils démontrent dans leur ensemble que Plotin s'adresse fort probablement à des gnostiques dans ce traité.

²²⁰ 9 (VI 9), 8, 16-21, trad. P. Hadot, dans PLOTIN, *Traité 9 (VI 9)*, Paris, Éditions du Cerf, 1994, p. 101, nous soulignons.

²²¹ Notamment dans le *Banquet*, 176 B 4, où Aristophane mentionne qu'il était ivre [βεβαπτισμένων] hier.

²²² Voir notre partie de l'introduction « La mystique plotinienne », notamment la sous-section « Le rôle de la phrônesis et de l'intellect vis-à-vis de l'activité dialectique ».

²²³ *Exégèse de l'âme* (NH II, 6), 131, 22-132, 2, trad. J.-M. Sevrin, dans ÉCRITS GNOSTIQUES, p. 480-481.

Traité 10 (V 1)

Le traité 10 (V 1), à l’instar de celui qui le précède tout juste chronologiquement, constitue l’une des œuvres les plus connues de Plotin. Le titre donné par Porphyre, *Sur les trois hypostases qui ont rang de principes*, dénote bien le caractère introductif de ce traité où son maître présente son système de manière à offrir une bonne initiation à sa métaphysique. En ce sens, on pourrait penser qu’il s’agit d’une œuvre que Plotin a présentée à ses auditeurs afin de mieux leur faire connaître le fonctionnement de son système. Cependant, plusieurs aspects du traité pointent plutôt vers une critique implicite du gnosticisme, ou du moins vers des traces d’une certaine rivalité avec ce courant de pensée, ce que nous nous proposons de passer ici en revue.

Tout d’abord, certaines critiques que Plotin adresse dans son traité 33 (II 9) *Contre les gnostiques* se retrouvent expressément en 10 (V 1). On peut premièrement noter que Plotin insiste sur le fait qu’il existe trois et seulement trois principes supérieurs : « Et voici pourquoi, pour Platon, toutes choses sont triples “autour du roi de tout” – car il parle des choses premières –, et “le deuxième autour des choses secondes et le troisième autour des choses troisièmes” [...] »²²⁴. Plotin s’attarde ensuite à la théorie de Parménide, qui avait ciblé certaines difficultés entourant cette théorie des trois principes, mais qu’il faut par ailleurs critiquer parce qu’il fait de l’Un une chose multiple en lui appliquant l’intellection (8, 15-23). À cet égard, Plotin juge que son maître a rectifié le tir : « En revanche, le *Parménide* de Platon, s’exprimant de manière plus précise [que Parménide lui-même], distingue l’un de l’autre le premier Un, qui est un au sens propre, le deuxième qu’il appelle “un-plusieurs”, et le troisième, qui est “un et plusieurs”. Il est ainsi d’accord lui aussi avec la doctrine des trois natures »²²⁵. Outre l’allusion aux trois rois de la *Lettre II* pseudo-platonicienne – dont on trouve un écho direct en 33 (II 9), 9, 33-35 –, ces deux passages tirent également leur conclusion de la première hypothèse du *Parménide* (137 C ss.). Plotin

²²⁴ PLOTIN, 10 (V 1), 8, 1-4, nous traduisons en nous inspirant de la traduction d’E. D. Perl, *Plotinus. Ennead V.1*, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2015, p. 45. Voici le texte grec : Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τριτὰ τὰ πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα—φησὶ γὰρ πρῶτα—καὶ δεῦτερον περὶ τὰ δεῦτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον. La référence à Platon provient de la *Lettre II*, 312 E 1-4.

²²⁵ PLOTIN, 5 (V 1), 8, 24-26, trad. F. Fronterotta, dans *Traité 7-21*, Paris, GF Flammarion, 2003, p. 167, légèrement modifiée. Voici le texte grec : Ὁ δὲ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης ἀκριβέστερον λέγων διαιρεῖ ἀπ’ ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἓν, ὃ κυριώτερον ἓν, καὶ δεῦτερον ἓν πολλὰ λέγων, καὶ τρίτον ἓν καὶ πολλά. Καὶ σύμφωνος οὕτως καὶ αὐτός ἐστι ταῖς φύσεσι ταῖς τρισίν.

prend bien soin de souligner qu'il fournit la bonne interprétation de Platon et que celle-ci statue qu'il n'existe que trois principes. Le philosophe pourrait ici s'adresser implicitement aux gnostiques, puisqu'il leur reproche à de nombreuses reprises leur laxisme en 33 (II 9), notamment au début du chapitre 2 : « Par conséquent, l'on ne doit pas poser davantage de principes au sein de ces réalités intelligibles, ni des distinctions conceptuelles superflues que celles-ci ne peuvent admettre »²²⁶.

Deuxièmement, Plotin semble accorder une attention particulière au cosmos dès le premier chapitre du traité 10 (V 1). En effet, le philosophe indique que l'on peut adresser deux sortes de discours [Διὸ διττὸν τὸν λόγον] à ceux qui s'ignorent eux-mêmes : « l'un est de montrer ce que l'âme tient pour méprisable maintenant [δεικνὺς τὴν ἀτιμίαν τῶν νῦν ψυχῆ τιμωμένων] ; l'autre est d'enseigner et de rappeler à l'âme quel genre et quelle valeur elle possède [ὁ δὲ διδάσκων καὶ ἀναμνησκὼν τὴν ψυχὴν οἷον τοῦ γένους καὶ τῆς ἀξίας] »²²⁷. Ce retour de l'ignorant vers la connaissance s'opère dans les chapitres 2 et 4 du présent traité par l'ascension intellectuelle qui débute, comme le note E. D. Perl, non pas en méprisant le cosmos, mais en montrant sa beauté et sa grandeur²²⁸. Le commentateur relève à cet égard que Plotin reproche aux gnostiques de mépriser le monde sensible, puisqu'il s'agit d'une image du monde divin : « if the image is evil and ugly, its original must be more truly evil and ugly »²²⁹. Il serait ainsi possible de voir en 10 (V 1) une critique implicite – apparaissant explicitement en 33 (II 9) – du mépris cosmique que l'on rencontrerait chez les gnostiques²³⁰.

Troisièmement, Plotin fait mention d'un « être humain intérieur » – expression qui provient de la *République*, 589 A 7 – et attribue aux âmes individuelles une part divine qui se trouve au centre de celles-ci (10 [V 1], 10, 11-15). Cette allusion au fait que tout individu possède une part divine pourrait traduire une accusation qu'il impute aux gnostiques, à savoir qu'ils

²²⁶ PLOTIN, 33 (II 9), 2, 1-2, trad. J.-M. Narbonne, dans NARBONNE². Voir les chapitres 1 et 2 en entier, mais également 4, 26-32 ; 6, 1-6, 14-15, 19-21, 24-35 ; 8, 26-29.

²²⁷ 10 (V 1), 1, 25-28, nous traduisons.

²²⁸ Nous paraphrasons ici E. D. PERL, *Plotinus. Ennead V.1, op. cit.*, p. 66.

²²⁹ *Ibid.* Plusieurs passages du traité 33 (II 9) suggèrent aussi cette idée, dont nous tirons ceux qui sont soulignés chez E. D. Perl. 4, 22-26 ; 6, 59-60 ; 8, 5-10 ; 26-27 ; 13, 1-2 ; 14, 1-2 ; 16, 1 ; 17, 1-2 ; 26-27 ; 18, 2-14.

²³⁰ Notons que chez les gnostiques, ce « mépris » du monde sensible n'est pas toujours clair et que l'on se concentre ici sur la critique que Plotin leur adresse. Précisons que même si les textes gnostiques n'offrent pas à première vue une réponse définitive sur ce sujet, IRÉNÉE DE LYON, *Adv. Haer.* I. 22. 1, adresse lui aussi des reproches semblables aux gnostiques.

divisent les âmes humaines en plusieurs types : « Absurde est aussi l'introduction qu'ils [les gnostiques] font de cette autre âme, qu'ils composent à partir d'éléments »²³¹. Plotin suggère vraisemblablement ici que les gnostiques divisent les âmes en trois types – hylique, psychique et pneumatique – et c'est pourquoi il pourrait insister sur cette part divine chez l'être humain en 10 (V 1)²³².

Ces remarques implicites aux théories gnostiques deviennent d'autant plus suggestives lorsqu'on considère que Plotin multiplie les appels à la tradition grecque – à l'instar de ce que l'on retrouve en 6 (IV 8), 1, 11 ss. – et qu'il utilise un vocabulaire manifestement influencé par les gnostiques. Aux chapitres 8 et 9 du traité 10 (V 1), Plotin s'appuie tout d'abord sur Platon (lignes 1 et 24), mais n'hésite pas à référer à d'autres philosophes présocratiques, puisqu'il affirme que « les propos que nous [c'est-à-dire Plotin et les platoniciens] ne datent pas d'aujourd'hui, car ils ont été déjà tenus dans l'Antiquité, mais sans que leur sens ait été déployé »²³³. À l'instar du traité 6 (IV 8), où Plotin excuse les propos obscurs de ses prédécesseurs, reprochant même à son maître Platon de ne pas dire partout la même chose, ce passage confirme le rôle exégétique auquel le philosophe néoplatonicien prétend, ce qui pourrait s'inscrire contre les gnostiques, qui sont friands de nouveauté²³⁴. Ceux-ci présentent en effet des doctrines, certes influencées par Platon, mais aussi tirées du christianisme, religion qui demeure relativement récente comparativement aux théories de la tradition grecque classique. Plotin se réfère ainsi à non moins de six auteurs grecs après avoir expliqué les textes de Platon : Parménide (8, 15), Anaxagore (9, 2), Héraclite (9, 4), Empédocle (9, 6), Aristote (9, 8) et Pythagore (9, 29). Ce passage a ainsi pour but d'unifier la tradition grecque, ce qui la démarque d'une autre tradition platonicienne, à savoir celle des gnostiques séthiens platonisants.

Qui plus est, la présence d'au moins trois termes dans le traité indique que l'on a possiblement affaire à des interlocuteurs gnostiques. Le premier apparaît tout au début du traité, où Plotin affirme que l'oubli du Père (1, 1-2 : *πατρός θεοῦ ἐπιλαθέσθαι*) par l'âme provient de l'audace (1, 4 : *ἡ τόλμα*), confirmant ainsi la thèse néo-pythagoricienne de la

²³¹ 33 (II 9), 5, 16-17, trad. J.-M. Narbonne, dans NARBONNE².

²³² Cette insistance sur l'aspect divin de l'âme humaine se retrouve d'ailleurs dans notre traité 6 (IV 8), notamment en 4, 31-35.

²³³ PLOTIN, 10 (V 1), 8, 10-12, trad. F. Fronterotta, dans *Traité 7-21, op. cit.*, p. 166.

²³⁴ Voir notre commentaire, ligne 1, 11 ss.

dyade intermédiaire qui fait naître la multiplicité²³⁵, mais aussi la théorie de l'origine du mal chez Sophia, lequel surgit d'un acte audacieux²³⁶. On retrouve d'ailleurs cette dernière hypothèse dans l'*Hypostase des Archontes*²³⁷. Il est donc tout à fait possible que Plotin reprenne ici aussi une thèse provenant du gnosticisme, d'autant plus qu'il réutilise ce vocabulaire en l'appliquant à ce courant de pensée dans son traité *Contre les gnostiques* (33 [II 9], 11, 22-23). Le second terme se trouve tout juste avant le chapitre 8 où Plotin fait appel aux multiples auteurs anciens :

Donc, le produit de l'Intellect est un principe rationnel [λόγος] et une hypostase, ce qui pense discursivement [τὸ διανοούμενον] [...]. D'une part, joint à celui-là [l'Intellect] [θάτερα μὲν σονηγμένον ἐκείνῳ] et ainsi en étant rempli et comblé par lui, en y participant et en le pensant [ἀποπιμπλάμενον καὶ ἀπολαῶν καὶ μεταλαμβάνον αὐτοῦ καὶ νοῶν], d'autre part en étant en contact [ἐφαπτόμενον] avec les choses qui viennent après lui, ou plutôt en engendrant lui-même celles-ci, lesquelles sont nécessairement inférieures à l'âme [μᾶλλον δὲ γεννῶν καὶ αὐτό, ἂ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χείρονα]²³⁸.

Plotin a recours au terme ἐφάπτεσθαι pour exprimer le contact entre une chose engendrée et son producteur divin, comme on le retrouve – dans son équivalent copte – par exemple en *Zostrien*, (NH VIII, 1), 129, 2-16²³⁹. Le troisième terme, νεῦσις, est utilisé pour exhorter l'âme à ne pas s'incliner [μὴ νεύσει] vers le corps (10, 24-28). Ce terme provenant de la tradition gnostique – et qui se retrouve également dans notre traité 6 [IV 8], 2, 51 –, montre que Plotin concevait au moins un aspect de la descente comme les gnostiques, à savoir celui de l'assentiment, puisque l'âme ne doit pas consentir aux tentations auxquelles elle pourrait céder à cause du corps²⁴⁰. Il ne faut toutefois pas penser que les gnostiques entendent la νεῦσις comme quelque chose de négatif, puisque celle-ci est souvent appliquée aux éons, qui font « un signe d'assentiment »²⁴¹, mais on peut analyser que Plotin a recours ici en 10

²³⁵ E. D. PERL, *Plotinus. Ennead V.1, op. cit.*, p. 60.

²³⁶ Cela est également noté par E. D. Perl, *ibid.*, mais voir surtout l'*Hypostase des Archontes* (NH II, 4), 86, 28-31 et IRÉNÉE DE LYON, *Adv. Haer.*, I, 5, 4.

²³⁷ *Hypostase des Archontes* (NH II, 4), 86, 28-31. Voir aussi, dans le même traité, 93, 34-94, 24 et l'*Écrit sans titre* (NH II, 5), 103, 23. On notera aussi que Sophia opte pour une existence séparée et autonome dans l'*Apocryphe de Jean* (NH IV, 1), 45, 13 et ss. et que cette tension transparait en 6 (IV 8), 4, 10-12 et 7, 1-14, où Plotin indique que la descente de l'âme est partielle. Sur cette question, voir J. TORCHING, *Plotinus, Tolma, and the Descente of Being*, New-York, Peter Lang, 1993, p. 115-120.

²³⁸ PLOTIN, 10 (V 1), 7. 42-48, nous traduisons.

²³⁹ Nous développons davantage cette question dans notre commentaire, chapitre 2, ligne 2 : ἐφάπτεσθαι.

²⁴⁰ Voir notamment *Zostrien* NH (VIII, 1), 27, 12. Pour de plus amples détails sur ce terme spécifique, voir notre section de l'introduction intitulée « Le cas particulier de la νεῦσις » et notre commentaire, chapitre 2, 45-53.

²⁴¹ Par exemple dans le *Livre des secrets de Jean* (NH II, 1), 5, 27-33, dont nous traitons ci-dessous de manière plus étayée dans notre section de l'introduction intitulée « Le cas particulier de la νεῦσις ».

(V 1) à un sens proche de celui-ci – mais de manière péjorative – , ce qui permet de constater qu’il a probablement subi l’influence du gnosticisme. Nous concluons donc qu’une influence gnostique est palpable dans ce traité de Plotin, puisqu’en plus des divers thèmes qu’il aborde et qui sont communs à ceux des gnostiques, le philosophe utilise leur vocabulaire technique à plusieurs endroits. L’ensemble de ces indices permettent d’affirmer que le système présenté par Plotin dans son traité, reconnu pour être introductif, est parsemé d’allusions au gnosticisme, ce qui montre – à cause de son caractère initiatique – qu’il est tout à fait possible que plusieurs doctrines philosophiques de Plotin s’inspirent – que ce soit par son adéquation ou par sa négation – des théories gnostiques.

Traité 11 (V 2)

Ce petit écrit de deux pages s’inscrit en continuité avec le traité 10 (V 1). En effet, le traité 11 (V 2) explique brièvement comment les choses tiennent leur rang et se génère à partir de l’Un. À cet égard, Plotin utilise le terme « procession » (πρόοδος : 1, 27) qui, comme nous l’avons vu en abordant les traités 4 (IV 2) et 21 (IV 1), fait fort probablement allusion aux gnostiques :

Elle [l’âme] ne se trouve évidemment pas tout entière dans les plantes, mais elle y vient de telle sorte qu’elle s’y trouve, parce qu’elle s’est avancée à un point tel vers ce qui est inférieur qu’elle a produit une autre hypostase *par sa procession* et par son désir de ce qui est pire ; puisque même cette hypostase-là, qui est antérieure, étant restée accrochée à l’Intellect, laisse l’Intellect exister par lui-même. [Chapitre 2] Donc, chacun s’avance du premier vers le dernier en demeurant toujours derrière à sa propre position, mais ce qui est engendré tient un autre rang inférieur ; et pourtant chaque chose devient comme ce qui la suit, tant qu’elle continue de la suivre [οὐ μὴν πᾶσα ἐν φυτοῖς, ἀλλὰ γιγνομένη ἐν φυτοῖς οὕτως ἐστίν, ὅτι ἐπὶ τοσοῦτον προέβη εἰς τὸ κάτω ὑπόστασιν ἄλλην ποιησαμένη τῇ προόδῳ καὶ προθυμίᾳ τοῦ χειρόνος· ἐπεὶ καὶ τὸ πρὸ τούτου τὸ νοῦ ἐξηρητημένον μένει τὸν νοῦν ἐφ’ ἑαυτοῦ ἐᾷ. Πρόεισιν οὖν ἀπ’ ἀρχῆς εἰς ἔσχατον καταλειπομένου ἀεὶ ἐκάστου ἐν τῇ οικείᾳ ἔδρᾳ, τοῦ δὲ γεννωμένου ἄλλην τάξιν λαμβάνοντος τὴν χειρόνα· ἕκαστον μέντοι ταῦτόν γίνεται ᾧ ἂν ἐπίσπῃται, ἕως ἂν ἐφέπηται]²⁴².

Dans ce traité, Plotin apporte ainsi des précisions quant à son système, ce qui pourrait coïncider avec des requêtes que ses propres disciples avaient formulées. Le philosophe explique que, de la même manière que l’âme se trouve dans les plantes tout en demeurant là-haut, les principes suprêmes engendrent tout en restant à leur place, et ce, en procédant et en désirant ce qui est pire. Que les disciples de Plotin fussent familiers ou non avec les théories gnostiques, celui-ci semble être influencé par celles-ci dans le vocabulaire qu’il

²⁴² 11 (V 2), 1, 26-2, 4, nous traduisons et nous soulignons.

choisit d'utiliser. Il faut par contre préciser que le terme *πρόδος*, qui est utilisé à la fin du chapitre 1, fait place au début du chapitre 2 au verbe *προϊέναι*. Plotin pourrait simplement tenter de varier le vocabulaire qu'il utilise. L'influence gnostique, bien qu'elle soit présente par le choix d'utiliser le mot *πρόδος*, ne transparaît toutefois pas dans le contenu théorique que Plotin élabore ici. Son utilisation pourrait donc être une simple coïncidence.

Traité 12 (II 4)

Le traité 12 (II 4) introduit officiellement la matière intelligible dans la philosophie de Plotin, pose la question de l'origine du mal et souligne qu'il ne peut provenir des principes suprêmes, ni même de l'âme. C'est plutôt la matière qui, par le fait qu'elle est privation et non-être absolu, se trouve dépourvue de bien (chapitre 16). Cette question préoccupait également les gnostiques²⁴³, mais Plotin se rapporte manifestement aux platoniciens, aux aristotéliens et aux stoïciens dans le premier chapitre de ce traité²⁴⁴. Par ailleurs, on sait que la matière faisait l'objet d'un débat avec les gnostiques, puisque Plotin accuse ceux-ci de faire découler le mal des principes intelligibles²⁴⁵. Le philosophe, qui avait laissé cette question en suspens en 6 (IV 8), pourrait tenter d'y répondre ici en 12 (II 4) afin de prendre position contre les gnostiques, mais rien dans le texte n'indique explicitement cela.

Traité 13 (III 9)

Porphyre a choisi d'intituler ce traité *Considérations diverses* puisque celui-ci constitue manifestement « un collage, une sorte de collecte de paragraphes dont on ne sait trop s'ils sont des morceaux choisis, des pièces rapportées ou des fragments conservés d'autres traités plotinien »²⁴⁶. Dans cette optique, il nous semble difficile de déterminer si ces bribes disparates abordant des sujets plus ou moins éloignés ont bel et bien été rédigées à la même

²⁴³ Par exemple chez IRÉNÉE DE LYON, *Adv. Haer.*, I, 2, 3 ; II, 10, 3-4 et chez CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, 67, 4. Sur ce point, voir E. THOMASSEN, « The Derivation of Matter in Monistic Gnosticism », dans J. D. TURNER et R. D. MAJERCIK (éds.), *Gnosticism and later platonism: themes, figures, and texts*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000, p. 1-17.

²⁴⁴ J.-M. NARBONNE, *Plotin. Les deux matières*, Paris, Vrin, 1993, p. 309-310. Voir surtout le commentaire des lignes 6-14 du chapitre 1. R. Dufour remarque également que le traité s'adresse aux platoniciens, aux aristotéliens et aux stoïciens. Cf. R. DUFOUR, « Traité 12 (II 4) », dans Plotin. *Traités 7-21*, Paris, GF Flammarion, 2003, p. 229.

²⁴⁵ Voir 33 (II 9), 12 et notre commentaire, chapitre 6, 18-23, où nous discutons de cette question en détail.

²⁴⁶ J. LAURENT et J.-F. PRADEAU, *PLOTIN. Traités. 7-21, op. cit.*, p. 285.

période. En effet, Porphyre aurait très bien pu ramifier ces sortes d'aphorismes au moment où il a formé les *Ennéades* en 54 traités dans un but pythagoricien, à savoir qu'il y ait précisément ce nombre de traités. Quoiqu'il en soit de sa position chronologique, ce traité comporte peu de valeur pour notre étude.

Traité 14 (II 2)

À l'instar de son prédécesseur immédiat, ce traité *Sur le mouvement circulaire* ne présente aucun intérêt pour notre analyse. Comme le note R. Dufour, même si la source d'inspiration principale de Plotin demeure le *Timée* et les *Lois* tout au long du traité, il répond à des difficultés posées par des objections aristotéliennes²⁴⁷ et n'implique vraisemblablement pas les gnostiques, ni même en filigrane.

Traité 15 (III 4)

Que Plotin choisisse de se livrer à une interprétation du *daimon* comme il le fait ici peut paraître à première vue énigmatique. En effet, ce thème ne refait pas surface dans ses autres écrits, si bien qu'il est difficile d'en comprendre la pertinence dans la structure générale de son système. Cependant, dans la mesure où le *daimon* fait partie prenante de la figure du philosophe chez Platon, puisque Socrate consultait sans cesse son démon avant d'agir²⁴⁸, on comprend pourquoi Plotin s'adonne lui-même à une interprétation de cette figure emblématique. Le traité comporte une allusion au fait de « devenir dieu »²⁴⁹, mais semble davantage se référer au *Théétète* (176 B 1-2) – en prenant soin d'ignorer le *κατὰ τὸ δυνατόν* qui s'y trouve – qu'à un débat que Plotin entretiendrait avec les gnostiques²⁵⁰.

²⁴⁷ R. DUFOUR, dans *ibid.*, p. 309-310. Pour les objections aristotéliennes, voir ARISTOTE, *De Anima*, I, 3, 406 b 26-407 b 26.

²⁴⁸ Voir notamment *Apologie de Socrate*, 27 D-E.

²⁴⁹ Notons que Plotin n'utilise pas l'expression *ὁμοίωσις θεῶν*, mais pose simplement la question « τίς δὲ θεός; » avec un verbe être sous-entendu, d'où le « devenir dieu », et non pas « devenir semblable à dieu ». En ce sens, la théorie plotinienne de l'assimilation à dieu diffère significativement de celle que l'on rencontre chez Platon.

²⁵⁰ Pour un développement en lien avec le moyen-platonisme, voir notre section sur Numénius ci-bas.

Traité 16 (I 9)

Ce paragraphe de 19 lignes *Sur le suicide raisonnable* évoque la possibilité de mettre fin à ses jours en cas d'extrême nécessité. La question du suicide était devenue d'actualité à l'époque de Plotin, notamment en raison des stoïciens qui soutenaient une position plus laxiste à cet égard²⁵¹. Il n'est donc pas surprenant que Plotin ait décidé de déterminer dans quelle mesure il est acceptable de se suicider, même s'il demeure finalement assez vague sur les circonstances dans lesquelles un individu peut recourir à cette option²⁵². Le débat s'inscrit manifestement dans une discussion avec les stoïciens, et bien que Plotin ne s'oppose pas vigoureusement à eux sur cette question, il apporte son bémol et se distance de ses interlocuteurs.

Traité 17 (II 6)

Plotin multiplie les courts traités dans le but manifeste de statuer sur des questions philosophiques spécifiques. L'écrit qui nous intéresse ici, *Sur l'essence et la qualité*, s'adresse sans doute aux aristotéliens et aux stoïciens, puisqu'il aborde une difficulté logique du traitement de la qualité chez les platoniciens, à savoir comment celle-ci peut-elle être différente selon qu'elle se trouve ici-bas ou là-haut. Plotin se réfère au *Sophiste* de Platon et reprend des questionnements sur la Forme qui sont d'ordre aristotélien²⁵³. Rien n'indique la présence d'une influence gnostique.

²⁵¹ Que ce soit chez Sénèque dans ses *Lettres à Lucilius*, 58, 36 ou encore chez Épictète dans ses *Entretiens*, I, 1, 26, le suicide demeure généralement envisageable chez les stoïciens lorsque l'exercice de la vertu n'est plus possible.

²⁵² Plotin revient brièvement sur cette question en 46 (I 9), mais demeure tout aussi évasif, ce qui donne l'impression qu'il ne souhaite pas considérer le suicide comme une option valable, mais qu'il peut l'accepter dans certains cas de souffrance extrême et permanente qui ne permettrait plus de contempler (la folie, l'emprisonnement, etc.).

²⁵³ Comparer 17 (II 6), 1, 8-9 avec *Métaphysique*, A, 9, 990 b 34 ss. Voir sur ces questions le commentaire de L. LAVAUD, dans *PLOTIN. Traité 7-21, op. cit.*, p. 394, note 6.

Traité 18 (V 7)

Le traité 18 (V 7) vise à régler un problème philosophique crucial pour un platonicien, à savoir s'il existe des Idées des individus²⁵⁴. Plotin répond ici positivement à la question en statuant que la possibilité pour chacun de nous de remonter vers l'Intelligible démontre que notre principe se trouve là-haut (1, 2-3). La résonance semble davantage être stoïcienne, notamment parce que Plotin évoque la possibilité de la théorie de l'*idios poion* (l'hypothèse selon laquelle chaque être possède sa propre individualité durant toute sa vie), qui est d'allégeance stoïcienne²⁵⁵. À l'instar des autres petits traités de cette série (13-18), cet écrit comporte peu d'intérêt pour notre étude.

Traité 19 (I 2)

La vertu, à laquelle Plotin consacre cet écrit, constitue un thème très prisé dans l'Antiquité. Pourtant, bien qu'il aborde la vertu çà et là dans ses premiers traités, Plotin n'a pas jugé bon de dédier une étude complète à ce sujet avant son dix-neuvième opus. Il est très intéressant de constater que le philosophe ne s'attarde pas à décrire les vertus classiques grecques, ni même à déceler des nuances entre les différentes éthiques des vertus – platonicienne, aristotélicienne, stoïcienne, épicurienne –, et qu'il concentre principalement son attention à l'idée d'assimilation à dieu que l'on rencontre dans le *Théétète* de Platon (176 A-B). Plotin définit même la vertu comme une *ὁμοίωσις θεῶν*, ce qui place la *phronêsis* au rang inférieur, c'est-à-dire avec les vertus civiques, puisque celles-ci contribuent à atteindre le divin, mais ne sont pas possédées par lui.

Cette insistance sur l'assimilation au divin n'est pas étrangère aux gnostiques, notamment dans l'*Allogène*, où le visionnaire affirme qu'il devient dieu lorsqu'il atteint l'éon

²⁵⁴ Il faut savoir que même si Plotin répond positivement à cette question dans ce traité, il se montre plus hésitant ailleurs, ce qui a mené à un important débat chez les commentateurs. Voir entre autres H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' psychology, op. cit.*, p. 112-133. J. M. RIST, « Idea of individuals in Plotinus. A reply to Dr. Blumenthal », *Revue internationale de philosophie*, n° 92, 1970, p. 298-303 ; D. NIKULIN, « Unity and Individuation of the Soul in Plotinus », dans R. Chiaradonna (éd.), *Studi sull'anima in Plotino*, Naples, Bibliopolis, 2005, p. 277-304 ; C. TORNAU, « Qu'est-ce qu'un individu ? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l'âme », *Les Études philosophiques*, vol. 3, n° 90, 2009, p. 333-360.

²⁵⁵ Sur cette question, voir LONG ET SEDLEY, p. 20-21.

Barbbé²⁵⁶. Plotin mentionne cette idée à quelques reprises dans ses traités ultérieurs, par exemple en 9 (VI 9), 9, 58, où il stipule que l'ascension contemplative débouche sur une identification avec le divin (θεὸν γενόμενον). Cependant, le philosophe se montre ici en 19 (I 2) beaucoup plus prudent, puisqu'il remplace γενόμενον par ὁμοίωσις, ce qui rappelle l'expression κατὰ τὸ δυνατόν du *Théétète* (176 A 5) suggérant par là que l'on ne devient jamais réellement dieu. Cette nouvelle réserve que Plotin émet à l'égard de l'assimilation au divin pourrait ainsi répondre à des opposants gnostiques qui soutiennent que le visionnaire devient littéralement dieu²⁵⁷. On notera d'ailleurs que cet idéal d'assimilation au divin, qui reprend essentiellement les caractéristiques que l'on trouve chez Platon, est tout de même enrichi par la tradition philosophique subséquente, à savoir le stoïcisme et le néoplatonisme, et demeure profondément marqué par un mysticisme plus fervent que l'on rencontre en terres orientales, dont celui issu du christianisme²⁵⁸. Plotin n'aurait donc pas développé sa conception de l'ὁμοίωσις θεὸν en marge des divers courants chrétiens de l'époque, et pourrait s'adresser à un pan plus large de la tradition chrétienne que la simple branche séthienne platonisante.

Traité 20 (I 3)

Le traité *Sur la dialectique* reprend à sa manière les thèses platoniciennes sur ce sujet. Plotin s'interroge dans un premier temps sur les méthodes pour parvenir au bien (chapitre 1) et évalue ensuite trois types d'individu qui possèdent des dispositions naturelles pour accéder aux principes supérieurs, à savoir le musicien, l'amant et le philosophe (chapitres 2 et 3). Plotin se penche par la suite sur la logique et ses distinctions avec la dialectique. Il précise que la première ne constitue en somme qu'un instrument de la seconde, en ce sens que la logique formule des syllogismes que la dialectique divise et analyse (chapitre 4, 9-

²⁵⁶ *Allogène* (NH XI, 1), 52, 7-12. Voir aussi le *Corpus Hermeticum*, I, 26.

²⁵⁷ Notons qu'il serait possible que Plotin vise aussi les épicuriens. Voir par exemple la *Lettre à Ménécée*, 135, 8-9, qui aborde l'assimilation au divin.

²⁵⁸ Nous reprenons à peu de choses près les mots de J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris, Librairie Lecoffre, 1938, p. 66, que nous avons consulté dans la nouvelle traduction anglaise : *The Divinization of the Christian according to the Greek Fathers*, trad. P. A. Onica, Anaheim, Calif., A & C Press, 2002, p. 55. Pour un résumé de la théorie de l'identification au divin chez Plotin et ses liens et distinctions avec le christianisme, voir M. LITWA, *Becoming Divine. An Introduction to Deification in Western Culture*, Eugene, OR, Wipf & Stock, 2013, p. 102-116.

29). Enfin, Plotin suggère que la dialectique peut apporter davantage d'universalité aux vertus, car elle constitue une sorte de raisonnement plus avancé (ἐπιλογισμος : 6, 11).

Le traitement de la dialectique apparaît quelque peu inusité dans le corpus plotinien. En effet, J.-M Charrue a tût fait de remarquer le style scolaire et peu original de ce traité, ainsi que l'utilisation singulière du terme *dialectikês*, celui-ci étant confiné à ce seul écrit chez Plotin²⁵⁹. À cet égard, le commentateur note que « les autres traités pourront développer d'autres instances d'une dialectique ou quasi dialectique plus plotinienne, par exemple en suivant d'autres chemins, tels que celui du νοῦς, cette intelligence qui suivra ses propres voies : I, 3, serait de la sorte un centre de gravité de la pensée dialectique se rapportant aux prises positions déjà établies essentiellement par Platon, par rapport auquel une plus grande originalité pourra se manifester par la suite »²⁶⁰. La dialectique plotinienne se fonde ici en 20 (I 3) sur son pendant platonicien – ce qui n'empêche pas certaines originalités de la part de Plotin –, même si elle s'en distancera dans des traités plus tardifs. Quoi qu'il en soit, ce thème demeure profondément ancré dans la tradition platonicienne, mais il n'a pas été exploité par les gnostiques. Ainsi, Plotin a probablement pris soin d'élaborer un traité sur le sujet en réaction aux arguments des stoïciens, qui offraient eux-mêmes une conception fort étayée de la dialectique et, dans une certaine mesure, aux péripatéticiens²⁶¹.

4.2.1. L'influence gnostique : conclusion

On peut conclure de cette étude sur l'influence des gnostiques dans les premiers traités de Plotin que ce courant de pensée occupait une place importante parmi ses adversaires, puisque les traités 5 à 11 empruntent beaucoup à ce courant de pensée. Si Plotin s'affaire dans les traités 12 à 20 à contredire des adversaires appartenant à une philosophie grecque classique, à savoir les stoïciens, les épicuriens et, dans une certaine mesure, même s'il s'en inspire souvent, les aristotéliens, force est d'admettre qu'il connaît aussi les doctrines

²⁵⁹ J.-M. CHARRUE, *Illusion de la dialectique et dialectique de l'illusion*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 269 et ss., en particulier, p. 273.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 274.

²⁶¹ Certains ont même pensé que Plotin n'était pas l'auteur du dernier chapitre (6) du traité en raison de sa trop grande proximité avec la dialectique stoïcienne. Pourtant, comme J.-B. Gourinat l'a démontré, « même si'il y a des éléments stoïciens dans le chapitre, ils sont beaucoup moins importants que les éléments platoniciens et aristotéliens » (p. 240). Le commentateur conclut qu'il s'agit d'un texte écrit « de la main de Plotin lui-même » (p. 241). Sur la visée du traité en tant que tel, voir la section de l'introduction intitulée « Pourquoi Plotin a écrit le traité 20 », dans *Plotin. Traité 20. Qu'est-ce que la dialectique*, p. 20 à 30.

séthiennes platonisantes. Dès les premiers écrits qu'il a rédigés à Rome, Plotin subit l'influence de ce courant gnostique, si bien que l'on peut penser qu'il l'a connu du temps où il suivait les enseignements d'Ammonius à Alexandrie. Cependant, comme aucune source ne nous permet d'avancer cela avec assurance, nous devons nous rebattre sur les traités que le philosophe a écrits et les analyser en détail pour y déceler des traces d'une influence gnostique. Cette section de notre étude nous a permis de déterminer que les gnostiques ont effectivement joué un certain rôle dans les toutes premières rédactions du philosophe, rôle qui gagne en importance (traités 5 à 11), même si Plotin se concentrera ensuite à contredire d'autres adversaires lors des traités suivants (12 à 20). On peut ainsi penser que Plotin a d'abord été influencé par le gnosticisme de manière somme toute positive, puisqu'il reprenait des thèses existantes en y apportant des nuances. Le philosophe se serait ensuite éloigné de ce courant de pensée pour s'attarder à contredire d'autres adversaires présents à Rome. Enfin, une querelle avec les gnostiques éclate, ce qui coïncide plus ou moins avec l'arrivée de Porphyre dans le milieu de Plotin – sans savoir si le nouveau disciple a joué un rôle ou non dans cette rupture –, si bien qu'Amélius rédige une quarantaine de réfutations aux gnostiques dans un court laps de temps (une à six années). De cette étude sur les premiers traités, il apparaît donc clair que le rôle des gnostiques dans la pensée de Plotin, et plus précisément chez le premier Plotin, n'est pas à négliger et qu'il faut y porter une attention particulière, ce que nous nous attarderons à faire dans notre analyse du traité 6 (IV 8).

4.3. Les citations de Platon

Les emprunts à Platon sont fréquents dans le corpus plotinien et le traité 6 (IV 8) ne fait pas exception. Plotin se réfère à plusieurs dialogues platoniciens, à savoir le *Phèdre*, le *Timée*, le *Phédon* et la *République*. Ces allusions directes et indirectes sont principalement regroupées dans les deux premiers chapitres, mais Plotin s’efforce par la suite de fournir une interprétation originale – qui répète selon lui ce qu’a écrit Platon – de la descente de l’âme dans les corps. Dans cette section, nous tenterons de déterminer le rôle que chacun des dialogues joue dans l’élaboration de la théorie plotinienne de la descente de l’âme. Pour ce faire, nous passerons en revue les quatre dialogues auxquels Plotin fait référence.

4.3.1. La fonction théorique du *Phèdre* dans la vision plotinienne de l’âme individuelle

Plotin semble utiliser le dialogue du *Phèdre* comme un support théorique pour appuyer sa vision de l’âme individuelle. À cet égard, précisons d’entrée de jeu que dans ses traités, Plotin renvoie généralement au même passage du *Phèdre*, à savoir celui où Platon développe son mythe de l’attelage ailé (246 A ss.)²⁶². En 6 (IV 8), Plotin mentionne explicitement ce même dialogue et le cite textuellement : « Dans le *Phèdre*, la “perte des ailes [πτερορρήσιον]” constitue la cause de son arrivée ici-bas ; aussi, selon lui, des cycles transportent de nouveau l’âme qui était remontée dans ce ici-bas, alors que des “jugements [κρίσεις]”, des “tirages au sort [κλήροι]”, des fortunes et des nécessités en précipitent d’autres ici-bas » (1, 36-39). Dans ce seul passage, trois expressions se rapportent directement au dialogue platonicien, respectivement en 246 C 2 (πτερορρησασα), 249 A 6 (κρίσεως) et 249 B 1 (κλήρωσίν). La théorie des cycles de l’âme est ici manifestement reprise dans le but d’expliquer la manière dont l’âme se sépare de l’Intellect et en vient à s’individualiser. Le *Phèdre* est d’ailleurs évoqué une nouvelle fois aux lignes 19 à 21 du chapitre 2 : « C’est pourquoi [Platon] dit encore que notre âme aussi, si elle s’est trouvée aux côtés de cette âme parfaite, étant elle aussi rendue parfaite, “chemine dans les airs”²⁶³ [20] et gouverne tout le cosmos” [καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖν] ». Plotin reprend ici l’idée selon laquelle les âmes individuelles retournent auprès de l’âme du tout pour

²⁶² Voir par exemple 9 (VI 9), 9, 24 ; 27 (IV 3), 7, 13 et ss. ; 33 (II 9), 4, 1 ; 49 (V 3), 4, 13 ; 51 (I 8), 14, 20.

²⁶³ Cf. *Phèdre*, 246 C 1-3. Suivant S. Fortier (31 [V 8], 7, 34), dans NARBONNE².

gouverner et administrer le cosmos avec elle (*Phèdre*, 246 C 1-2 : μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ). À la lumière de ces deux analyses, le *Phèdre* semble donc fournir le cadre théorique servant à développer la conception plotinienne de l'âme individuelle. Plotin sort toutefois de ce cadre à partir du chapitre 4, où il fait mention du statut amphibie de l'âme (ligne 31), ou encore lorsqu'il affirme au chapitre 5 que celle-ci commet une faute en voulant se séparer de l'Intellect (lignes 15 et ss). En effet, le mythe de l'attelage ailé sert davantage à décrire l'agir proprement humain et à prouver l'immortalité de l'âme, ce qui n'apparaît pas spécifiquement dans le traité 6 (IV 8).

4.3.2. La fonction théorique du *Timée* dans la vision plotinienne de la cosmologie

Dans le traité 6 (IV 8), le *Timée* arbore une fonction théorique qui diffère de celle du *Phèdre*, puisqu'il permet de fournir le cadre d'interprétation pour conceptualiser l'Intellect et l'âme du monde. Le *Timée* sert donc la cosmologie plotinienne, ce que l'on peut constater dès le premier chapitre, où le dialogue platonicien est explicitement mentionné.

[...] dans le *Timée* il parle au sujet de cet univers-ci et fait l'éloge du cosmos, et il dit qu'il s'agit d'un "dieu bienheureux [θεὸν λέγει εἶναι εὐδαίμονα]", et que l'âme a été donnée par la "bonté du démiurge [παρὰ ἀγαθοῦ τοῦ δημιουργοῦ]" afin que ce monde soit intelligent, [45] puisqu'il fallait que celui-ci soit intelligent, et que sans l'âme il n'était pas capable de le devenir. Et c'est donc à cette fin que l'âme de cet univers a été envoyée en lui par le dieu, ainsi que celle de chacun de nous, dans le but que l'univers fut parfait ; puisqu'il fallait qu'à l'instar du monde intelligible, "les mêmes genres d'êtres vivants existent aussi dans le monde sensible [τὰ αὐτὰ ταῦτα γένη ζῶων καὶ ἐν τῷ αἰσθητῷ ὑπάρχειν]"» (6 [IV 8], 1, 40-50).

Le cosmos est bien qualifié de « dieu bienheureux [εὐδαίμονα θεὸν] » dans le *Timée* en 34 B 8, alors que la bonté du démiurge [ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός] – que Plotin identifie à l'Intellect dans son système²⁶⁴ – est quant à elle évoqué en 29 A 3. La toute fin du passage que nous venons de citer reprend également une thèse cosmologique du *Timée* :

Jusque-là tout, y compris la naissance du temps, se trouvait réalisé de façon à ressembler à son modèle, mais le monde ne comprenait pas encore l'ensemble des vivants qui sont nés en lui, et pour cette raison il manquait encore de ressemblance. Cette partie du monde qui restait à faire, le dieu s'employa donc à la réaliser en reproduisant la nature du modèle [τοῦ παραδείγματος ἀποτυπούμενος φύσιν]. Conformément à la nature et au nombre des espèces dont l'Intellect discerne la présence dans ce qui est le Vivant [νοῦς ἐνούσας ιδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῶον], le dieu considéra que ce monde aussi devait avoir les mêmes en nature et en nombre²⁶⁵.

²⁶⁴ Par exemple en 12 (II 4), 7, 4-12.

²⁶⁵ PLATON, *Timée*, 39 E 7-10, trad. L. Brisson, dans BRISSON, p. 1998.

Même si les termes se trouvant en 6 (IV 8) diffèrent de ceux utilisés dans le *Timée*, Plotin, qui vient tout juste de citer ce dialogue platonicien, se réfère manifestement à ce passage précis. En effet, on rencontre en 6 (IV 8) l'idée selon laquelle le dieu a reproduit le monde à partir d'un modèle, et que les genres [γένη] – dans le *Timée*, il est question d'idées ou d'espèces [ιδέας] – devaient exister en même nombre en haut comme ici-bas. Le *Timée* apparaît donc aussi comme le dialogue servant de support à la vision plotinienne du monde sensible et de ses interactions avec le monde intelligible.

Le traité *Sur la descente de l'âme dans les corps* est en fait parsemé d'allusions au *Timée*. Par exemple, au chapitre 2, Plotin s'y rapporte lorsqu'il affirme que « ce qui est parfait, autosuffisant et autarcique, et qui ne contient en lui rien de contraire à la nature, n'a besoin que d'une sorte de bref commandement »²⁶⁶ et que « l'âme est perpétuellement comme sa nature consent à l'être, et étant toujours ainsi, elle-même n'a ni désirs ni affection, car il n'y a rien qui ne s'en éloigne ni ne s'en approche [οὐδὲν γὰρ ἄπεισιν οὐδὲ πρόσεισι]²⁶⁷ ». Ces occurrences indirectes au *Timée* permettent au philosophe d'étayer encore une fois sa conception du cosmos, puisque l'Intellect ordonne à l'âme de descendre dans le monde sensible, et que celle-ci ne peut aller à l'encontre de sa nature pure. Le *Timée* vient donc préciser la nature de l'âme cosmique, mais aussi celle de l'Intellect, qui est « comme un grand être vivant » (3, 15)²⁶⁸, puisqu'il contient toutes les Idées en Lui.

Enfin, Plotin mentionne le *Timée* une nouvelle fois au chapitre 4, ce qui lui permet d'expliquer la dispersion de l'âme dans le devenir : « C'est précisément ce que Platon insinue posément lorsqu'il divise ce qui provient du second cratère [ἐκ τοῦ ὑστέρου κρατήρος] et en fait des parties, et qu'il ajoute alors qu'il est nécessaire qu'elles viennent dans le devenir, si vraiment de telles parties sont venues à l'être » (4, 36-37). L'allusion au « second cratère » provient d'un passage du *Timée* qui introduit les types

²⁶⁶ 6 (IV 8), 2, 14-15 : Τὸ δὲ τέλειόν τε ὄν καὶ ἰκανὸν καὶ αὐταρκες καὶ οὐδὲν ἔχον αὐτῷ παρὰ φύσιν βραχέος οἷον κελεύσματος δεῖται. Pour le *Timée*, voir 34 A 8 – 34 B 3 : « Tel fut, au total, le raisonnement [λογισμὸς] du dieu qui est toujours au du dieu qui devait naître un jour. En conformité avec ce raisonnement [λογισθεῖς] il fit, pour ce dernier, un corps lisse et uniforme, en tout point équidistant de son centre, un corps complet, un corps parfait constitué de corps parfaits [τέλειον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησεν] » (trad. L. Brisson modifiée, dans BRISSON, p. 1993-1994).

²⁶⁷ 6 (IV 8), 2, 17-18. Pour le *Timée*, voir 33 C 6-7.

²⁶⁸ Cf. *Timée* 39 E.

d'âme et les cycles de réincarnation (41 D 4 ss.). Platon affirme ensuite que la nature de l'âme humaine est double (διπλής : 42 A 1), ce qui pourrait rappeler le caractère « amphibie » que Plotin lui attribue dans ce même chapitre 4, où il mentionne le second cratère, mais le cadre théorique n'est absolument pas le même. Chez Platon, la double nature humaine signifie qu'il y a deux sexes, à savoir l'homme et la femme. Pourtant, Plotin ne fait jamais mention de cette théorie platonicienne des cycles de réincarnation dans ses traités, ou du moins jamais en de pareils termes. La nature amphibie de l'âme humaine renvoie plutôt au fait que celle-ci se trouve à la fois dans le monde sensible et dans le monde intelligible, et ne concerne jamais le sexe de l'individu. Plotin s'adonne donc à une exégèse du *Timée* en sélectionnant seulement quelques passages qui l'intéressent, et ce, dans le but de jeter les fondements de son système cosmologique.

4.3.3. La double fonction du *Phédon*

Les thèmes que le *Phédon* aborde concernent davantage l'âme individuelle, comme son immortalité et sa relation avec le corps. C'est justement sur ce dernier point que Plotin insiste lorsqu'il cite le *Phédon*. Après avoir critiqué Platon, puisqu'« il ne dit pas partout la même chose » (1, 28), Plotin précise que son maître est demeuré cohérent sur l'union de l'âme et du corps, à savoir qu'il méprisait cette association et qu'il s'agissait d'une souffrance pour l'âme²⁶⁹. Il ajoute ensuite ces termes empruntés au *Phédon* : « enchaînée » (*Phédon* 67 D 1), « ensevelie dans le corps » (*ibid.*, 115 C 3 ; D 2 ; E 3 et 7), et « en prison » (*ibid.*, 62 B 2-5). Tous ces mots se retrouvent soumis à l'autorité des « grands Mystères » (*ibid.*, 62 B 2-5), ce qui fait figure d'autorité vis-à-vis des adversaires gnostiques de Plotin, puisque les cultes à Mystère proviennent de la plus ancienne tradition hellène et ont influencé la philosophie grecque²⁷⁰. Le *Phédon* sert donc deux causes, à savoir d'établir le cadre conceptuel de la relation entre l'âme et le corps, et de rappeler que la vérité se trouve dans une source plus ancienne que les écrits chrétiens « nouveaux ». Cependant, la fonction première du *Phédon* demeure vraisemblablement de développer la

²⁶⁹ Nous ne nous pencherons pas ici sur la question de savoir si Plotin interprète bien les propos de Platon. Il est vrai que l'auteur du *Phédon*, surtout dans ce dialogue précis, ne se montre pas toujours positif à l'égard du corps. Platon, tout comme Plotin, ont tenu des propos plus nuancés sur ce sujet. Voir à cet égard notre commentaire, chapitre 1, lignes 8-11.

²⁷⁰ Cf. entre autres J. VOILQUIN, *Les penseurs grecs avant Socrate: de Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 30.

vision plotinienne de l'âme humaine, puisque Plotin reprend les mêmes termes tout au début du chapitre 5 dans le but précis d'aborder le sujet de l'âme humaine : « Mais à propos de l'âme humaine, dont [Platon] dit que dans le corps elle éprouve toutes les souffrances et toutes les peines, parce qu'elle se trouve dans des déraisons, des désirs, des craintes et dans tous les autres maux, en tant que le corps est à la fois une prison et un tombeau »²⁷¹. Plotin prend ici soin de rappeler que le corps est pour l'âme une prison – même un tombeau –, et ajoute que notre âme éprouve toutes les peines ici-bas. Ces assertions nous permettent ainsi de comprendre la condition de l'âme humaine, qui est vouée à souffrir une fois qu'elle se trouve dans le corps. Même si Plotin tiendra dans la suite même du chapitre 5 des propos plus nuancés à l'égard de la descente de l'âme dans les corps, on peut affirmer sans l'ombre d'un doute que la *Phédon* constitue le point de départ de sa conception de la condition humaine.

4.3.4. La fonction rhétorique de la *République*

On rencontre une seule occurrence directe à la *République* dans notre traité – bien que le mythe de la caverne soit répété à un autre endroit²⁷² –, à savoir au chapitre 1, où Plotin introduit son propos : « Platon dit précisément que la “délivrance des chaînes” et “l’ascension hors de la caverne” représentent pour l’âme “le voyage vers l’intelligible” » (1, 34-36). Ce passage fait évidemment allusion à l'*Allégorie de la caverne* (voir surtout 514 A 5, 514 C 4-5, 517 A-518 B), mais Plotin ne l'utilise pas simplement comme un argument d'autorité. En effet, le philosophe, qui s'adresse manifestement à des gnostiques, se sert de l'allégorie platonicienne pour montrer que l'ascension contemplative comporte trois étapes, à savoir la délivrance des mauvaises habitudes et de l'ignorance, la remontée du fond de la caverne vers l'extérieur, ou encore la vie en accord avec la raison, ce qui nous permet de devenir philosophe, et d'ainsi sortir de la caverne. Plotin pourrait ici reprendre trois des principales étapes menant à la contemplation de l'Intellect, ce qui lui permet d'avancer qu'il a, *lui*, atteint le vrai, tandis que les gnostiques, qui croient être dotés du savoir absolu de manière innée, détiennent en fait une connaissance erronée, puisqu'ils n'ont pas observé

²⁷¹ 6 (IV 8), 5, 1-3 ; voir *Phédon*, 66 B-E.

²⁷² Au chapitre 5, ligne 3.

toutes les étapes de la contemplation²⁷³. La *République* semble donc revêtir une fonction rhétorique, en ce sens que son utilisation a pour but de contredire le système gnostique.

4.3.5. Conclusion sur les citations de Platon

On constate de cette analyse que chaque dialogue platonicien semble se trouver dans le traité 6 (IV 8) pour une raison bien précise. En outre, Plotin ne cite pas simplement des passages « au hasard », mais prend bien soin de choisir ceux qui conviennent à sa visée. On remarque que le philosophe se sert principalement du *Phèdre* et du *Timée* dans notre traité. Ceux-ci servent à fournir le cadre théorique, le premier à l'égard de l'âme individuelle, le second quant au cosmos. Cependant, Plotin a encore besoin du *Phédon* afin d'expliquer la relation entre l'âme et le corps, ce qui lui permet également de s'en servir à d'autres escients, à savoir pour préciser que ses propos « ne sont pas nouveaux »²⁷⁴, mais qu'ils sont encore plus anciens (que ceux des gnostiques), puisque Platon lui-même les tirait des cultes à Mystère. Cette utilisation s'apparente d'ailleurs à celle de la *République*, dont la principale fonction est rhétorique, car Plotin cherche à montrer que la contemplation n'est pas directe et immédiate, mais qu'elle requiert une méthode bien spécifique, laquelle se trouve dans la *République*. Mentionnons finalement que nous pourrions faire une étude de plusieurs autres dialogues, comme le *Parménide* et le *Banquet*, que Plotin a probablement en tête, mais ces recours ne sont pas explicites et seraient donc plus incertains.

²⁷³ Notamment en 33 (II 9), 9, 43-64.

²⁷⁴ 10 (V 1), 8, 11.

4.4. Les recours à Aristote, aux stoïciens et aux épicuriens

4.4.1. Aristote

En plus des sources présocratiques et platoniciennes dont Plotin se sert abondamment dans le traité 6 (IV 8), la *Physique* d'Aristote est expressément citée à la fin de l'écrit sur la descente (8, 16), où il est mentionné que « la technique ne délibère pas [ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται] »²⁷⁵. Dans le contexte de la *Physique*, cette affirmation vient expliquer que la nature fonctionne de la même manière que la technique, puisque toutes deux ne pensent pas avant d'opérer : elles connaissent leur matière et produisent uniquement par automatisme. Un peu plus tôt dans la *Physique*, Aristote affirme d'ailleurs que l'art et la nature doivent connaître la matière et la forme avant de passer à l'acte : « Mais si, d'un autre côté, l'art imite la nature et qu'il appartient à la même science de connaître la forme et la matière jusqu'à un certain point [...], alors il appartiendra à la physique de connaître les deux natures [εἰ δὲ ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν, τῆς δὲ αὐτῆς ἐπιστήμης εἰδέναι τὸ εἶδος καὶ τὴν ὕλην μέχρι τοῦ [...] καὶ τῆς φυσικῆς ἂν εἴη τὸ γνωρίζειν ἀμφοτέρας τὰς φύσεις] »²⁷⁶. Du point de vue de leur fonctionnement, Aristote place donc la nature et la technique sur le même piédestal. La citation de la *Physique* à laquelle Plotin recourt peut paraître hors contexte, mais Aristote s'avère en fait être un important allié, puisque le philosophe néoplatonicien affirme lui-même que le νοῦς, à la manière de la technique et de la nature, n'utilise pas la capacité discursive pour faire ses opérations. Son action s'effectue en réalité par la seule connaissance due à la contemplation, ce qui mène à une production. L'Intellect ne pourrait donc effectuer une πράξις, ce qui suggérerait qu'il doit délibérer sur la bonne action à entreprendre²⁷⁷, alors qu'il sait ce qu'il doit faire de manière immédiate. La citation d'Aristote est donc plus à propos qu'on pourrait le penser à première vue, puisqu'elle peut éclairer le lecteur averti sur la manière dont fonctionne l'Intellect.

²⁷⁵ ARISTOTE, *Physique*, II, 8, 199 b 28.

²⁷⁶ ARISTOTE, *Physique*, II, 2, 194 a 21-27, trad. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2002, p. 124-125.

²⁷⁷ Sur cette opposition entre la contemplation et la πράξις, voir l'ouvrage de R. ARNOU, « Praxis » et « Theoria » : *Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Paris, F. Alcan, 1921, p. 15-20.

Outre la citation que l'on rencontre au chapitre 8 et que nous venons d'analyser, deux passages attirent particulièrement notre attention²⁷⁸, ce qui est peu comparativement à d'autres traités de la même période de rédaction. En effet, contrairement à plusieurs autres de ses œuvres de jeunesse, Plotin se réfère très peu à Aristote dans son traité *Sur la descente*. Malgré tout, les recours à Aristote nous apparaissent importants pour bien comprendre le traité 6 (IV 8) et c'est pourquoi nous les examinerons dans le détail.

Tout d'abord, les lignes 3 et 4 du chapitre 1 nous informent que Plotin croit « avoir exercé la vie la meilleure » lorsqu'il se trouve là-haut auprès de l'Intelligible. Cette idée de la contemplation qui constitue la meilleure et la plus achevée des actions provient assurément du livre X de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote²⁷⁹. De plus, les lignes 1-11, où Plotin rapporte son expérience d'union avec l'Intellect, abordent le thème de l'assimilation au divin²⁸⁰, ce qui rejoint également la conception eudémonique d'Aristote :

Mais si le bonheur est une activité [ἐνέργεια] traduisant la vertu, il est parfaitement rationnel qu'il traduise la vertu suprême ; laquelle doit être la vertu de ce qu'il y a de meilleur. Alors, que cela soit l'intelligence ou autre chose (ce qui semble alors naturellement gouverner et diriger, en ayant une idée de ce qui est beau et divin) ; que cela soit quelque chose de divin en lui-même ou ce qu'il y a de plus divin en nous [εἶτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἶτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον] : c'est son activité, lorsqu'elle exprime la vertu qui lui est propre, qui doit constituer le bonheur achevé²⁸¹.

La conception de l'assimilation à l'Intellect provient en un certain sens de la vision aristotélicienne du bonheur²⁸², laquelle stipule que la vertu consiste à agir selon ce qu'il y a de divin en lui-même ou *en nous*. Bien évidemment, Plotin connaît le *Théétète* de Platon et il s'y inspire fort probablement²⁸³, mais la ressemblance conceptuelle avec l'*Éthique à Nicomaque* demeure frappante. Ainsi, malgré une utilisation apparemment plus timide d'Aristote dans le traité 6 (IV 8) par rapport aux autres traités de la première période, Plotin demeure profondément attaché aux thèses péripatéticiennes.

²⁷⁸ Un troisième passage montre que Plotin a probablement consulté le *De Anima* – ou un commentaire de ce traité –, puisqu'il mentionne un fragment d'Anaxagore qui se trouve dans cette œuvre du Stagirite en 429 b 23 ss. Sur cette question, voir notre commentaire, chapitre 3, 8-9.

²⁷⁹ *Éthique à Nicomaque*, X, 1174 a 15 ; 1177 a et ss.

²⁸⁰ 6 (IV 8), 1, 5-6 : « puisque je devins une même chose avec le divin et ayant été établi en lui ».

²⁸¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 1177 a 11-17, trad. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 524-525.

²⁸² Il n'est pas étonnant qu'A. Linguisti ait vu ici la source principale de la non-descente partielle de l'âme ! Cependant, même si Plotin s'inspire d'Aristote dans son traitement de l'assimilation au divin, la non-descente partielle demeure quant à elle une tout autre affaire. Voir à ce sujet notre section sur « Plotin et l'ὁμοούσιος ».

²⁸³ Voir notre analyse du traité 19 (I 2), p. 76.

Nous pouvons ensuite nous pencher sur une autre référence à la *Physique*. Plotin mentionne aux lignes 14 à 16 du chapitre 5 que même si les intermédiaires entre le premier principe et les choses les plus lointaines de lui peuvent être nombreux, toutes s’y rapportent en fin de compte. Ce passage rappelle l’idée selon laquelle le premier moteur meut les autres choses et que celles-ci sont en définitive toutes liées à ce premier terme. En *Physique*, VIII, 5, 256 a 12, le Stagirite affirme en effet qu’un moteur est soit mû par lui-même, soit par autre chose, et que dans ce cas soit ce moteur est mû par ce qui le précède directement, « soit à l’aide de plusieurs intermédiaires [μετὰ τὸ ἔσχατον] ». Aristote semble cependant concevoir cette suite d’intermédiaires comme un effet domino, alors que Plotin affirme que ces nombreux intermédiaires demeurent tous étroitement liés entre eux. L’influence aristotélicienne demeure ici plus subtile, mais cette utilisation de la *Physique* montre que celle-ci se place parmi les œuvres auxquelles Plotin se réfère pour rédiger son traité.

4.4.2. Stoïcisme et épicurisme

Comme à son habitude, Plotin ne renvoie pas directement aux épicuriens et aux stoïciens. Même si ces deux courants de pensée ne sont pas directement visés par Plotin dans ce traité, il n’en demeure pas moins qu’il fait allusion à quelques éléments des traditions stoïcienne et épicurienne dont il est pertinent de passer en revue. Il faut préciser que le stoïcisme se trouve abondamment critiqué dans les premiers traités de Plotin, notamment dans le traité 2 (IV 7), mais que ce courant de pensée ne l’intéresse pas autant ici en 6 (IV 8), puisque la question de la descente de l’âme dans les corps présuppose une dichotomie entre deux niveaux de réalité, ce qu’on ne rencontre pas chez des penseurs plus matérialistes²⁸⁴. Ainsi, à l’instar du traité 9 (VI 9), où Plotin rejette d’entrée de jeu la thèse du logos rationnel²⁸⁵, le traité 6 (IV 8) ne considère pas le point de vue des stoïciens, puisqu’il n’y a aucun dialogue possible avec eux. Néanmoins, on ne peut ignorer un passage du chapitre 2 qui mentionne la providence (προνοία, aux lignes 22 et 26), un thème qui est cher aux stoïciens²⁸⁶. En effet, comme nous le relevons dans notre commentaire, « le

²⁸⁴ Notons également que l’épicurisme subit peu ou prou le même sort.

²⁸⁵ Voir notre analyse du traité 9 (VI 9) ci-haut.

²⁸⁶ PLUTARQUE, *Œuvres morales, traités 71*, 1053 b-e, trad. M. Casevitz, dans PLUTARQUE, *Tome XV. 1ère partie. Traité 70, Sur les contradictions stoïciennes. Traité 71, Synopsis du traité « Que les stoïciens tiennent*

Dieu des stoïciens constitue, à l’instar de l’âme du monde, un principe autosuffisant, providentiel et rationnel²⁸⁷. Cependant, la conception plotinienne de la providence (*pronoia*) se distingue de celle des stoïciens relativement au destin (*eimarmênè*), ce qui les éloigne de manière considérable »²⁸⁸. Les stoïciens ont donc pu influencer Plotin sur ce point précis, même s’il tire avant tout ces enseignements du *Timée* de Platon (43 B-C)²⁸⁹. Dans ce même chapitre 2, le terme ἀπράγμωνι qui apparaît deux fois (lignes 28 et 53) pourrait être d’allégeance épicurienne²⁹⁰. En effet, comme C. D’Ancona le suggère, le thème de la tranquillité d’esprit est attesté chez Épicure, notamment par le témoignage de Cicéron. Il est donc possible que les épicuriens aient joué un certain rôle dans l’élaboration de la théorie plotinienne du cosmos²⁹¹.

Plotin pourrait également utiliser le terme κακοπαθεῖν de manière précautionneuse, afin de ne pas éviter la confusion avec l’*eupatheia* stoïcienne²⁹², mais cela demeure incertain, rien ne prouvant cette hypothèse. De même, lorsque Plotin cite le *Timée* 33 C 6-7, de Platon pour affirmer que rien ne s’éloigne ni ne s’approche de l’âme (chap. 2, 18), une expression reprise par les stoïciens, rien n’indique que le fondateur du néoplatonisme a l’un des passages de ces stoïciens en tête²⁹³. Comme nous pouvons donc le constater, les références aux stoïciens et aux épicuriens ne sont pas légion dans le traité 6 (IV 8). L’influence de ces courants de pensée demeure ici marginale et comporte peu d’intérêt pour notre étude.

des propos plus paradoxaux que les poètes », Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 80. Voir aussi notre commentaire, chapitre 2, lignes 11-14.

²⁸⁷ LONG et SEDLEY, p. 375.

²⁸⁸ Voir notre commentaire, chapitre 2, lignes 11-14.

²⁸⁹ Précisons que Plotin s’inspire également des gnostiques, comme nous le montrons dans notre commentaire, chapitre 2, lignes 11-14.

²⁹⁰ ÉPICURE, *Ratae sententiae*, 1 et chez CICÉRON, *De Natura Deorum*, I, 51. Voir D’ANCONA, p. 154, à qui nous empruntons ces références. Pour une idée similaire chez les stoïciens, mais qui touche à la tranquillité de l’âme individuelle – et non pas au gouvernement du monde –, voir PLUTARQUE, *De Stoicorum repugantiis*, 1043 A 11 et 1043 B 2.

²⁹¹ Le fait que la seule autre occurrence de ce terme chez Plotin se rencontre dans le traité anti-agnostique (33 [II 9], 2, 13) suggère toutefois que l’ἀπράγμωνι fait davantage référence aux gnostiques pour le philosophe (bien qu’Épicure soit mentionné dans ce même passage). Voir à ce sujet notre commentaire, chapitre 2, ligne 28.

²⁹² DIOGÈNE LAERCE, 7, 16 et PLUTARQUE, *Virtute Morali*, 449 b 3. Voir à ce sujet FLEET, p. 114, à qui nous empruntons ces références.

²⁹³ Voir PHILON, *De Aeternitate Mundi*, 21 (Aristotle de Philosophia fr. 19) et CHRYSIPPE SVF 2. 604. FLEET, p. 103, a bien relevé ces passages du corpus stoïcien, sans conclure pour autant que Plotin tirait cette idée de ceux-ci, ce qui nous apparaît tout à fait juste.

4.5. L'influence du moyen-platonisme

Dans cette section, nous aurions souhaité élaborer un long développement portant sur l'influence des moyens-platoniciens sur le traité 6 (IV 8) pour deux raisons principales. Premièrement, on sait par la *Vita Plotini* que Numénius a joué une importance considérable dans le cercle de Plotin. En effet, ce dernier enseignait la pensée de Numénius dans ses cours (VP, 14, 11), au point où son plus fervent disciple, à savoir Amélius, connaissait par cœur tous les ouvrages du philosophe d'Apamée (VP, 3, 42-46). De plus, les doctrines de Plotin et de Numénius se ressemblaient suffisamment pour que certains penseurs les confondent, et accusent même le premier d'avoir copié son prédécesseur (VP, 17, 1 ss.). Que la critique soit justifiée ou non, l'influence directe de Numénius n'en demeure pas moins palpable dans les écrits de Plotin, ce qu'on peut facilement reconnaître à la lecture des fragments du moyen-platonicien, et ce, même si l'on ne dispose que d'une poignée d'entre eux²⁹⁴. Deuxièmement, les commentateurs récents ne se sont pratiquement pas arrêtés à déterminer l'influence du moyen-platonisme dans le traité 6 (IV 8). B. Fleet a bien tenté de développer une section sur le sujet, mais celle-ci ne couvre qu'une maigre page et demie dans sa traduction commentée du traité 6 (IV 8) et aborde principalement l'idée de l'assimilation au divin, principalement en s'attardant au *Disdaskalikos* d'Alcinous dans lequel on rencontre cette idée²⁹⁵. C. D'Ancona renvoie quant à elle de manière parcimonieuse à Numénius dans son commentaire²⁹⁶, mais elle ne réalise aucune étude substantielle sur le sujet. Cependant, une raison précise motive cette absence notable, à savoir que les liens entre le traité 6 (IV 8) – et plus spécifiquement la doctrine de la non-descente partielle de l'âme – et le moyen-platonisme sont pratiquement inexistantes. La recherche a donc bien pu être menée, mais comme rien de concluant n'en est ressorti, les commentateurs ont probablement laissé de côté ce dossier. Comme nous espérons le montrer tout au long de notre étude, la rédaction du traité 6 (IV 8) est occasionnée par des discussions avec les gnostiques, ce qui n'empêche aucunement certains points de contact entre Plotin et le moyen-platonisme, mais ceux-ci revêtent une importance moindre par rapport aux théories de la descente chez les gnostiques. Quelques passages chez Numénius,

²⁹⁴ Notamment dans les fragments 14 et 37 sur lesquels nous reviendrons dans la présente section.

²⁹⁵ FLEET, p. 37-38.

²⁹⁶ Voir notamment D'ANCONA, p. 195.

Plutarque et les oracles chaldäiques abordent tout de même la descente de l'âme et nous devons donc passer en revue les liens qu'ils pourraient entretenir avec Plotin²⁹⁷.

4.5.1. Numénius

*Fragment 14*²⁹⁸

Le fragment 14 aborde un principe qui a certainement influencé Plotin, à savoir que le donateur – ou un principe – divin donne quelque chose sans rien perdre lui-même²⁹⁹ : « Tout ce qui, par un don, passe au donataire, provenant du donateur (par exemple des esclaves, des richesses, du métal ciselé ou monnayé), tous ces biens donc sont mortels et humains ; divins, au contraire, sont ceux qui, transmis de là-haut ici-bas, ne sont pas partis de là-haut : arrivés ici, ils ont profité du donataire sans léser le donateur [...] »³⁰⁰. On pourrait penser que ce fragment enseigne qu'un principe demeure là-haut tout en venant ici-bas, à l'instar de l'âme qui constitue une réalité amphibie chez Plotin. Cependant, Numénius semble davantage penser au modèle platonicien du monde sensible comme copie du monde intelligible, puisqu'il se réfère au *Philèbe*, 16 C 6-7 de Platon tout à la fin du fragment. Nous ne croyons pas que Numénius ait tellement innové sur ce point, puisqu'il distingue bien le donateur du donataire. L'Idée que l'intellect fournit la forme aux choses sensibles, lesquelles constituent ici-bas une pâle copie du monde intelligible, et donc une réalité différente du donateur. Qui plus est, le passage en question ne traite pas de l'âme, mais de la relation entre un principe et une chose. Il est donc possible que Plotin ait été influencé par Numénius sur ce point, mais la source de la descente de l'âme dans un corps demeure absente de ce fragment.

²⁹⁷ Il faut noter que nous ne prétendons pas non plus à l'exhaustivité, puisqu'il s'agira de relever ici les cas les plus intéressants pour notre propos initial, à savoir la non-descente partielle de l'âme. On consultera l'étude de J. Dillon pour cibler d'autres passages pertinents concernant la descente de l'âme dans le moyen-platonisme, notamment dans l'école de Taurus, dans le *Didaskalikos* d'Alcinous et chez Philon d'Alexandrie. Cf. J. DILLON, « The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Theory », dans B. LAYTON (éd.), *The rediscovery of gnosticism: proceedings of the International conference on gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, Leiden, E. J. Brill, 1981, p. 357-364.

²⁹⁸ Pour l'ensemble des fragments, nous reprenons l'édition d'É. DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

²⁹⁹ Voir le principe 15 de l'esquisse du système de Plotin, dans NARBONNE¹, p. LXIII.

³⁰⁰ NUMÉNIUS, 14, 1-9, trad. É. Des Places, *op. cit.*, p. 55-56.

Fragments 37

Le passage du fragment 37 qui nous intéresse ne concerne pas spécifiquement Numénius, mais des penseurs non nommés qui mélangeraient les opinions d'Origène³⁰¹ et de Numénius :

D'autres croient mélanger l'opinion d'Origène et celle de Numénius en parlant d'une opposition entre âmes et démons, vu que les âmes tendent à remonter [καταγωγῶν] ; pour ceux-là, "démon" se prend en trois sens : il y a, disent-ils, l'espèce des démons divins [θείων δαιμόνων γένος], celle des démons "par relation", formée d'âmes séparées [μερικαὶ συμπληροῦσι ψυχαὶ] qui ont reçu un apanage démonique [δαιμονίας τυχοῦσαι λήξεως] ; enfin, la troisième, perverse et destructive des âmes. Ce sont ces derniers démons que la guerre en question met aux prises avec les âmes, lors de leur descente dans la génération³⁰².

La question de la non-descente partielle de l'âme n'est pas ici évoquée, mais le passage demeure intéressant dans la mesure où il met en relation trois types de démons que l'âme reçoit en partage. Ce thème ne va pas sans rappeler le traité 15 (III 4) de Plotin, qui aborde cette question spécifique sur laquelle le philosophe ne s'était jamais penché auparavant, et sur laquelle il ne reviendra jamais plus dans ses traités ultérieurs. En outre, les trois types de démons font peut-être écho aux trois types d'hommes chez les gnostiques, puisque dans les deux cas il existe une espèce divine – pneumatique, une autre mélangée ou constituée en partie d'âme de là-haut – psychique, et une dernière perverse – hylique – qui sont aux prises avec les problèmes du monde sensible. Plotin prend certainement position sur cette question dans son traité 15 (III 4) et il fournit une interprétation tout à fait originale. En effet, selon le philosophe, le démon des âmes n'est pas fixé à l'avance, ce qui constitue une interprétation tout à fait singulière, autant dans la tradition grecque en général que dans la

³⁰¹ Nous n'avons pas jugé bon de consacrer une section sur Origène en tant que tel, non pas parce que Plotin ne se rapproche pas des thèses du théologien à certains égards, notamment sur l'ἐπιστροφή, mais en raison de l'absence d'une théorie de la non-descente partielle dans les écrits origéniens. P. Aubin s'est exprimé avec justesse sur les rapprochements à faire entre Origène et Plotin à partir d'un passage des *Homiliae in Jeremiam* 15, 19, chez le théologien : « Il est donc dit à nous qui *revenons* et nous *convertissons* que Dieu nous rétablira. Serait-ce donc que l'âme, avant de venir ici-bas, préexistait au ciel ? Origène ne le dit pas nettement ici ; d'ailleurs il introduit ce développement par la formule 'il me semble'. Il demeure cependant que l'on saisit ici la tentation de faire de l'E~. [ἐπιστροφή/ἐπιστρέφειν] chrétien un véritable *retour* à un état antérieur, un *retour* à l'origine, comme on en trouvera la notion de l'E~. plotinien. [...] Au reste on peut être tenté de faire beaucoup d'autres rapprochements entre Origène et Plotin. Par exemple l'un et l'autre parlent de 'purification' à propos de l'E~, de 'conversion vers les intelligibles', de la liberté qui vient de la *conversion* [...]. Tous ces rapprochements s'expliquent assez facilement puisque Plotin et Origène sont l'un et l'autre issus du milieu alexandrin, et qu'ils ont peut-être été condisciples. Mais faut-il en conclure que la théologie origénienne de la *conversion* est nettement tributaire du milieu philosophique ? [...] Rien ne serait plus injuste » (P. AUBIN, *Le problème de la « conversion »*, Paris, Beauchesne, 1963, p. 157).

³⁰² NUMÉNIUS, 37, 8-17, trad. É. Des Places, *op. cit.*, p. 88.

tradition néoplatonicienne³⁰³. C'est l'âme que nous incarnons ici-bas qui forme le démon dont bénéficions : « – Qui donc devient un démon ? – Celui qui l'est déjà ici. – Et qui devient un dieu ? Celui qui est l'est déjà ici. En effet, la partie de lui-même qui guide chaque être humain après la mort, c'est celle qui était active durant sa vie, puisque c'est elle qui le dirige déjà ici »³⁰⁴. Le démon plotinien ne comporte donc pas de prédisposition fixe. Il « se tient au-dessus sans agir, tandis que c'est ce qui est après qui agit »³⁰⁵. Le démon représente en fait la partie rationnelle de l'âme, active lorsqu'il faut juger les passions, inactive et accordant son consentement lorsque nous réglons notre vie sur le principe rationnel (3, 7-9)³⁰⁶. Plotin nuance cependant cette théorie en ajoutant plus loin que l'on choisit tout de même un démon avant de venir dans le corps (5, 1-9). Ce choix (ἡ αἴρεσις) désigne en fait le choix préalable et la disposition de l'âme (τὴν τῆς ψυχῆς προαίρεσιν καὶ διάθεσιν) (5, 4-5). C'est ici que la non-descente partielle de l'âme entre en jeu, puisque Plotin affirme dans ce même traité que « nous sommes chacun un monde intelligible, touchant par les choses d'en bas à ce monde, et par les choses d'en haut et du monde au monde intelligible ; et par tout ce qu'il y a en nous d'intelligible nous demeurons en haut »³⁰⁷. Ainsi, même si le démon nous donne certaines prédispositions, nous restons toujours attachés à notre partie divine, faisant en sorte que tout être humain peut contempler s'il suit la voie de la raison.

Nous pouvons conclure de cette analyse du fragment 37 chez Numénius que Plotin a manifestement été influencé en partie par le moyen-platonicien. Par contre, s'il reprend les doctrines de son prédécesseur comme point de départ, Plotin sort vite du cadre général et fournit une interprétation qui semble ne plus rien avoir affaire avec celle du moyen-platonicien. La notion même de *daimon* est complètement différente chez Plotin, et ce qui

³⁰³ On notera la critique que Proclus adressera à Plotin dans son commentaire *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, 76, 5-6. Nous tirons cette référence de l'introduction de M. Guyot dans sa traduction, dans *Plotin. Traités 7-21, op. cit.*, p. 333.

³⁰⁴ PLOTIN, 15 (III 4), 3, 1-4, trad. M. Guyot légèrement modifiée, dans *ibid.*, p. 344. Voici le texte grec : Τίς οὖν δαίμων; ὁ καὶ ἐνταῦθα. Τίς δὲ θεός; ἢ ὁ ἐνταῦθα. Τὸ γὰρ ἐνεργῆσαν τοῦτο ἕκαστον ἄγει, ἅτε καὶ ἐνταῦθα ἡγούμενον. Ἄρ' οὖν τοῦτό ἐστιν ὁ δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει;

³⁰⁵ PLOTIN, 15 (III 4), 3, 5-6, trad. M. Guyot, dans *ibid.*, p. 344.

³⁰⁶ J. Yhap fournit un bon aperçu de *daimon* plotinien, qui s'identifie selon elle à la raison discursive. Cf. J. YHAP, *Plotinus on the Soul*, Selinsgrove, Susquehanna University Press, 2010, p. 107-113.

³⁰⁷ PLOTIN, 15 (III 4), 3, 22-24, trad. M. Guyot, dans *ibid.*, p. 345. Voici le texte grec : ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός, τοῖς μὲν κάτω συνάπτοντες τῷδε, τοῖς δὲ ἄνω καὶ τοῖς κόσμου τῷ νοητῷ, καὶ μένομεν τῷ μὲν ἄλλω παντὶ νοητῷ ἄνω,

le pousse à concevoir de manière singulière cette notion est justement le fait qu'il ait préalablement élaboré une théorie de la non-descente partielle de l'âme, théorie qui ne se retrouve aucunement dans les fragments de Numénius. L'influence de ce dernier n'en demeure pas moins manifeste à certains égards, mais Plotin éclate le cadre traditionnel que ses prédécesseurs lui ont donné, si bien que l'appellation néoplatonicien, qui provient du fait que l'on observe une coupure avec le moyen-platonisme, lui est légitimement attribuée.

4.5.2. Plutarque

Plutarque a certainement pu influencer Plotin sur divers points de doctrine, mais ici n'est pas le lieu d'en élaborer toutes les facettes. Nous voulons nous concentrer sur l'aspect spécifique de la descente de l'âme, et analyser s'il peut exister chez Plutarque le matériel pour concevoir une non-descente partielle de l'âme. Premièrement, il faut préciser que les termes ῥοπή et κατάβασίς/καταβαίνω sont abondamment utilisés chez Plutarque, mais qu'on ne rencontre aucune occurrence de proximité entre ψυχή et κατάβασίς/καταβαίνω. Ces derniers termes désignent la descente au sens usuel et se retrouvent le plus souvent dans les *Vies Parallèles*³⁰⁸. Il n'y a donc pas lieu de s'arrêter sur ces termes dans cette étude. Le cas de la chute (ῥοπή) subit à peu de choses près le même sort, même si le mot est utilisé à quatre reprises dans un contexte psychologique. Par exemple, dans le traité *Sur le démon de Socrate*, Plutarque mentionne que « l'âme humaine, tendue, pour ainsi dire, par mille impulsions [μυρίαὶς ὀρμαῖς], comme par autant de fils de marionnettes, est de loin le plus souple de tous les instruments [ὀργάνων], si on l'utilise rationnellement, et elle se meut une fois l'élan donné [ῥοπήν λαβοῦσα], en fonction de la pensée conçue par l'intelligence [ἄν τις κατὰ λόγον ἄπτηται] »³⁰⁹. Dans ce contexte, la chute ou l'élan (ῥοπή) ne correspondent pas à la descente de l'âme dans un corps, mais simplement à la manière dont l'âme humaine peut tendre vers une impulsion plutôt qu'une autre. Cette malléabilité de l'âme permet à la raison de l'utiliser à bon escient, mais rien n'indique ici un quelconque lien avec la descente de l'âme dans le monde sensible.

³⁰⁸ De notre analyse à l'aide du TLG, nous avons pu relever non moins de 191 occurrences au verbe καταβαίνω, mais aucune d'entre elles ne se situait à proximité du terme ψυχή.

³⁰⁹ PLUTARQUE, *Œuvres Morales, Sur le démon de Socrate*, 588 F 7-10, trad. J. Hani, dans *Plutarque. Œuvres morales, VII*, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 105. Voir aussi 447 A 7.

Les six occurrences à la νεῦσις sont quant à elles plus intéressantes, mais non pas pour autant concluantes relativement à la non-descente partielle de l'âme. Le terme désigne l'inclinaison au sens physique, par deux fois au sens où l'âme s'incline vers la terre (νεῦσιν ἐπὶ γῆν). Racontant le mythe de Léthé, Plutarque rapporte que Thespésios fut empêché de demeurer en ce lieu de l'Oubli et fut entraîné de force vers le monde sensible : « la partie pensante de l'âme se liquéfie et se charge d'humidité sous l'effet du plaisir, et la partie irrationnelle et corporelle, reprenant chair et vie, réveille le souvenir du corps [τοῦ σώματος μνήμην] ; et de ce souvenir naît un désir ardent, une nostalgie qui tire l'âme vers la naissance [ἔλκοντα πρὸς γένεσιν], car ce mot signifie le penchant vers la terre [νεῦσιν ἐπὶ γῆν] d'une âme alourdie d'humidité [οὔσαν ὑγρότητι βαρυνομένης τῆς ψυχῆς] »³¹⁰. Plutarque conçoit le terme νεῦσις comme un épanchement de l'âme vers les réalités sensibles, ce qui diffère considérablement de celui que les gnostiques donnent à cette même expression, à savoir une sorte d'assentiment, ou encore de Plotin – plus près des gnostiques que de Plutarque dans ce cas –, qui l'entend au sens d'un regard vers le bas³¹¹. Les quatre occurrences demeurent également peu suggestives pour notre propos, puisqu'elles concernent l'inclinaison d'une chose qui s'entend de manière physique, notamment dans le traité *Des notions communes* : « Pour ce qui est donc d'abord de ce qui est mû par soi-même [ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον], il a en lui-même certaines inclinations et impulsions *selon la pesanteur ou la légèreté* [ἔχει τινὰς νεύσεις ἐξ ἑαυτοῦ καὶ ῥοπὰς κατὰ βάρους ἢ κουφότητα], légèreté et pesanteur qui sont ou des dispositions ou des propriétés ou en tout cas des différenciations du corps »³¹². Chez Plutarque, l'inclinaison se trouve donc liée au corps, selon que celui-ci est plus léger ou plus lourd, ce qui nous permet d'en déduire que Plotin ne s'est pas inspiré du moyen-platonicien pour concevoir sa propre définition de la νεῦσις comme regard vers le bas. Cet éloignement, autant vis-à-vis de la doctrine de la descente de l'âme que par rapport au terme νεῦσις en particulier, nous permet tout de même de faire un rapprochement. En effet, si Plotin s'inspire d'un autre penseur ou d'un autre

³¹⁰ PLUTARQUE, *Œuvres Morales, Sur les délais de la justice divine*, 566 A 5-10, trad. R. Klaerr et Y. Vernière, dans *Plutarque, Œuvres Morales*, t. VII.2, Paris, Les Belles Lettres, 1974, p. 168. Voir aussi les *Fragments sur l'âme*, 177 A 25, où l'âme penche également vers la terre (νεῦσιν ἐπὶ γῆν) dans le même sens.

³¹¹ Sur ce sujet, voir notre section de l'introduction, « La descente de l'âme chez les gnostiques », sous-section « Le cas particulier de la νεῦσις ».

³¹² PLUTARQUE, *Œuvres Morales, Sur les notions communes, contre les stoïciens*, 1073 F 2-4, trad. J. Boulogne, dans *Plutarque. Œuvres morales. Tome IV : Traités 17 à 19*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 90, nous soulignons. Voir aussi 927 B 7 ; 1055 B 7 et 1122 C 4.

courant de pensée pour élaborer sa définition de la νεῦσις, c'est chez les gnostiques qu'il la tire, puisque ceux-ci entendent ce terme au sens d'un assentiment, ce qui s'éloigne considérablement du sens plus physicaliste que l'on rencontre chez Plutarque³¹³.

Nous pouvons mener à bien notre analyse des liens entre Plotin et ces deux penseurs issus de la tradition moyen-platonicienne sur la question de la descente de l'âme. Même si Plutarque et Numénius ont pu jouer un certain rôle dans d'autres dans de la pensée de Plotin, la conception de la descente de l'âme ne s'est quant à elle pas échafaudée à partir des sources moyens-platoniciennes, du moins pas à partir de celles qui nous sont parvenues. Concernant cette question, le rapport le plus étroit se trouve bel et bien chez les gnostiques. Nous voulons à présent terminer notre entreprise en abordant le cas des Oracles Chaldaïques, qui constituent de leur côté un cas plus intéressant pour notre propos.

4.5.3. Les fragments des Oracles Chaldaïques relatifs à la descente de l'âme

Nous devons également ajouter à cette étude sur les moyens-platoniciens les fragments des Oracles chaldaïques, qui datent du II^e siècle de notre ère et qui sont d'inspiration platonicienne. Peu de fragments s'intéressent toutefois à l'âme, et un seul d'entre eux aborde le sujet spécifique de la descente de l'âme. En effet, les fragments 96 et 97 traitent de l'immortalité de l'âme, et même si l'on apprend que l'âme « est entièrement enivrée »³¹⁴ d'en haut, il n'est aucunement sujet de la descente de l'âme en tant que telle. Le fragment 110 demeure tout de même intéressant en qui a trait à la descente de l'âme : « Cherche le canal de l'âme : d'où elle est est, en travaillant à gages pour le corps, descendue à un certain ordre, et comment tu la relèveras à son ordre en joignant l'acte à la parole sacrée [Δίξιο <καί> ψυχῆς ὀχετόν, ὅθεν ἔν τινι τάξει σώματι θητεύσας' <ὑπέβη καὶ πῶς> ἐπὶ τάξιν αὐθις ἀναστήσεις, ἱερῶ λόγῳ ἔργον ἐνώσας] »³¹⁵. Il faut d'office noter que le terme

³¹³ Notons par ailleurs que la division de l'âme chez Plutarque est très complexe, puisque celui-ci divise premièrement l'âme en deux parties, à savoir rationnelle et irrationnelle, qui s'alignent sur le Même et l'Autre du *Timée*, puis redivise la partie irrationnelle une nouvelle fois suivant la *République*. Sur cette question, voir J. OPSOMER, « Plutarch on the division of the Soul », dans R. Barner, T. Brennan et C. Brittain (éds.), *Plato and the Divided Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 311-330.

³¹⁴ *Oracles Chaldaïques*, fragment 97. Nous utilisons l'édition et la traduction d'É. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 90 pour ce fragment.

³¹⁵ *Oracles Chaldaïques*, fragment 110, trad. É. Des Places, dans *ibid.*, p. 94.

ὑπέβη, traduit ici par « descendue », constitue une conjecture ajoutée par H. Lewy³¹⁶, ce qui pose un problème, puisqu'une telle supposition demeure toujours incertaine. Arrêtons-nous néanmoins à déterminer si ce fragment peut être intéressant d'un point de vue plotinien. Il semblerait que le passage soit lié aux rites théurgiques, comme en témoigne la présence de plusieurs termes techniques liés à ces pratiques³¹⁷, ce qui en rend l'interprétation difficile. On constate toutefois que l'âme descend « à un certain ordre », et se relève « à son ordre » par les actions et la prière. L'âme se trouverait donc « ici-bas », mais il demeure possible pour elle de voir les principes supérieurs alors même qu'elle est éprise du corps. Cependant, il s'avère impossible de savoir si cette remontée peut s'effectuer parce que l'âme est en partie restée là-haut, et il serait imprudent de déduire une telle supposition. On peut seulement en conclure que les oracles chaldaïques avaient eux aussi une conception de la descente et de la remontée de l'âme, ce que beaucoup de platoniciens partagent à cette époque.

Nous pouvons également nous pencher sur les occurrences au terme νεῦσις, puisque les oracles chaldaïques l'utilisent à quelques reprises dans les fragments qui nous sont parvenus. Deux cas attirent particulièrement notre attention :

« C'est une libération de Dieu qu'un mortel nonchalant incliné vers ces (passions) [Ἐκλυσίς ἐστὶ θεοῦ νοθρὸς βροτὸς ἐς τάδε νεύων] »³¹⁸.

« Ne te penche pas vers le bas : précipice gît sous terre, qui tire (l'âme loin du seuil aux sept voies [Μηδὲ κάτω νεύσης· κρημνὸς κατὰ γῆς ὑπόκειται, ἑπταπόρου σύρων κατὰ βαθμίδος...] »³¹⁹.

Loin de nous l'idée d'expliquer la signification profonde de ces fragments. Nous voulons simplement souligner le fait que la νεῦσις demeure ici liée à un épanchement vers les passions et vers le bas (la terre), ce qui montre que les oracles chaldaïques n'avaient pas

³¹⁶ H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1956, p. 188-190. Nous reprenons cette référence d'É. Des Places, *op. cit.*, p. 94.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 140, « fragment 110 » note 3.

³¹⁸ *Ibid.*, « fragment 141 », p. 101.

³¹⁹ *Ibid.*, « fragment 164 », p. 106.

une conception métaphorique de ce terme, à l'instar de Plotin et les gnostiques³²⁰. Les fragments demeurent toutefois très énigmatiques, puisqu'ils sont dépourvus de leur contexte, si bien qu'il nous semble difficile de faire quelque lien que ce soit.

4.6. Plotin et l'ὁμοούσιος

Dans notre section sur l'influence gnostique dans les traités de la période pré-porphyrine (4.2), nous avons dégagé certains thèmes gnostiques, notamment en relevant le vocabulaire que Plotin utilisait en commun avec les séthiens platonisants. Nous savons par ailleurs que le concept de consubstantialité (ὁμοούσιος) a joué un certain rôle dans l'ingénieuse théorie plotinienne de la descente de l'âme dans les corps s'élaborant dans les traités 2 (IV 7) et 6 (IV 8). En effet, J.-M. Narbonne a démontré le lien qu'entretient le terme ὁμοούσιος qui se trouve au chapitre 10 du traité 2 (IV 7) et l'élaboration de la non-descente partielle de l'âme que l'on rencontre dans le traité 6 (IV 8)³²¹. Portons d'abord notre attention sur le passage du traité 2 (IV 7) qui a recours au terme ὁμοούσιος :

Donc, si telle est l'âme, pour autant qu'elle revienne en elle-même, comment ne serait-elle pas d'une nature telle, disons-nous, qu'est la nature de tout ce qui est divin et éternel ? En effet, la sagesse et la vertu véritable, étant divines, ne sauraient entrer dans quelque chose de vil et de mortel, mais il est nécessaire qu'une réalité telle soit divine, puisqu'elle a part aux choses divines à cause de sa parenté et de sa consubstantialité [συγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον]³²².

Si la συγγένεια chez Platon revêt un sens technique, l'ὁμοούσιος demeure quant à elle absente de son œuvre et son utilisation par Plotin représente donc, à tout le moins, une extrapolation des thèses de son maître³²³. Pourtant, certains commentateurs, nommément J. Trouillard et E. Des Places, n'hésitent pas à tenir pour platonicienne la parenté (συγγένεια)

³²⁰ Voir néanmoins l'étude de M. Tardieu, qui fait le pont entre la tradition valentinienne et les oracles chaldaïques sur plusieurs points. Cf. M. TARDIEU, « La Gnose Valentinienne et les *Oracles Chaldaïques*, dans B. LAYTON (éd.), *The rediscovery of gnosticism: proceedings of the International conference on gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, Leiden, Brill, 1981, p. 194-237.

³²¹ J.-M. NARBONNE, « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin: la piste gnostique/hermétique de l'ὁμοούσιος », *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, n° 3, 2008, p. 691-708.

³²² PLOTIN, 2 (IV 7), 10, 13-19, trad. A. Longo, Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 91.

³²³ J.-M. NARBONNE, « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin: la piste gnostique/hermétique de l'ὁμοούσιος », *op.cit.*, p. 693 et É. DES PLACES, *Syngeneia: la parenté de l'homme avec Dieu : d'Homère à la patristique*, Paris, C. Klincksieck, 1964, p. 93. Il faut toutefois reconnaître que Plotin ne réutilisera pas le terme ὁμοούσιος dans son œuvre, mis à part de manière épisodique en 28 (IV 4), 28, 55, dans une acception qui ne revêt aucun sens technique.

entre l'âme individuelle et l'âme universelle, et à comprendre l'ὁμοούσιος de la même manière que ce concept platonicien³²⁴. Cependant, selon les sources dont on dispose, le terme ὁμοούσιος n'apparaît qu'au IIe siècle de notre ère en contexte gnostique³²⁵. Certains penseurs ont en effet jugé qu'il fallait plutôt fonder un nouveau terme au lieu de lui préférer συγγένεια qui existait déjà dans le vocabulaire philosophique, ce qui suggère de prime abord qu'il existe une différence significative entre les deux mots. Comme l'a souligné J.-M. Narbonne, la consubstantialité « implique un fond ou une substance que l'on partage encore avec le terme d'origine et non pas [comme la συγγένεια] un simple héritage commun »³²⁶. C'est précisément ce que Plotin veut signifier dans sa théorie de la non-descente partielle de l'âme, puisque l'âme divine demeure dans la sphère intellectuelle auprès de l'Intellect, et partage ainsi sa substance, n'étant jamais réellement séparée de Lui. Plotin a donc pu trouver de véritables alliés chez les chrétiens qui se querellaient à savoir si le Père et le Fils partageaient la même substance. Les travaux d'E. Des Places feraient donc erreur en confondant la συγγένεια et l'ὁμοούσιος.

L'hypothèse soumise par Des Places a influencé les commentateurs qui ont pu y voir la source que Plotin utilise pour élaborer sa théorie de la non-descente partielle de l'âme. En effet, comme le philosophe prétend simplement rapporter les propos de son maître, il est logique de penser que les nouveautés qu'il avance proviennent elles aussi des dialogues platoniciens. Ainsi, la confusion entre la συγγένεια et l'ὁμοούσιος laisse supposer que Plotin a tiré de Platon la théorie de la non-descente partielle de l'âme, mais qu'il a seulement utilisé un autre terme. À cet égard, R. Chiaradonna a publié un article faisant état

³²⁴ E. DES PLACES, *op. cit.* : « Pour la parenté de l'âme individuelle avec l'âme universelle, διὰ συγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον (IV, 7, 10, 19), il [Plotin] a les sentiments de Platon », p. 168. L'auteur s'appuie sur J. TROUILLARD, *La Purification plotinienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, p. 93.

³²⁵ La première occurrence au terme ὁμοούσιος se trouve dans la *Lettre à Flora* écrite par Ptolémée le gnostique. Voir G. QUISPÉL, *Ptolémée. Lettre à Flora, traduction et commentaire*, Paris, Éditions du Cerf, 1949, p. 11. Voir aussi P. F. BEATRICE, « The Word "Homoousios" from Hellenism to Christianity », dans *The American Society of Church History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 71, 2, p. 243-272 et notre propre étude, F. LACROIX, « La naissance du terme ὁμοούσιος et sa continuité chez Plotin », à paraître. Cette section emprunte d'ailleurs à la dernière partie de cet article où nous nous intéressons au cas de Plotin.

³²⁶ J.-M. NARBONNE, « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : la piste gnostique/hermétique de l'ὁμοούσιος », *op. cit.*, p. 693.

des différentes positions sur cette question parmi les spécialistes, dont nous allons ici reprendre les grandes lignes en apportant notre lot de critiques³²⁷.

Tout d'abord, T. A. Szlezák soutient que la thèse de l'âme non-descendue provient du dixième livre de la *République* (611 A-612 A)³²⁸. Le passage en question mentionne certes qu'une partie de nous, à savoir notre âme, est immortelle et procède selon les cycles de vies de chaque âme, mais Platon ne précise jamais qu'une partie de notre âme est restée là-haut. Si Plotin pense bien à la *République*, force est d'admettre qu'il en propose une lecture fort étonnante³²⁹.

P. Merlan pense quant à lui que les racines de la théorie de l'âme non-descendue trouvent leur source dans le problème de l'intellect agent élaboré chez Aristote³³⁰. La source première se trouverait dans le *De Anima* (III, 5, 430 a ss.), où le philosophe affirme que l'intellect en acte est séparé et que seul celui-ci est immortel et éternel. Cette position est intéressante puisque le Stagirite mentionne effectivement que l'intellect agent est séparé ($\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$) et qu'il n'est pas mélangé ($\acute{\alpha}\mu\iota\gamma\acute{\eta}\varsigma$) (430 a 18). Il pourrait certes s'agir, du moins en partie, d'une transposition de cet intellect séparé appartenant à l'âme dans un contexte proprement plotinien³³¹. Cependant, cette interprétation ne règle en rien le problème de la non-descente partielle de l'âme. En effet, il apparaît très clair dans le *De Anima* que l'intellect humain passe de la puissance à l'acte à même la vie ici-bas, et que c'est cette intelligence qui se produit en nous et qui agit en tant qu'immortelle et séparée du corps. Par le langage, notre intelligence forme une idée qui devient semblable à l'Intellect divin³³².

³²⁷ R. CHIARADONNA, « La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelligibili », dans E. Canone (éd.), *Per una storia del concetto di mente*, Firenze, Olschki, 2005, p. 27-50.

³²⁸ T. A. SZLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Bâle/Stuttgart, Schwabe & Co, 1979.

³²⁹ Cf. aussi le *Phèdre* 247 A ss. et *Timée* 35 A, 41 A-D, 90 A. On peut également consulter l'étude de T. A. SZLEZÁK, « L'interprétation plotinienne de la théorie platonicienne de l'âme », dans M. Fattal (éd.), *Études sur Plotin*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 2000, p. 173-191.

³³⁰ P. MERLAN, *Monopsychism mysticism metaconsciousness: problems of the soul in the neoaristotelian and neoplatonic tradition*, The Hague, M. Nijhoff, 1963.

³³¹ Cette section sur l'intellect agent chez Aristote demeure énigmatique et difficile à comprendre dans l'architecture globale de la philosophie aristotélicienne. Notre intention n'est nullement de prendre position sur ce débat épineux, mais simplement de rappeler que Plotin aurait pu interpréter ce passage particulier du *De Anima* de manière à y concevoir un intellect humain séparé du reste de l'âme. Pour un résumé des différentes lectures de ce passage et une interprétation nuancée et intéressante, voir R. BODÉÛS, *Aristote. De l'âme*, Paris, GF Flammarion, 1993, p. 49-57.

³³² *Ibid.*, p. 56-57. Même si cette lecture particulière ne fait pas l'unanimité, nous croyons impossible que le texte du *De Anima* nous mène à en déduire que l'âme n'est pas complètement descendue dans le sensible, ce qui, en revanche, fait généralement consensus chez les spécialistes.

L'âme humaine ne se trouve donc jamais ailleurs que dans le corps, ni même l'intellect, puisque c'est l'activité intellectuelle – l'intellect agent – qui est séparée. Chez Aristote, l'intellect ne « descend » jamais ni ne se sépare – en tant que potentialité et capacité – de l'être humain, mais il fait partie intégrale de l'âme lorsque celle-ci se forme. Plotin – qui ne se réfère jamais directement ou explicitement au *De Anima* – n'a donc probablement pas en tête cette théorie des deux intellects au moment où il rédige son traité *Sur la descente de l'âme dans les corps*³³³.

L'hypothèse d'A. Linguiti suggère pour sa part que la doctrine de la non-descente partielle trouve son véritable fondement dans l'éthique plotinienne, ce que l'on constaterait à la lecture des traités 36 (I 5), 3, 33-34 et 46 (I 4), 7, 39-49, qui abordent tous deux la question du bonheur. Linguiti interprète la conception du bonheur chez Plotin, qui constitue « essentiellement une activité de pensée » et de contemplation, comme un résultat de cette théorie de l'âme non-descendue : « du résumé du traité 46, il découle que Plotin place dans l'Être-Intellect le sommet de l'âme humaine, dont on dit qu'elle participe à la vie de l'hypostase, tout en restant exempte des vicissitudes de l'âme unie au corps, et sans que le véritable sujet humain (ou, du moins, le sujet tel qu'on l'entend d'ordinaire) soit en principe conscient d'une telle activité supérieure »³³⁴. La fonction noétique de notre âme demeure en effet rattachée à l'Intellect divin et constitue la meilleure activité que l'être humain peut accomplir. Cependant, Linguiti, qui concède lui-même que l'*εὐδαιμονία* plotinienne est également aristotélicienne, ne nous semble pas rendre justice à la théorie de l'âme non-descendue. En effet, le livre X de l'*Éthique à Nicomaque* n'a nul besoin de conceptualiser une âme en partie non-descendue pour affirmer que la vie en acte constitue celle qui est la

³³³ On pourrait penser que Plotin ne lit pas directement le *De Anima*, mais plutôt un commentateur péripatéticien, comme Alexandre d'Aphrodise. Celui-ci interprète l'Intellect agent de manière encore plus pragmatique qu'Aristote lui-même. L'intellection s'inscrivant dans le devenir, on n'y trouve aucune mention d'une partie qui aurait pu demeurer auprès de l'Intellect là-haut. Voir le *Mantissa (De l'âme II)*, 108.29-109.3 : « La forme qui est cette nature, c'est-à-dire la substance séparée de la matière, est incorruptible. C'est pourquoi l'intellect agent, celui qui, en acte et au dehors, est une forme de cette nature, est à bon droit qualifié par Aristote d'"intellect immortel". En fait, chacune des autres formes pensées est également un intellect lorsqu'elle est pensée ; elle est toutefois un intellect qui ne vient ni du dehors ni de l'extérieur, mais elle devient un intellect lorsqu'elle est pensée [ἀλλ' ὅτε νοεῖται γινόμενος] » (trad. R. Dufour, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, p. 21, nous soulignons).

³³⁴ A. LINGUITI, *Plotin. Traité 36: I, 5*, Paris, Éditions du Cerf, 2007, p. 21-22. Voir aussi l'étude italienne de Linguiti, qui est plus détaillée et que nous avons consultée pour résumer la pensée du commentateur : A. LINGUITI, « Plotino sulla felicità dell'anima non discesa », dans A. Brancacci (éd.), *Anitichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, Napoli, Bilbiopolis, 2000, p. 213-236.

meilleure, puisque la contemplation ressemble davantage à la vie divine que les autres actions humaines (1177 a 11 et ss.). Aristote ne mentionne pas que l'être humain doit ressembler au divin à la manière d'une *συγγένεια* ou d'une consubstantialité avec le divin, mais bien que nos actions doivent imiter celles des dieux. Certes, la doctrine de l'âme non-descendue est pour Plotin un « atout » qui peut renforcer sa théorie sur le bonheur, mais l'une peut aller sans l'autre. En outre, Plotin avait déjà formulé sa théorie de la non-descente partielle de l'âme en 6 (IV 8) – et même dans une certaine mesure en 2 (IV 7) – alors qu'il traite de la félicité dans des écrits plus tardifs. Il apparaîtrait donc étonnant que le philosophe eût envisagé la non-descente de l'âme dès ses premières œuvres en vue de confectionner sa théorie du bonheur dans ses traités plus tardifs.

Enfin, R. Chiaradonna s'intéresse particulièrement à la l'hypothèse de C. D'Ancona, qui présente selon lui la position la plus originale et la plus nuancée à ce sujet : « Per intendere correttamente la posizione di Plotino è anzitutto necessario sgombrare il campo da un equivoco : che Plotino rivendichi la novità della propria tesi contre l'opinione di altri non deve assolutamente portare ad attribuirgli un intento di originalità rispetto a tutta la tradizione filosofica precedente e, in particolare, a Platone e Aristotele »³³⁵. Pour d'Ancona, la doctrine de l'âme non-descendue serait donc le résultat d'une combinaison des thèses épistémologiques platonicienne et aristotélicienne. La raison principale en faveur de cette interprétation serait que Plotin s'adonne en 6 (IV 8) à une exégèse des thèses de Platon, puisqu'il cite le *Phèdre*, le *Timée* et le *République*. Cette supposition prudente manque toutefois de preuve à l'appui³³⁶. En effet, si – comme nous l'avons fait précédemment – nous invalidons les conjectures des commentateurs antérieurs à d'Ancona, celle-ci ne s'appuie sur rien d'autre que la présence des citations de Platon dans le traité 6 (IV 8) pour prouver son hypothèse. Ces citations abordent certes la chute de l'âme dans le corps, mais ne traitent jamais de la non-descente partielle *en tant que telle*. Sans néanmoins affirmer que Plotin ne s'inspire aucunement de Platon et d'Aristote dans le développement de cette théorie inusitée, il nous semble impossible de la relier explicitement à un passage ou à un autre chez les philosophes classiques. Le fondement même de cette théorie pourrait

³³⁵ R. CHIARADONNA, « La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelligibili », dans E. Canone, *Per una storia del concetto di mente*, Rome, Leo S. Olschki, 2005, p. 31.

³³⁶ *Ibid.*, p. 31, note 14. Voir aussi D'ANCONA, p. 54.

donc se trouver ailleurs, à savoir chez les gnostiques, ce qui correspondrait bien au fait que le terme a d'abord été forgé par ceux-ci³³⁷.

En résumé, les différents commentateurs ont manifestement cerné des points importants et essentiels dans ce dossier, mais ont tous omis, à notre connaissance, d'aborder la non-descente partielle de l'âme dans son contexte historique, à savoir dans un milieu où le terme ὁμοούσιος prenait un sens technique chez les gnostiques christiano-platoniciens. Le vocabulaire que Plotin utilise dans ses premiers traités suggère qu'il côtoyait déjà des gnostiques lors de son arrivée à Rome, et la présence du terme ὁμοούσιος dans le traité 2 (IV 7) en est exemple probant³³⁸.

Il devient donc pertinent de se demander comment Plotin entendait le terme ὁμοούσιος, car même s'il s'enracine dans la gnose, le philosophe peut se le réapproprier en lui donnant d'autres fins³³⁹. Nous savons que des gnostiques ont assez tôt gravité autour de l'école de Plotin³⁴⁰. Nous pouvons donc supposer que le philosophe comprenait les nuances utilisées chez Ptolémée le gnostique, à savoir que l'ὁμοούσιος indique que deux choses sont constituées de la même substance, les rendant ainsi similaires de ce point de vue³⁴¹. Cependant, l'ὁμοούσιος en contexte proprement chrétien tend à identifier les deux réalités et à leur attribuer la même substance en tous points. Cette acception, que nous estimons à peu près contemporaine de Plotin, semble toutefois se développer en milieu oriental avec Clément d'Alexandrie³⁴², et aucune source ne permet d'affirmer que le philosophe tenant école à Rome connaissait même seulement le nom de cet évêque. Il apparaît donc peu

³³⁷ Il est intéressant de constater que l'hypothèse selon laquelle la non-descente partielle de l'âme proviendrait du moyen-platonisme n'a trouvé aucun partisan chez les commentateurs, non sans raison. Premièrement, les sources moyen-platoniciennes demeurent lacunaires, ce qui les rend difficiles à considérer relativement à la non-descente partielle de l'âme. Deuxièmement, les principales sources qui pourraient nous intéresser dans ce dossier, à savoir Numénius – dont il nous reste seulement quelques fragments – et Plutarque, n'ont jamais recours à une idée se rapprochant de la non-descente partielle de l'âme.

³³⁸ Notons aussi, pour ne nommer que deux exemples, le terme ἐφάπτεσθαι (6 [IV 8], 2, 2 ; cf. 33 [II 9], 5, 3 et comparer avec *Zostrien*, VIII, 1, 46, 5-8) et l'expression τὸ προνοοῦν (6 [IV 8], 2, 26 ; cf. 33 [II 9], 9, 64 et comparer avec *l'Évangile de la vérité*, I, 3, 21, 25-22, 20, et le *Traité Tripartite*, I, 5, 66, 19-29). Nous avons donc toutes les raisons de penser que Plotin côtoyait des gnostiques au moins depuis son arrivée à Rome.

³³⁹ J.-M. NARBONNE, « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : la piste gnostique/hermétique de l'ὁμοούσιος », *op. cit.*, p. 709.

³⁴⁰ PORPHYRE, *VP.*, 16, 1 et ss. Voir notre section précédente sur « L'influence gnostique dans les premiers traités de Plotin ».

³⁴¹ Voir F. LACROIX, « La naissance du terme ὁμοούσιος et sa continuité chez Plotin », à paraître.

³⁴² *Ibid.* À l'exception d'Irénée de Lyon, mais celui-ci ne s'approprie pas le terme ὁμοούσιος et demeure obscur à propos de l'identification des réalités partageant la même substance.

vraisemblable, et historiquement et philosophiquement, que Plotin ait compris l'ὁμοούσιος de cette façon. Nous concluons donc que le philosophe grec s'entretenait plutôt avec des gnostiques et comprenait l'ὁμοούσιος comme une similitude substantielle.

5. La descente de l'âme chez Plotin

5.1. La descente de l'âme chez Plotin

Il convient de s'attarder au thème de la descente dans les autres écrits de Plotin, ce qui nous permettra de mieux comprendre comment le philosophe conçoit cette idée dans notre propre traité à l'étude. La théorie de la descente de l'âme s'observe dès le premier traité de Plotin³⁴³, même si elle n'est pas encore développée, et continue d'être discutée jusqu'à ses derniers écrits. En effet, en 51 (I 8), 13, 10 ss., Plotin s'interroge à savoir si l'âme participe au mal lorsqu'elle descend dans le sensible³⁴⁴. En 53 (I 1) – l'avant-dernier traité dans l'ordre chronologique –, le philosophe mentionne encore que l'âme vient illuminer le sensible en s'inclinant :

L'âme descend (καταβαίνουσης) au sens où quelque chose d'autre, qui est produit par elle, descend à l'occasion de son inclinaison [ἐν τῇ νεύσει]. — Elle laisse donc échapper son reflet [εἶδωλον] ? Et son inclinaison [νεῦσις], comment n'est-ce pas une faute ? — Si l'inclinaison [νεῦσις] est une illumination dirigée vers le bas [πρὸς τὸ κάτω], ce n'est pas une faute 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 » (νεύειν), c'est au sens où ce qui est éclairé par elle vit de sa vie. Elle laisse aller son reflet (εἶδωλον), 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 haut³⁴⁵.

Cette théorie d'une descente « métaphorique » – l'âme ne fait pour ainsi dire que tourner le regard ici-bas – sera soutenue par Plotin depuis le traité 6 (IV 8) jusqu'à ses derniers écrits. Le philosophe précise toutefois sa pensée, si bien qu'il semble parfois se contredire. En effet, comme nous le développons dans notre commentaire, le traité 27 (IV 3) se distancie des thèses gnostiques sur la descente, ce qui fait en sorte que celle-ci s'opère maintenant par les âmes individuelles, qui décident elles-mêmes de plonger dans le monde sensible, plutôt que par un décret divin³⁴⁶. De manière similaire, Plotin indique en 53 (I 1)

³⁴³ 1 (I 6), 5, 49 ; 7, 5 ; 2 (IV 7), 10, 13-19 ; 5 (V 9), 1, 10 ss.

³⁴⁴ Voir notre commentaire, chapitre 6, lignes 18-23.

³⁴⁵ PLOTIN, 53 (I 1), 12, 21-31, trad. G. Aubry, *Plotin. Traité 53 (I, 1)*, Paris, Éditions du Cerf, 2004, p. 320. Voir aussi 30 (III 8), 5, 10-14.

³⁴⁶ 27 (IV 3), 13, 17. Dans le même traité, voir 27 (IV 3), 12, 14-25 et voir notre commentaire, chapitre 5, lignes 1-14 : Sur Πᾶν μὲν γὰρ [...] ἑαυτῷ ἄν εἴη.

que l'âme ne commet pas de faute, alors que le traité *Sur la descente* mentionne qu'il y a une double faute du fait que l'âme choisisse de venir ici-bas (5, 16-22).

Nous constatons à cet égard que Plotin discute d'abord de la descente avec des interlocuteurs gnostiques. En effet, les premiers traités – qui sont plus proches des thèses gnostiques³⁴⁷ – n'insistent pas sur le caractère métaphorique de la descente, mais bien plus sur les modalités de la chute, ce qui se rapproche davantage des explications gnostiques³⁴⁸. Par la suite, Plotin se détache graduellement des hypothèses gnostiques sur la descente, si bien que la compétition ou encore le débat « entre *philoï* » devient une opposition ferme et hostile. On remarque ainsi que le traitement sur la descente de l'âme dans les écrits de la première période sous-entend que l'âme travaille « sur deux fronts » – même si elle ne descend pas réellement dans le sensible. Enfin, Plotin explique vers la fin de sa vie que l'âme ne fait qu'éclairer le monde ici-bas (53 [I 1]), à l'instar de l'Un dont sa puissance surabonde et déborde, ce qui produit les autres êtres (11 [V 2], 1, 7-9). La chute originelle et partielle qui s'explique plutôt comme une inclinaison vers le bas se transforme donc en rayonnement qui laisse un reflet sur les ombres que représente le monde sensible.

Cependant, il ne faudrait pas penser que l'idée selon laquelle l'âme illumine le monde sensible apparaît seulement en 53 (I 1), ni qu'elle provient de Plotin lui-même. En effet, le philosophe avait déjà cette vision de l'âme rayonnante en 28 (IV 4), 8 : « S'il est bien vrai que les corps célestes mènent une vie bienheureuse [μακαρίαν] et que, de plus, ils contemplent cette vie à l'aide de leurs propres âmes [ταῖς αὐτῶν ψυχαῖς τὸ ζῆν προσεμβλέποντες] – l'inclination de leurs âmes [τῆ νεύσει] vers l'unité et l'illumination qui émane [ἐλλάμψει] d'eux pour se porter sur le ciel tout en entier [...] »³⁴⁹. Dans l'analogie du Soleil et dans l'allégorie de la caverne de Platon, la lumière représente la vérité³⁵⁰, mais le Bien – qui est comparé au soleil – possède également une puissance d'engendrement : « – Socrate : Eh bien, sache-le, dis-je, c'est lui [le soleil] que j'affirme être le rejeton du bien, lui que le bien a engendré à sa propre ressemblance, de telle façon que ce qu'il est lui,

³⁴⁷ Voir la section de cette introduction sur « L'influence gnostique des premiers traités de Plotin ».

³⁴⁸ Voir notre section suivante « La descente de l'âme chez les gnostiques » (5.2). Notons aussi le fait que l'âme est amphibie (6 [IV 8], 4, 32), ce qui se rapproche davantage – bien que la théorie demeure proprement plotinienne – des thèses gnostiques que platonico-aristotéliennes (voir l'*Enseignement d'autorité* [NH VI, 3] 23-24, dont nous traitons dans cette même section de l'introduction).

³⁴⁹ PLOTIN, 28 (IV 4), 8, 51-55, trad. L. Brisson, *Plotin. Traité 27-29*, Paris, GF Flammarion, 2005, p. 127.

³⁵⁰ PLATON, *République*, 507 B-509 B ; 517 C.

<le bien>, dans le lieu intelligible par rapport à l'intellect et aux intelligibles, celui-ci, <le soleil>, l'est dans le lieu visible par rapport à la vue et aux choses visibles »³⁵¹. Du point de vue philosophique, cette thèse ne surprend aucunement, puisqu'on observe que la lumière est inextricablement liée à la vie : sans le soleil pour nous éclairer et nous réchauffer, la vie ne serait pas possible. La lumière constitue ainsi une image populaire lorsqu'il faut expliquer l'accès aux réalités supérieures, lesquelles vivent la meilleure des vies (et qui sont donc davantage éclairées).

Plotin tire donc cet enseignement de la *République* de Platon, laquelle inspire également les gnostiques à de nombreux endroits dans leurs œuvres³⁵². Par ailleurs, Plotin utilise déjà cette analogie au chapitre 4 du traité 6 (IV 8), où les âmes individuelles sont comparées aux rayons lumineux et l'Âme totale au soleil (lignes 1-7). C'est pourquoi les âmes individuelles descendent dans les corps au sens où elles leur donnent quelque chose :

[...] il est évident qu'il faut dire que ce que les anciens disent "être venu" [ἦκειν], c'est le corps qui peut se trouver là-bas et qui peut participer [μεταλαβεῖν] de la vie et de l'âme, et que le fait d'"être venu", n'est absolument pas local [ὅλως οὐ τοπικῶς τὸ ἦκειν], quelque soit d'ailleurs la communauté [κοινωνία] en question. De la sorte, "descendre" [κατελθεῖν] signifie "se trouver dans un corps" [ἐν σώματι γενέσθαι], 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'âme³⁵³.

L'âme individuelle donne la vie au corps, mais déjà en 22 (VI 4), elle ne semble pas littéralement descendre dans le corps. Ce dernier participe plutôt à la vie de l'âme, alors que celle-ci ne vient jamais dans le corps au sens local. Plotin se montre ici plus explicite qu'en 6 (IV 8) sur le fait que la descente constitue en fin de compte une métaphore ou encore une manière de s'exprimer. Cependant, Plotin n'a pas toujours été aussi clair à l'égard de la descente métaphorique de l'âme. Par exemple, en 9 (VI 9), le philosophe laisse à penser

³⁵¹ *Ibid.*, 508 B-509 C, trad. G. Leroux, Paris, GF Flammarion, 2002, p. 352.

³⁵² Notons toutefois que les gnostiques trouvent également leur compte dans les sources chrétiennes, notamment dans ce passage évocateur de l'*Évangile de Jean*, 1, 4-5 [TOB] : « En lui [Dieu] était la vie et la vie était la lumière des hommes, 5 et la lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise ». Sur la lumière comme vie, puissance productive ou encore vérité chez les gnostiques, voir notamment Épître apocryphe de Jacques (NH I, 2), 16, 12-20 ; *Évangile de la vérité* (NH I, 3), 18, 11-19 ; *Livre des secrets de Jean* (BG, 20, 19-21-13 ; 38, 6-13 ; NH II, 1, 10, 14-21) ; *Livre sacré du grand esprit invisible* (NH III, 2 ; IV, 2), 40-41, 17 ; 50-51, 7 ; *Paraphrase de Sem* (NH VII, 1), 3, 30-6, 30 (Première intervention du Sauveur) ; *Enseignement de Silvanos* (NH VII, 4), 98, 23-99-21 ; *Zostrien* (NH VIII, 1), 11, 2-12, 30 ; *La Pensée Première à la triple forme* (NH XIII, 1), 46, 12-33 ; 47, 29-34.

³⁵³ PLOTIN, 22 (VI 4), 16, 10-17, trad. R. Dufour, dans *Plotin. Traités 22-26*, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 51. Voir aussi les lignes 1 à 10 du même chapitre.

que même si l'âme n'est pas délimitée, elle peut tout de même redescendre ici-bas pour s'adonner aux plaisirs sensibles.

Mais dans la mesure où l'âme avance vers ce qui n'a pas de forme [εἰς ἀνείδεον], tout en étant incapable de saisir cela parce qu'elle n'est pas délimitée par cela et qu'elle n'est pas non plus, pour ainsi dire, affectée par une empreinte multiforme [μὴ ὀρίζεσθαι καὶ οἶον τυποῦσθαι ὑπὸ ποικίλου τοῦ τυποῦντος], elle vacille et craint de ne rien tenir. Voilà pourquoi, ce faisant, elle se fatigue et redescend [καταβαίνει] souvent avec plaisir, s'éloignant de tout cela, jusqu'à ce qu'elle parvienne au sensible, comme si elle trouvait du repos sur du solide³⁵⁴.

L'âme, malgré le fait qu'elle n'est pas affectée par les τύποι, doit revenir dans le corps pour demeurer sur quelque chose de solide et de stable, ce qui suggère qu'elle descend bel et bien dans le corps. Il faut cependant préciser que ce passage fait allusion à l'âme individuelle qui anime le corps par voie de participation. Le corps, qui participe à l'âme, devient un individu qui peut accéder à la vie de « ce qui n'a pas de forme » au moyen de la contemplation. Néanmoins, cette réalité ne saurait demeurer perpétuellement en contemplation, et peut même craindre de ne rien saisir de manière ferme lorsqu'elle se trouve là-haut. Ainsi, elle doit nécessairement redescendre dans le monde sensible pour trouver une sorte de repos, comme si le corps avait besoin d'être rassuré en se posant sur une réalité semblable à la sienne. Nous pouvons donc en déduire que Plotin n'affirme pas à proprement parler que l'âme craint la contemplation du monde intelligible – elle pourrait même demeurer perpétuellement là-haut –, mais plutôt que c'est le corps participant à l'âme qui ne peut souffrir cet état trop longtemps. De fait, Plotin affirme au traité 10 (V 1) – qui suit tout juste 9 (VI 9) dans l'ordre chronologique et que nous venons de citer – que la séparation de l'âme avec le corps ne doit pas se comprendre au sens local. Il faut plutôt tenter de ne pas pencher vers les plaisirs sensibles et demeurer, autant que possible, étranger au corps, de telle sorte que celui-ci n'empêche pas l'âme individuelle de retrouver l'âme totale :

De surcroît, l'exhortation à nous séparer [χωρίζειν] ne doit pas être entendue en un sens local [οὐ τόπῳ λέγεται] – car cette partie de l'âme est déjà séparée par nature – mais du point de vue de l'inclinaison vers le corps [τῇ μὴ νεύσει] et des représentations [καὶ ταῖς φαντασίαις], et au sens où il faut demeurer étranger à celle-ci, si d'une façon ou d'une autre on arrive à faire remonter l'autre espèce d'âme [ψυχῆς εἶδος] et à amener aussi avec nous vers le haut [πρὸς τὸ ἄνω] la partie de l'âme qui est établie ici-bas, et qui est la seule à fabriquer et à façonner [δημιουργὸν καὶ πλαστικόν] le corps en y consacrant son activité³⁵⁵.

³⁵⁴ PLOTIN, 9 (VI 9), 3, 4-9, trad. F. Fronterotta, dans *Plotin. Traités 7-21*, Paris, GF Flammarion, 2003, p. 79.

³⁵⁵ PLOTIN, 10 (V 5), 10, 24-30, trad. F. Fronterotta modifiée, dans *Plotin. Traités 7-21, op. cit.*, p. 170.

L'âme reste séparée du monde sensible par nature et il faut tenter de faire en sorte que le corps interfère le moins possible dans les désirs vers lesquels l'âme pourrait s'épancher. De manière similaire, Plotin insistera au traité 15 (III 4), 3, 22 sur le fait que « nous sommes chacun un monde intelligible [ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός] »³⁵⁶, soulignant par-là la nature divine de la partie intellectuelle de notre âme, et ce, alors même qu'elle se trouve dans le corps et qu'elle est individualisée.

Nous pouvons ainsi affirmer que la conception plotinienne de la descente de l'âme est essentiellement demeurée la même au courant de sa vie, et que le philosophe a tenté au fil du temps de préciser sa pensée plutôt que de la modifier. Si un passage du traité 9 (VI 9) où Plotin pense à l'âme individuelle semble opter pour une vision binaire de l'âme, puisqu'on constaterait une dichotomie entre l'âme qui se trouve auprès de l'Intellect et celle qui est descendue dans un corps, on peut l'expliquer dans son contexte. De la même manière, le traité 6 (IV 8) mentionne que l'âme est « *pour ainsi dire* amphibie [οἶον ἀμφίβιοι] » (4, 31) pour expliquer qu'il s'agit d'une entité opérant sur deux fronts, sans pour autant que celle-ci ne descende réellement dans le monde sensible³⁵⁷.

5.2. La descente de l'âme chez les gnostiques

L'idée de la descente ou de la chute dans les traités de *Nag Hammadi* pourrait à elle seule faire l'objet d'un ouvrage. Ainsi, sans prétendre à l'exhaustivité, nous avons relevé dans cette section des passages du corpus gnostique qui comportent des similarités avec le traité 6 (IV 8) et qui pourraient donc être pertinents pour notre recherche. Notons d'entrée de jeu que nous traitons de la *Paraphrase de Sem* dans notre commentaire (chapitre 4, lignes 31-35), où nous tentons de trouver la source de l'utilisation du terme ἀμφίβιος chez Plotin³⁵⁸. Il

³⁵⁶ PLOTIN, 15 (III 4), 3, 22, trad. M. Guyot, dans *Plotin. Traités 7-21, op. cit.*, p. 345.

³⁵⁷ Voir A. SCHNIEWIND, « Les âmes amphibies et les causes de leur différence. À propos de Plotin, Enn. IV 8 [6], 4. 31-5 », dans R. Chiaradonna (éd.), *Studi sull'anima in Plotino*, Naples, 2005, p. 179-200. Nous traiterons plus amplement de cette question dans notre commentaire, chap. 4, lignes 31-35.

³⁵⁸ Même si notre commentaire laisse en suspens la question de savoir si le mot ἀμφίβιος, utilisé dans ce contexte précis de la descente de l'âme, provient effectivement du gnosticisme, et suggère même que Plotin a pu lui-même inventer cette nouvelle signification du terme, nous concluons que la trame narrative des deux traités est similaire. Voir surtout les quatrième, cinquième et sixième interventions du Sauveur de la *Paraphrase de Sem* (12, 15-16, 23).

faut aussi préciser que cette section se limitera au traitement de la descente de l'âme et qu'elle laisse de côté le thème connexe de la remontée vers les principes supérieurs. En effet, ces deux sujets sont à distinguer l'un de l'autre et nous avons jugé préférable d'aborder l'ascension contemplative ailleurs dans notre introduction et notre commentaire³⁵⁹.

5.2.1. Le cas particulier de la νεῦσις

Paul-Hubert Poirier a déjà fait la lumière sur l'utilisation des termes νεῦσις et κατανεῦσις dans les écrits gnostiques³⁶⁰. Nous résumerons ici ses conclusions, mais ne limiterons pas notre analyse à ce seul terme (inclinaison), puisque le vocabulaire de la descente (κατάβασις/καταβαίνω), que les gnostiques utilisent à plusieurs reprises, est également présent dans notre traité³⁶¹. Il faut d'abord préciser que les gnostiques n'entendent pas la νεῦσις seulement au sens d'inclinaison vers le bas, mais lui donne aussi et surtout la signification d'« assentiment des puissances supérieures aux étapes successives du déploiement du monde inférieur »³⁶². Cette conception de la *neusis* se rencontre notamment dans le *Livre des secrets de Jean*, comme on peut le constater dans ce passage : « Barbélô demanda alors que lui soit donnée la vie éternelle et l'invisible [Esprit] fit un signe d'assentiment. Alors, du fait de son signe d'assentiment, Vie éternelle se révéla et, [se tenant (toutes) debout], elles rendirent gloire à l'invisible [Esprit] ainsi qu'à Barbélô, celle par [l'intervention de qui] elles étaient venues à l'existence »³⁶³. L'éon Barbélô se voit

³⁵⁹ Notamment dans notre section « La mystique plotinienne de l'Intellect » et dans notre commentaire, chap. 1, lignes 1-11 et chap. 2, lignes 19-21, où nous nous penchons sur l'*Allogène* (NH XI, 3) et le *Zostrien* (NH VIII, 1). Pour un traitement de l'*Exégèse de l'âme* (NH II, 6), voir notre analyse du traité 9 (VI 9) ci-haut (4.2).

³⁶⁰ P.-H. POIRIER, « À propos de la νεῦσις dans les textes de Nag Hammadi », *Laval théologique et philosophique*, vol. 68, n° 3, 2012, p. 691-626. Notons que l'étude s'attarde également à l'utilisation des termes νεύειν/*neue* et κατανεύειν/*kataneue* dans le corpus de Nag Hammadi (NH) et dans le Berolinensis gnosticus 8502 (BG). Voir aussi notre commentaire, chapitre 2, lignes 45-53.

³⁶¹ Κατάβασις/καταβαίνω : 6 (IV 8), 1, 8 ; 4, 8 ; 5, 12 ; 7, 17 ; 8, 7 ; νεῦσις : 2, 51. Notons par ailleurs l'absence du terme σφάλμα dans les *Ennéades*. En effet, Plotin l'utilise à seulement deux reprises, dont une fois lorsqu'il parle des théories gnostiques (33 [II 9], 4, 3). L'autre occurrence se trouve en 52 (II 3), 8, 11 et concerne bien la chute de l'âme. On peut ainsi penser que Plotin s'attardait minutieusement au vocabulaire qu'il utilisait pour rendre compte de la chute de l'âme, et que consciemment il ne recourrait pas au mot σφάλμα parce qu'il s'agit d'un terme technique chez les gnostiques. La querelle avec les gnostiques s'étant estompée à la fin de sa vie, Plotin a pu utiliser le terme σφάλμα sans prendre autant de précautions.

³⁶² P.-H. POIRIER, « À propos de la νεῦσις dans les textes de Nag Hammadi », *art. cit.*, p. 626.

³⁶³ *Le Livre des Secrets de Jean* (NH II), 1, 5, 27-33, trad. B. Barc, dans *ÉCRITS GNOSTIQUES*, p. 264. Voir aussi le *Livre du Grand Esprit Invisible* (NH III, 2), 52, 3 ; 16-7 et la version du codex IV 2, 63. 25 ; 64, 10.

octroyer la vie éternelle par son supérieur qui s'incline, au sens où celui-ci consent, par un signe d'assentiment, à la requête de sa progéniture.

Par ailleurs, la seule instance du terme *neusis* dans le traité 6 (IV 8) concerne l'union de l'âme avec le corps : « [L'âme] ne s'attend jamais à rien de redoutable au sujet d'un tel corps [50], et qu'aucune préoccupation qui lui ferait faire une inclinaison vers le bas [νεῦσιν ποιούσα κάτω] ne la détournerait de sa contemplation supérieure et bienheureuse, mais elle demeure toujours auprès des intelligibles, ordonnant par sa puissance non-affairée cet univers » (2, 49-53). L'expression νεύειν κάτω, comme nous le signalons dans notre commentaire³⁶⁴, suggère une opposition au *Zostrien*, où Sagesse est préoccupée par les choses d'ici-bas (NH [VIII, 1], 27, 12), alors que l'âme chez Plotin demeure sans trouble et non-affairée lorsqu'elle gouverne le corps. Cette hypothèse présuppose que la confusion entre Sophia et l'âme, que l'on trouve dans le traité 33 (II 9), 10, 19, se rencontre également ici en 6 (IV 8)³⁶⁵. Toutefois, Plotin ne semble pas utiliser la locution comme un signe d'assentiment comme c'est le cas dans le *Livre des secrets de Jean*. En effet, le philosophe l'entend manifestement au sens d'un « regard vers le bas » : l'âme, tout en dirigeant son attention ici-bas, demeure là-haut auprès de l'Intellect.

5.2.2. Le thème de la descente et la chute (bislata/besloote/sfallei) dans les écrits gnostiques et les liens avec le traité 6 (IV 8)

Le Traité Tripartite (NH I, 5)

Au chapitre 5 de notre traité, Plotin souligne que l'inclinaison de l'âme se fait de façon autonome (ῥοπῆ αὐτεξουσίῳ)³⁶⁶. De manière similaire, le *Traité tripartite* aborde « l'autonomie de la volonté » des éons : « Or les éons ont été produits selon le troisième fruit, par l'autonomie de la volonté et par la sagesse dont il [l'éon véritable] un bien que

B. Barc rend bien dans sa traduction le fait que la *neusis* s'avère être davantage un assentiment qu'une chute : « Et le Père fit un signe d'approbation [kataneue] » (p. 532-533).

³⁶⁴ Voir notre commentaire au chapitre 2, 45-53.

³⁶⁵ Pour une analyse détaillée de ce passage qui démontre bien que Plotin vise plusieurs sources gnostiques en même temps et qu'il fournit ainsi un traitement peu fidèle des gnostiques, voir le commentaire du traité 33 (II 9) par Z. MAZUR, dans NARBONNE², à paraître.

³⁶⁶ Sur cette question, voir notre commentaire du chapitre 5, lignes 24-27, section « *L'exception du terme ῥοπῆ* ».

multiple] les a gratifiés pour leur pensée »³⁶⁷. L. Painchaud et E. Thomassen, qui commentent ce passage, précisent que cet octroi simultané de l'autonomie et de la sagesse aux éons « cadre parfaitement avec l'ἀὐτεξούσιον, en tant que liberté d'action : les éons se sont vu le pouvoir d'agir librement, et aussi la sagesse qui les rend aptes à employer leur liberté pour le bien »³⁶⁸. On comprend dès lors l'enjeu pour Plotin de doter l'âme d'une volonté autonome de descendre dans son traité 6 (IV 8). En effet, la chute dans le *Traité Tripartite* provient d'une erreur (75, 27-76, 2), mais celle-ci survient parce que les éons sont autonomes. La chute n'est donc pas la faute du principe premier, mais bien de l'éon *Logos*, qui a librement décidé de s'élancer vers le Père (76, 2-8), puisqu'il pouvait choisir entre le bien et le mal. De la même manière, Plotin doit expliquer l'existence du monde sensible tout en préservant intact les termes supérieurs de son système. C'est pourquoi l'âme peut d'elle-même décider de s'incliner, de chuter vers le bas, et que cela correspond au plan initial. Le *Traité Tripartite* renchérit sur la volonté, en ajoutant que « ce n'est pas contre la volonté du Père que ce *Logos*-là a été engendré, et ce n'est pas non plus contre elle qu'il allait s'élancer, mais au contraire, le Père l'avait produit pour que ces choses dont il sait la nécessité adviennent »³⁶⁹. Le lien entre le *Traité Tripartite* et le chapitre 5 du traité 6 (IV 8) se resserre, car Plotin parle d'une chute de l'âme qui est volontaire, mais nécessaire « à cause d'une loi éternelle de la nature » (6 [IV 8], 5, 9-10). Le philosophe s'inspire donc manifestement de ce livre du corpus de Nag Hammadi – à moins que les deux écrits aient une source commune³⁷⁰ – qui, contrairement aux autres sources valentiniennes, traite de la chute de manière optimiste³⁷¹, pour élaborer sa propre théorie de la descente de l'âme dans les corps.

³⁶⁷ *Traité Tripartite* (NH I, 5), 74, 18-23, trad. L. Painchaud, et E. Thomassen, Québec, Presses de l'Université Laval, 1989, p. 109.

³⁶⁸ L. PAINCHAUD et E. THOMASSEN, *ibid.*, p. 325.

³⁶⁹ *Traité Tripartite*, (NH I, 5), 76, 24-30, trad. L. Painchaud, et E. Thomassen, dans *ibid.*, p. 113.

³⁷⁰ Le *Traité Tripartite* pourrait être « une adaptation d'une théorie moyen-platonicienne sur la descente des âmes, théorie attribuée par Jamblique (*ap. Stobée*, I, 378 :25ss, Wachsm.) à l'école de Calvenus Taurus [...] » (p. 333). Dans ce passage de Jamblique, il est mentionné que « les âmes descendent par la volonté des dieux » (*ibid.*). Même si l'inspiration peut en théorie provenir du moyen-platonisme, les sources ne nous permettent pas d'avancer qu'il s'agit là d'une reprise en bonne et due forme. En ce qui a trait aux comparaisons entre l'écrit *Sur la descente* de Plotin et le *Traité Tripartite*, force est ici d'admettre que les schémas comportent des similarités nombreuses et indéniables.

³⁷¹ L. PAINCHAUD et E. THOMASSEN, *ibid.*, p. 333.

Un court passage de *L'Enseignement d'autorité* nous permet de rapprocher la doctrine plotinienne de la non-descente partielle de l'âme à celle de ce traité gnostique : « Qu'elle [l'âme invisible] soit descendue (ici-bas) ou dans le Plérôme, elle n'est pas séparée d'eux (les mondes). Mais ils voient et elle élève vers eux son regard par le Logos invisible »³⁷². *L'Enseignement d'autorité*, à l'instar du traité 6 (IV 8), stipule que l'âme se trouve à la fois dans le Plérôme – l'Intellect chez Plotin – et le monde ici-bas, ce qui nous apparaît être un lien entre les deux écrits

Dans un autre ordre d'idées, R. Van der Broek soutient que ce traité gnostique s'inspire du moyen-platonisme³⁷³. Dans son étude l'auteur mentionne notamment une distinction entre l'âme spirituelle et l'âme rationnelle que l'on retrouve chez Porphyre et qui pourrait bien être une reprise de ses prédécesseurs platoniciens³⁷⁴. Le rapprochement avec le moyen-platonisme proviendrait donc de cette distinction entre l'âme spirituelle et l'âme rationnelle, la première correspondant chez les gnostiques à l'âme pneumatique et la seconde à l'âme psychique³⁷⁵. La conception de l'âme pneumatique qui est abordée en 23-24 de *L'Enseignement d'autorité* auraient donc été influencée par les théories moyens-platoniciennes sur l'âme, ce qui soulève une question importante concernant la source de la non-descente partielle de l'âme. En effet, nous soutenons que Plotin tire cette théorie des gnostiques, alors qu'ils pourraient eux-mêmes l'avoir reprise des moyens-platoniciens, lesquels sont également connus du néoplatonicien. On pourrait objecter que R. Van der Broek identifie plusieurs auteurs du néoplatonisme – Porphyre, Macrobe, Calcidius – qui mentionne l'opposition entre l'âme rationnelle et l'âme irrationnelle, mais qu'aucun d'entre eux ne se rapporte spécifiquement au moyen-platonisme, puisqu'il s'agit de sources plus

³⁷² ÉCRIT GNOSTIQUES, p. 882.

³⁷³ R. VAN DEN BROEK, « The Authentikos Logos », *Vigiliae Christianae*, 33, 3, 1979, p. 260-286. Nous empruntons cette référence à J.-P. Mahé, dans ÉCRITS GNOSTIQUES, p. 873

³⁷⁴ R. VAN DEN BROEK, « The Authentikos Logos », *art. cit.*, p. 261-262. Voir également la section I intitulée « Platonic Elements », p. 260-266. Chez Porphyre, voir *De regressu animae*, fragments 2-3 [Bidez]. Nous avons travaillé avec la traduction française de G. Madec, qui reprend la structure de l'édition de Bidez et qui est parue récemment. Cf. R. GOULET et G. MADEC, *Porphyre de Tyr, Sur le retour de l'âme. Un recueil provisoire des témoignages et des fragments avec une traduction française et des notes*, dans I. Bochet (éd.), *Augustin philosophe et prédicateur. Hommage à Goulven Madec*, 195, Institut des Études Augustiniennes, 2012, p. 111-184.

³⁷⁵ R. VAN DEN BROEK, « The Authentikos Logos », *art. cit.*, p. 261 et 265.

tardives. Pourtant, un fragment chez Numénius nous laisse croire que cette théorie était bel et bien discutée parmi les néoplatoniciens : « D'autres, parmi lesquels aussi Numénius, ne nous attribuent pas trois parties d'une seule âme, ou deux tout au moins, la raisonnable et l'irrationnelle, mais deux âmes, l'une raisonnable, l'autre irrationnelle (comme nous avons en double d'autres éléments)³⁷⁶ ». La source de l'*Enseignement d'autorité* semble donc ici être attestée chez au moins un moyen-platonicien.

Sur la seule base de l'*Enseignement d'autorité*, nous devons donc en déduire que Plotin et les gnostiques tirent cette doctrine des deux âmes du moyen-platonisme. Cependant, il ne faudrait pas pour autant trancher que la théorie de la non-descente partielle de l'âme provient quant à elle du moyen-platonisme. En effet, rien n'indique, ni dans le fragment de Numénius, ni dans le *De regressu animae* de Porphyre, que l'âme demeure effectivement là-haut alors même qu'elle se trouve dans le corps. Le fait que l'âme ne soit pas séparée des deux mondes lorsqu'elle est descendue est exposé clairement dans le passage de l'*Enseignement d'autorité* que nous avons cité plus haut, mais demeure étranger aux sources moyen-platoniciennes dont nous disposons. Nous devons donc en conclure qu'il s'agit d'une innovation gnostique qui a inspiré Plotin en 6 (IV 8) et qu'il l'a lui-même renouvelé à sa manière.

La Pensée Première à la triple forme (NH XIII, 1)

Plusieurs écrits gnostiques nous ont permis de mieux comprendre la théorie de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin. Pourtant certains doutes persistent à savoir si Plotin et les gnostiques tirent ces enseignements d'une source moyen-platonicienne, ou bien s'il ne s'agit pas d'une construction de leur part. À cet égard, l'idée de la « délivrance des chaînes », que Plotin évoque en faisant référence à la *République* de Platon³⁷⁷, se trouve également dans *La Pensée Première à la triple forme* :

Mais maintenant, moi, je suis descendue 30 et j'ai atteint le Chaos. Et j'étais [auprès] de ceux qui sont miens, qui sont dans ce lieu-là, alors que [j'étais ca]chée en eux, [leur] donnant puissance. [Et] je leur [ai] donné image. Et depuis [la première fois] jusqu'au 35 jou[r] [ort (?) dans (?) ceux qui [sont] miens [.], ceux qui ont enten[du],

³⁷⁶ NUMÉNIUS, fragment 44 [Des Places], trad. E. Des Places, dans *Numénius. Fragments*. Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. 91.

³⁷⁷ *République*, 514 A 5, 514 C 4-5, 517 A-518 B.

41 c'est-à-dire les F[il]s de [la] lumière. C'est moi leur père. Et je vous dirai un mystère ineffable et inexprimable pour [aucu]ne bouche. Toutes les chaînes, 5 je vous en ai délivrés et les liens des démons de l'Amenté, je les ai brisés, ceux qui étaient liés à mes membres (et) luttèrent contre eux³⁷⁸.

P.-H. Poirier a tôt fait de noter que « [c]es lignes fort lacuneuses résistent à toute interprétation³⁷⁹. Néanmoins, le passage aborde très clairement le thème de la délivrance des chaînes. Poirier relève tout de même de nombreuses références à cette idée dans la littérature chrétienne, notamment les *Psaumes* 106, 14 [2 :3 ToB] : « Brisons leurs liens, rejetons leurs entraves [διαρρήξωμεν τοὺς δεσμοὺς αὐτῶν] », *Les Leçons de Silvanos* (NH VII, 4), 11-, 24-26 et les *Odes de Salomon*³⁸⁰, si bien qu'il apparaît impossible de déterminer si les gnostiques s'inspiraient de la même source que Plotin. Si ce dernier s'adresse effectivement aux gnostiques dans son traité 6 (IV 8), on peut penser qu'il tente de fournir une interprétation juste de cette image, contrairement à ses adversaires qui s'appuient sur un savoir « nouveau ». Cette hypothèse vraisemblable demeure cependant invérifiable et nous devons donc en rester à noter le parallèle qu'il existe entre les deux sources.

5.2.3. L'origine de la non-descente partielle de l'âme

Deux constats ressortent de nos analyses. Premièrement, on sait avec certitude que l'idée d'une âme bipartite se retrouve dans la tradition moyen-platonicienne par le biais de Numénius. Deuxièmement, aucune source pré-gnostique ne fait mention d'une non-descente partielle de l'âme. Cette théorie semble apparaître pour la première fois dans *l'Enseignement d'autorité*. Ainsi, avec ces seules données, mais en considérant le contexte gnostique dans lequel le traité 6 (IV 8) est rédigé, on peut être tenté de conclure que cette idée provient des gnostiques, mais que Plotin la retravaille et en fournit une interprétation nouvelle. Cette hypothèse est incertaine – et restera de l'ordre de la spéculation, à moins

³⁷⁸ *La Pensée Première à la triple forme* (NH XIII, 1), 40, 28-41, 8, trad. P.-H. Poirier, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006, p. 147.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 275. On peut en dire autant d'un passage du *Marsanès* (NH X), 6, 2-16 qui aborde la descente de l'Éon Autogènes, et qui serait susceptible de nous intéresser plus amplement si ce n'était des lacunes du texte copte. Comme P.-H. Poirier le précise dans son commentaire, ces lignes « sont très endommagées et [que] leur interprétation [sont] très risquées » (*Marsanès* (NH X), Québec, Presses de l'Université Laval, 2000, p. 390).

³⁸⁰ P.-H. POIRIER, *La Pensée Première à la triple forme* (NH XIII, 1), *op. cit.*, p. 276-277, à qui nous devons toutes ces références.

que l'on ne découvre d'autres sources –, mais demeure la plus plausible si l'on considère l'ensemble des matériaux dont nous disposons.

6. La non-descente de l'âme dans le néoplatonisme après Plotin

La théorie de la non-descente partielle ne fut pas retenue dans l'histoire du néoplatonisme. Bien qu'il soit difficile de déterminer si Porphyre a endossé la nouvelle idée de son maître³⁸¹, on sait que les critiques ont fusé de toute part, à commencer par Jamblique. Celui-ci sera ensuite suivi par Proclus qui, dans son commentaire au *Timée*, reprendra essentiellement les critiques de son prédécesseur³⁸². En fait, la critique de Jamblique fera école à travers le néoplatonisme tardif, et ce, jusqu'à Damascius et Simplicius, qui soutiendront eux aussi que l'âme descend entièrement dans le monde sensible³⁸³. Intéressons-nous à cette critique afin de mieux comprendre, dans un premier temps, ce que celle-ci apporte de nouveau et, dans un second temps, afin d'expliquer les raisons pour lesquelles cette théorie plotinienne fut laissée de côté par ses successeurs.

6.1. Jamblique et la descente de l'âme

Le *De Anima* de Jamblique présente les différentes conceptions de la descente de l'âme dans le corps et nomme explicitement Plotin à plusieurs reprises³⁸⁴. Jamblique reprend deux idées de son prédécesseur³⁸⁵ en les modifiant substantiellement – même si celles-ci proviennent également du *Timée* 41 D ss. –, à savoir l'aspect volontaire et nécessaire de la descente et la division tripartite des types d'âmes³⁸⁶. C'est précisément ces deux points de la théorie jambliquienne de la descente qui la rend originale et différente par rapport à celle

³⁸¹ C. G. STEEL, *The Changing Self. A study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Bruxelles, Paleis der Academiën, 1978, p. 38. Le commentateur se réfère au *De Abstinencia*, I, 113-118, mais voir aussi les *Sententiae*, 28 et 29, 23-32.

³⁸² C. G. STEEL, *The Changing Self. A study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, op. cit., p. 40. Chez Proclus, voir le *In Timaeus*, III, 334, 3-27, que C. G. Steel identifie, mais également *In Parmenides*, IV, 948, 12-31 ; *In Alcibiades*, 224, 1 et ss.

³⁸³ Simplicius, *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, 246, 15 et ss.

³⁸⁴ 372, 6 ; 377, 13 ; 379, 2 ; 382, 10. Nous reprenons l'édition de J. F. FINAMORE et de J. M. DILLON, *Iamblichus. De Anima*, Leiden, Brill, 2002.

³⁸⁵ Jamblique nomme expressément le *Timée* dans son *De Anima*, 377, 15 ; 25, où il inaugure le sujet de la descente des âmes. On constate toutefois que Jamblique prend également Héraclite comme point de départ pour son enquête sur la descente (378, 17-19), ce qui rappelle le traité 6 (IV 8), 1, 12-17 de Plotin.

³⁸⁶ Voir respectivement 6 (IV 8), 5 et 5 (V 9), 1. Il faut toutefois noter que Jamblique place Plotin parmi ceux qui n'établissent pas de hiérarchie entre les âmes (*De Anima*, 377, 13-14).

que Plotin élabore principalement dans son traité 6 (IV 8). J. Dillon note avec raison que les concepts de la descente et des classes d'âme humaine sont étroitement liés chez Jamblique³⁸⁷. En effet, ce dernier admet que l'âme doit nécessairement descendre. Cependant, l'aspect volontaire de la descente – que l'on rencontre au chapitre 5 du traité 6 (IV 8) de Plotin – est uniquement réservé aux âmes pures, alors que d'autres âmes impures, c'est-à-dire celle qui ont mal agi dans leur vie antérieure, doivent venir ici-bas pour être punies de leurs mauvaises actions et racheter leurs péchés ; d'autres âmes encore occupent une position mitoyenne, puisqu'elles descendent dans le monde sensible de manière partiellement volontaire, ayant progressé dans leur vie passée, mais devant encore payer des pénalités pour leurs mauvaises actions :

De plus, je crois que les raisons pour lesquelles les âmes descendent sont différentes et qu'ainsi, cela occasionne aussi des différences dans la manière de descendre. En effet, l'âme qui descend pour le salut, la purification et la perfection de ce monde est immaculée dans sa descente. Quant à l'âme qui se dirige elle-même vers les corps pour l'exercice et la correction de sa propre disposition, celle-là n'est pas entièrement libre des passions et ne fut pas envoyée de son propre chef. L'âme qui vient ici-bas en raison d'une punition ou d'un jugement semble être trainée et forcée d'une quelconque manière³⁸⁸.

Jamblique s'inspire évidemment du *Timée* de Platon (90 E) pour concevoir le cycle de réincarnation des âmes, où l'homme lâche et injuste se réincarne en femme à la seconde naissance, puis en bête si l'âme agit encore de manière répréhensible. Par contre, le fait que Jamblique statue sur les types d'âme et sur l'aspect volontaire de la descente semble provenir d'un débat avec ses prédécesseurs néoplatoniciens, lesquels sont d'ailleurs mentionnés dans son traité.

On constate donc que Jamblique innove sur plusieurs points par rapport au traité 6 (IV 8), mais on peut également remarquer l'importance de ce même traité pour la postérité. En effet, la nécessité de la descente constitue aussi un problème pour la question du volontaire

³⁸⁷ J. DILLON, *Iamblichus. De Anima, op. cit.*, p. 16.

³⁸⁸ JAMBLIQUE, *De Anima*, 380, 19-24. Nous traduisons à partir du texte et de la traduction anglaise de J. FINAMORE et J. DILLON, *op. cit.*, p. 56-57. La traduction d'A.-J. FESTUGIÈRE (*La Révélation d'Hermès Trismégiste III*, Paris, Les Belles Lettres, 2014 [1942], p. 1322 [222]) ne nous apparaît pas juste à plusieurs égards et c'est pourquoi nous préférons reprendre celle de Finamore et Dillon. Voici le texte grec : Οἷμαι τοίνυν καὶ τὰ τέλη διάφορα ὄντα καὶ τοὺς τρόπους τῆς καθόδου τῶν ψυχῶν ποιεῖν διαφέροντας. Ἡ μὲν γὰρ ἐπὶ σωτηρία καὶ καθάρσει καὶ τελειότητι τῶν τῆδε κατιούσα ἄχραντον ποιεῖται καὶ τὴν κάθοδον· ἡ δὲ διὰ γυμνασίαν καὶ ἐπανόρθωσιν τῶν οἰκείων ἠθῶν ἐπιστρεφομένη περὶ τὰ σώματα οὐκ ἀπαθὴς ἐστὶ παντελῶς, οὐδὲ ἀφεῖται ἀπόλυτος καθ' ἑαυτήν· ἡ δὲ ἐπὶ δίκη καὶ κρίσει δεῦρο κατερχομένη συρομένη πως ἔοικε καὶ συναλυσνομένη.

chez Jamblique, et c'est justement sur ce point que le philosophe apporte une modification importante à la théorie de Plotin. En s'inspirant d'une autre théorie que l'on trouve chez Plotin – mais aussi ailleurs, comme chez les gnostiques et dans la tradition platonicienne en général –, le philosophe donne une version plus explicite et plus développée que le fondateur du néoplatonisme – qui semble se montrer hésitant sur cette question³⁸⁹ – à propos des types d'âmes. Cette division interchangeable selon le type de vie que l'âme a précédemment vécu vient résoudre le problème épineux de sa descente volontaire. Toutefois, cette vision prédéterminée de l'âme fait en sorte que Jamblique doit rejeter la non-descente partielle de l'âme. En effet, comme chaque âme est envoyée dans un corps parce qu'elle a péché, mais comment une âme pourrait-elle commettre de mauvaises actions si une partie d'elle-même demeure là-haut³⁹⁰ ?

Rappelons que chez Plotin, L'âme descend de manière volontaire afin de régir et d'ordonner le monde sensible, mais que la question des niveaux de l'âme reste en suspens. En effet, l'âme est-elle de troisième rang avant d'intégrer le corps, ou le devient-elle à cause de la perméabilité du corps une fois qu'elle est descendue ? Logiquement, comme les âmes de troisième rang peuvent elles aussi remonter et qu'elles conservent leur nature divine, c'est le corps qui devrait être tenu responsable de ces divergences entre les âmes. Celles-ci demeurent divines en tout point, mais puisque le corps demeure imprévisible, certaines âmes ont un rang inférieur – qu'il soit inné ou acquis – à d'autres. Cependant, grâce à la malléabilité du corps, l'âme qui est de rang inférieur peut également – même si ce n'est pas toujours clair chez Plotin³⁹¹ – contempler, puisqu'elle peut contracter les bonnes habitudes et aspirer à la vertu.

Chez Jamblique, l'âme est donc complètement plongée dans le corps et détient son rang de manière innée, en fonction des bonnes ou des mauvaises actions qu'elle a commises dans

³⁸⁹ Voir notre commentaire, chap. 2, ligne 11-14.

³⁹⁰ Nous tentons ici de reformuler le raisonnement de Jamblique, mais cet argument ne tient cependant pas compte du fait que l'âme oublie son origine divine en descendant dans le corps et qu'elle devient folle, ce qui peut engendrer une domination de l'âme par le corps. Voir *De Anima*, 457, 1-6. Voir aussi C. G. STEEL, *The Changing Self. A study on the Soul in Later Neoplatonism : Iamblichus, Damascius and Priscianus*, op. cit., p. 40-42, qui reconstruit l'argumentation à partir du texte de Proclus *In Timaeus*, III, 334, 3-27. Steel énonce un autre argument que Jamblique formule et qui peut être détruit par la même objection. Le philosophe stipule que si la meilleure part de nous se trouve là-haut, nous serions entièrement heureux (*Ibid*, p. 42-43 et *In Timaeus*, III, 335, 7-15).

³⁹¹ Voir notre commentaire, chap. 2, ligne 11-14.

ses vies antérieures. On peut soupçonner que Jamblique critique la non-descente partielle de l'âme en raison de sa lecture du *Timée* de Platon, où l'âme ne peut terminer sa course autour du même à cause des sensations qui l'excitent, ce qui provoque un désordonnement engendrant l'autre (43 D). Dans le même ordre d'idée, Jamblique s'en prend avec raison à l'interprétation plotinienne de Platon, puisque celle-ci ne respecte pas les enseignements du mythe du *Phèdre*, où le chariot perd ses ailes et ne se trouve plus du tout dans les sphères célestes et interrompt sa contemplation des idées (246 C), ce qui endommage celui-ci et perturbe l'âme, si bien qu'elle change et oublie sa vie d'antan³⁹².

On peut ainsi conclure que la non-descente partielle de l'âme fut critiquée avec raison par les néoplatoniciens tardifs, puisqu'elle ne respecte pas les enseignements de Platon. Cette théorie appartient effectivement au contexte plotinien qui, comme nous l'espérons l'avoir démontré dans notre introduction, se trouve au cœur de discussions – directe ou indirecte – avec les gnostiques, ce qui ne semble pas être le cas de Jamblique et de ses successeurs.

6.2. La *Théologie* du Pseudo-Aristote

Dans leur édition des *Ennéades*, Henry et Schwyzer retranscrivent en anglais une partie d'un texte provenant de la tradition arabe qui comporte de nombreuses similarités avec le traité 6 (IV 8), à savoir la *Théologie* du pseudo-Aristote, un texte difficile à dater dont les plus vieux manuscrits dont nous disposons ont été rédigés autour du XII^e siècle, mais qui pourrait remonter jusqu'au VI^e siècle³⁹³. Comme le montre notamment D'Ancona, qui s'appuie sur la tradition de commentaires, la portée de ce texte dans la tradition arabe est telle qu'il a contribué à la formation même de la philosophie arabe³⁹⁴ en influençant entre autres Al-Farabi et Al-Kindi³⁹⁵. En fait, la *Théologie* consiste, à plusieurs endroits du texte, en une longue paraphrase de sa source première, notamment des lignes introductives du traité qui rapportent une expérience mystique³⁹⁶. La portée du traité 6 (IV 8) pour la philosophie arabe, que l'on décrit trop souvent de manière schématique comme un

³⁹² C. G. STEEL, *The Changing Self. A study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, op. cit., p. 43-44.

³⁹³ D'ANCONA, p. 72 ; A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 76.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 65-111.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 91 ss., notamment p. 96-100.

³⁹⁶ H.-S., p. 225.

syncrétisme platonico-aristotélicien³⁹⁷, n'est donc pas négligeable. Deux motifs nous font toutefois résister à en fournir une étude plus détaillée ici. Premièrement, la philosophie arabe constitue un tout autre domaine de recherche qui dépasse nos compétences et notre propre champ d'expertise. Notre commentaire souhaite surtout mettre en relief l'apport des gnostiques à la pensée de Plotin, ce qui présuppose, en soi, une spécialisation considérable. Nous enrichir de cette autre corde qu'est la philosophie arabe à notre arc aurait largement dépassé les délais d'élaboration d'une thèse. Deuxièmement, à l'orée de notre recherche, alors que nous connaissions déjà la pertinence d'étudier la *Théologie* du pseudo-Aristote pour l'histoire du traité 6 (IV 8), nous nous en sommes remis à l'étude très complète de D'Ancona, qui insiste tout particulièrement sur cette question dans sa traduction commentée de ces deux textes. Ainsi, ajouter une autre étude de moindre qualité que celle déjà parue aurait été fastidieux et inutile pour la connaissance. C'est pourquoi, au lieu de répéter de manière moins claire ce qui a déjà été dit de façon élégante par d'autres, nous préférons insister sur ce qui peut enrichir le savoir en nous concentrant sur l'influence de la tradition gnostique. Cela dit, il ne faut en aucun cas négliger l'étude de ce texte arabe si l'on veut s'intéresser à la portée historique de ce texte dans la philosophie médiévale.

³⁹⁷ A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, op.cit., p. 76-78.

Notice au traité 6 (IV 8)

Le traité intitulé *Sur la descente de l'âme dans les corps* annonce un exposé systématique sur la manière dont l'âme vient dans le monde sensible. Pourtant, le premier chapitre, et plus particulièrement le tout début du traité (lignes 1-11), se consacre plutôt à répondre à la question de savoir comment l'âme *redescend* dans le monde sensible, où tout fonctionne de manière médiate, c'est-à-dire au moyen du raisonnement (1, 11). En effet, Plotin nous partage d'abord une expérience d'ascension vers l'Intellect, puis de retour vers l'ici-bas, où l'aspect discursif prime sur le caractère immédiat du monde intelligible, le rôle proprement épistémique de l'Intellect, qui fournit à l'âme la vérité à travers toutes les Idées qui s'entrecroisent de manière simultanée, y étant mis de l'avant. Le traité *Sur la descente* semble donc à première vue porter sur la contemplation. Cependant, Plotin revient vite au sujet qu'il se propose d'aborder, du moins selon le titre que Porphyre lui a attribué en rassemblant les *Ennéades*, puisque le second chapitre entame bien la question de la descente de l'âme, et ce, autant de l'âme du monde, qui s'unit au sensible en plongeant profondément dans le corps du monde (2, 49-50) – rappelant par-là le *Timée*, notamment en 38 C-D –, que la chute de l'âme individuelle qui, voulant s'appartenir à elle-même et se former une identité (4, 10-16), choisit venir animer le corps et le fait avec avidité.

La redescente s'apparente ainsi davantage à une réminiscence des réalités de là-haut, ce qui permet à Plotin d'apporter une crédibilité supplémentaire à son discours. Il faut noter que le philosophe rédige manifestement son traité en réaction aux gnostiques, qui ont eux-mêmes pris position sur l'expérience d'ascension dans leurs écrits³⁹⁸. La suite du chapitre un suggère d'ailleurs cette idée, puisque Plotin cite explicitement plusieurs auteurs anciens de tradition grecque, ce qui fournit un argument d'autorité au propos de son traité³⁹⁹. En effet, le savoir gnostique appartient à des théories nouvelles, puisqu'il s'appuie entre autres sur

³⁹⁸ Voir à cet effet notre section sur la descente de l'âme chez les gnostiques.

³⁹⁹ Comme Plotin l'indique dans son traité 10 (V 1), 8, 10-15 : « 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 de ces propos antérieurs, en nous appuyant sur les propres écrits de Platon qui témoignent de l'Antiquité de ces doctrines » (trad. F. Fronterotta, dans *Traité 7-21, op. cit.*, p. 166).

des sources chrétiennes – et donc relativement récentes par rapport aux sources grecques classiques – pour déployer son argumentaire.

Cette redescente permet « de mener une recherche de manière générale au sujet de l'âme » (2, 2-3). En effet, Plotin indique que Platon peut nous en apprendre au sujet de notre âme, mais que ces informations nous ramènent plus loin qu'à nous-même. Plotin, qui prend appui chez son maître, omet toutefois de préciser que c'est d'abord son expérience d'ascension et de redescente qui met la roue à l'engrenage. Les écrits de Platon demeurent avant tout un cadre théorique dont Plotin se sert afin de proposer lui-même une interprétation du monde. Cette vision qualifiée par certains de mystique⁴⁰⁰, nous fait comprendre que quelque chose nous dépasse et que nous n'appartenons pas à notre corps, mais que nous sommes dans un corps. Cependant, notre âme ne constitue pas à elle seule le divin : elle demeure, à l'instar des autres âmes venues dans le monde sensible, inextricablement liée à l'âme qui est restée auprès de l'Intellect, c'est-à-dire à l'Âme divine.

Il apparaît donc normal d'entamer une recherche sur l'âme en débutant de manière générale, puisque se connaître soi-même, c'est d'abord connaître notre origine et la façon dont fonctionnent ces natures divines auxquelles nous participons. Le *Timée* de Platon joue ici un très grand rôle, puisque ce dialogue développe un système cosmologique où le Démonstrateur – l'Intellect plotinien – produit le monde à partir des Idées. S'ensuit une série de développements sur l'Âme du monde et sur la manière dont elle anime le corps du monde.

Le chapitre deux n'affiche pas encore les couleurs du traité, mais pose une kyrielle de questions portant autant sur la nature du monde que sur l'aspect volontaire ou non-volontaire de la descente. Celles-ci trouveront systématiquement une réponse dans les chapitres subséquents. En outre, le chapitre deux distingue bien le corps de l'âme, laquelle est « parfaite, autosuffisante et ne contient rien de contraire à la nature » (2, 14-15), tandis que le corps demeure sans cesse dépendant et passif de ce qui lui arrive. En un sens, Plotin répond ici prématurément à une question qu'il se posait quelques lignes plus tôt, mais il y donnera suite en y consacrant le chapitre cinq en entier : l'âme choisit de descendre dans le

⁴⁰⁰ Notamment par P. Hadot et D. O'Meara. Cf. P. HADOT, « L'expérience mystique plotinienne », dans *Proclus et son influence: actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Zürich, Éditions du Grand Midi, 1987 ; D. O'MEARA, « À propos d'un témoignage sur l'expérience mystique de Plotin ("Enn." IV 8 [6], 1, 1-11) », *Mnemosyne*, vol. 27, n° 3, 1974, p. 238-244.

corps pour accomplir le bien général, mais elle continue de participer au gouvernement de l'univers en faisant ainsi (2, 24). Pour cette raison, Plotin termine cette section en spécifiant « qu'aucune préoccupation qui lui [à l'âme] ferait faire une inclinaison vers le bas ne la détournerait de sa contemplation supérieure et bienheureuse, mais elle demeure toujours auprès des intelligibles, ordonnant par sa puissance non-affairée cet univers » (2, 50-53). La visée de ce dernier élément est double : d'une part, montrer que la descente de l'âme dans le corps ne préoccupe pas celle-ci au point de la détourner de son but premier ; d'autre part, soutenir que la contemplation est accessible à tous, et que même l'âme la plus vile et la plus souillée par le corps peut revenir à sa source et contempler l'intelligible.

Après cette longue section sur l'âme « en général », Plotin revient à son propos initial, à savoir l'âme humaine. Il s'appuie une nouvelle fois sur Platon, mais se contente ici de résumer les positions de l'allégorie de la caverne qui portent spécifiquement sur l'âme, tout en faisant écho au *Phédon*, puisque le corps « est une prison et un tombeau » pour l'âme. Le monde sensible constitue quant à lui une caverne, ce qui demeure fidèle à l'allégorie de la caverne. Plotin pose un raisonnement qui s'articule en deux temps et dont la prémisse initiale est implicite. En effet, le principe selon lequel le semblable engendre son semblable se trouve ici sous-entendu, puisque comme l'Intellect contient en lui les idées, il fallait aussi – et c'est là que se trouve notre prémisse implicite – que l'Âme contienne en elle une multiplicité. Il est intéressant de constater que malgré le raisonnement abstrait que Plotin nous soumet ici – et qui s'appuie sur son expérience d'ascension vers l'Intellect –, il est possible d'y voir une induction qui se fonde sur une observation très concrète. En effet, Plotin constate qu'il est une âme et que tous les corps sont également animés par des âmes. De ce fait, ces individus partagent tous quelque chose en commun, ou plutôt, *sont* quelque chose de commun. Ils se trouvent tous sous l'égide d'une Âme unique et s'y rapportent, de telle sorte qu'ils forment tous ensemble une seule et même nature.

Par ailleurs, Plotin poursuit sa recherche en ajoutant que la fonction des âmes individuelles consiste à collaborer au gouvernement du cosmos. Certes, Plotin octroie à l'âme une sorte de parenté de nature avec l'Intellect, mais la fonction de l'âme humaine, concède-t-il sans hésitation, est d'intelliger. Cependant, il ne s'agit pas – comme dans le cas de l'Intellect, qui intellige perpétuellement – de sa seule tâche. Comme tout ne pouvait demeurer

immobile d'un côté, et que d'un autre côté le monde sensible existe et que des corps devaient être animés, – ce qui, encore une fois, se fonde sur une induction –, il fallait que l'âme se détourne un tant soit peu de sa contemplation intellectuelle initiale pour administrer d'ordonner ce qui vient après elle (3, 25-26). On comprend dès lors les raisons pour lesquelles Plotin se réfère à l'allégorie de la caverne. En effet, celle-ci expose bien la condition ignare de l'être humain, mais également le cheminement du philosophe qui, une fois sorti de la caverne, doit revenir au monde sensible et concret à des fins éducatives, dans l'espoir de délier les chaînes de ses compères. À cet égard, le philosophe néoplatonicien à l'instar du sage péripatéticien ne peut demeurer perpétuellement en contemplation et doit retourner à son autre fonction, à savoir gouverner le monde sensible. On décèle donc chez le sage plotinien non seulement une fonction épistémique, mais également un office éthico-politique.

L'âme ne peut rester identique à l'Intellect et c'est pourquoi elle s'en détourne pour pouvoir « s'appartenir à elle-même » (4, 12). Dans ce mouvement de dégradation – le semblable engendrant le semblable, mais dans une version moins parfaite – l'Âme se divise de manière plus concrète que l'Intellect. En effet, les Idées demeurent dans l'Intellect et forment une seule unité multiple, tandis que de l'Âme divine se détache les âmes individuelles. L'Âme divine demeure néanmoins une unité, puisque toutes les âmes individuelles s'y rattachent, bien qu'elles soient éparpillées dans le monde sensible. Les quatrième et cinquième chapitres de notre traité précisent ainsi la nature une et multiple de l'âme, laquelle se trouve entre le monde intelligible et le monde sensible. Plotin indique à cet égard que l'âme peut « perdre ses ailes » (4, 22), c'est-à-dire être préoccupée par les choses sensibles au point d'oublier son origine. Cependant, la réminiscence (4, 29) demeure toujours possible, de sorte que l'on n'oublie jamais totalement notre nature divine. Tout le monde peut donc contempler « les êtres véritables » (4, 29) et revenir à sa source.

À la fin du chapitre quatre, Plotin s'attarde de nouveau à Platon en s'y référant explicitement et en utilisant des expressions qui rappellent le *Timée*, ce qui fait encore une fois figure d'autorité. De manière similaire, le début du chapitre cinq rassemble plusieurs expressions qui proviennent de différents philosophes de la plus ancienne Antiquité, ce qui a pour but de montrer l'homogénéité de la pensée grecque. En effet, comme au chapitre un,

Plotin s'inscrit ici en porte-à-faux contre les gnostiques et tente manifestement de discréditer leur savoir, qui est nouveau comparativement à celui des philosophes grecs. La fin du chapitre quatre et le début du chapitre cinq servent donc la même fin, si bien qu'on pourrait remettre en question la division porphyrienne des chapitres.

En outre, la deuxième moitié du chapitre cinq pose une question fondamentale pour la conception plotinienne de l'âme humaine. Plotin répond au problème – qui reparaît dans un traité ultérieur⁴⁰¹ – de savoir si la descente est volontaire ou non. Le philosophe répond positivement à cette question tout en indiquant que cette descente est nécessaire. En effet, l'âme fait elle-même le choix de remplir sa fonction de gouvernement du monde sensible et du corps, même s'il s'agissait d'une nécessité. Le vocabulaire de la faute (*hamartía* : 5, 16) pour qualifier la descente ajoute toutefois un autre problème au système plotinien. En effet, si l'âme commet une faute, ou encore un acte audacieux en se détournant de l'Intellect qui est son père (10 [V 1], 1), comment peut-elle demeurer à la fois indemne et parfaite ? Plotin répond que cette faute servait une cause plus noble, à savoir gouverner l'univers et le corps, et c'est pourquoi l'âme consent à remplir sa fonction. Le philosophe termine ce chapitre en indiquant que l'âme, de par sa perfection, doit engendrer et descendre ici-bas afin de révéler sa puissance (5, 29-30), sans quoi elle n'aurait pas pu atteindre cette même complétude et elle aurait existé en vain (5, 36), ne se distinguant pas de l'Intellect, n'existant pas réellement et n'accomplissant pas sa fonction d'animer le corps. Dans ce seul chapitre, Plotin redonne donc ses lettres de noblesse à l'Âme, sans laquelle le monde sensible serait demeuré une matière sans réelle existence, ce qui fera d'ailleurs l'objet d'une analyse plus approfondie dans le chapitre six.

Le chapitre six s'intéresse brièvement à la génération de la matière, mais laisse cette question en suspens, puisque Plotin ne cherche ici pas à régler cette difficulté. En effet, la matière, qu'elle se trouva là avant que le bien vienne l'ordonner ou encore qu'elle découlât du bien, prend nécessairement part à celui-ci, puisque toute chose y participe. Le philosophe demeure donc énigmatique sur ce point – du moins en 6 (IV 8)⁴⁰² – parce que cela ne change rien du point de vue de la descente de l'âme. En effet, la matière doit se trouver tout en bas du système plotinien pour que l'âme déploie sa puissance, réalise sa

⁴⁰¹ En 27 (IV 3), 13, 17-18. Voir sur ce point notre commentaire, 5, 1-14 sur Πᾶν μὲν γὰρ [...] ἑαυτῷ ἂν εἴη.

⁴⁰² Voir à cet effet notre commentaire, 6, 18-23.

nature et son *ergon* (sa fonction propre), mais la question de l'origine de la matière n'est pas importante pour rendre compte de la descente en tant que telle. Ainsi, le système plotinien forme un tout cohérent de haut en bas : d'un côté, l'Un ne devait pas exister seul et demeurer en Lui-même, (6, 1), de l'autre, la matière devait se trouver là pour que l'âme vienne la former et réaliser son potentiel d'engendrer.

Le chapitre sept rappelle quant à lui l'importance pour l'âme de participer au sensible, même s'il est pour elle préférable de se trouver dans l'intelligible (7, 1-4). Cette section affiche une plus grande ouverture à l'égard du corps, dans lequel l'âme plonge « avec une grande avidité » (7, 10). Le corps, par son statut d'intermédiaire de l'âme (7, 6), donne à celle-ci sa particularité et sa manière de se distinguer de l'Intellect, ce qui permet également de mettre en ordre la totalité des êtres. C'est pourquoi l'âme ne doit pas « s'indigner contre elle-même » (7, 4). Elle doit remplir heureusement sa tâche qui lui confère un statut privilégié. La vie dans le corps, même si elle représente un mal d'un certain point de vue, demeure malgré tout un moindre mal, dans la mesure où elle remplit une visée cosmique. Il faut donc exécuter avec joie cette tâche qui ne s'avère finalement pas si honteuse.

Enfin, le chapitre huit offre un bon résumé du traité, mais n'apporte rien de nouveau, si ce n'est que de préciser – de manière imprécise – d'une part qui sont les adversaires de Plotin, et d'autre part quelles sont les difficultés qu'une âme dans un corps rencontre. En effet, le philosophe insiste sur le fait qu'il faut « avoir l'audace, contre l'opinion des *autres* » (8, 1), d'affirmer que l'âme possède bel et bien cette nature amphibie. Il apparaît clair de par notre commentaire que ces *autres* sont des adversaires gnostiques qui affirment que leur âme se trouve entièrement dans les sphères plus élevées, tandis que les autres âmes sont résignées à rester ici-bas, étant donné leur nature hylique⁴⁰³. Ensuite, Plotin précise que l'âme rencontre dans le corps de nombreuses choses contraires à sa nature, ce qui la détourne de l'intelligible (8, 19-20). Pourtant, l'âme peut et doit tenter d'avoir un mode de vie semblable à celui de là-bas (8, 22-23). Tout en se trouvant dans le monde sensible, l'individu doit donc agir comme un parangon du monde intelligible, et ainsi sculpter son âme en dépit des épreuves et des tentations que le corps lui impose.

⁴⁰³ Voir sur ce point notre commentaire, 8, 1.

Plan du traité

Chapitre 1

Lignes 1-11 : l'expérience d'union avec l'Intellect.

Lignes 11-23 : le recours aux présocratiques.

Lignes 23-50 : les références à Platon.

Chapitre 2

Lignes 1-14 : Justification des recherches générales sur l'âme.

Lignes 15-30 : La fonction de l'âme individuelle.

Lignes 30-42 : Les deux soins de l'univers.

Lignes 42-53 : Deux raisons qui rendent pénible l'association de l'âme avec le corps.

Chapitre 3

Lignes 1-6 : Retour à l'âme humaine.

Lignes 6-21 : Comparaison de l'âme multiple avec l'Intellect.

Lignes 21-30 : La première fonction de l'âme : intelliger.

Chapitre 4

Lignes 1-21 : La descente des âmes individuelles.

Lignes 21-35 : Le statut amphibie de l'âme descendue.

Lignes : 35-43 : Argument d'autorité tiré du *Timée* de Platon.

Chapitre 5

Lignes 1-14 : Retour sur les expressions du chapitre 1, 11-50.

Lignes 14-24 : Le statut intermédiaire de l'âme et le châtement subit à cause de sa descente.

Lignes 24-37 : L'inclinaison autonome de l'âme et la nécessité de la descente.

Chapitre 6

Lignes 1-16 : Argument analogique avec l'Un. De même l'Un seul ne doit pas exister, de même l'âme doit descendre et faire valoir ses puissances.

Lignes 16-23 : La manière dont la matière est générée ne change rien à l'engendrement du monde. Tout doit participer au Bien.

Lignes 23-29 : Le monde est ordonné, soit en étant intelligible, soit en participant à l'intelligible.

Chapitre 7

Lignes 1-15 : Retour sur la nature double de l'âme et sur sa capacité de contempler ici-bas.

Lignes 15-23 : La procession de l'intelligible est comparable à celle de l'âme. Il s'agit d'une loi éternelle de la nature.

Lignes 23-32 : La double fonction de l'âme : elle reçoit ce qui se trouve dans l'intelligible et contribue au besoin ici-bas.

Chapitre 8

Lignes 1-6 : L'âme n'est jamais plongée tout entière dans le monde sensible. Quelque chose d'elle reste accroché à l'intelligible, si bien qu'il lui est toujours possible de remonter là-haut. Énoncé anti-gnostique.

Lignes 6-11 : Le rôle des facultés sensitive et discursive dans la saisie des intelligibles.

Lignes 11-16 : Comparaison de l'âme totale, qui ne procède par raisonnement, avec l'âme individuelle, qui doit se servir de la discursivité. Citation d'Aristote.

Lignes 16-23 : Les obstacles que l'âme individuelle rencontre à cause de la sensation. L'âme peut tout de même vivre davantage la vie de là-bas.

Traduction du traité 6 (IV 8) Sur la descente de l'âme dans les corps

Chapitre 1

Souvent, m'éveillant hors de mon corps vers moi-même et devenant extérieur aux autres choses, mais intérieur à moi-même, voyant une beauté merveilleusement grande⁴⁰⁴, [5] alors, étant confiant au plus haut point d'avoir appartenu à un sort⁴⁰⁵ supérieur et d'avoir actualisé la vie la meilleure, et, étant devenu une même chose avec le divin et ayant été établi en lui, en étant venu à cette activité-là en m'étant établi au-dessus de tout le reste de l'intelligible⁴⁰⁶; (alors), après ce repos dans le divin, étant redescendu de l'intellect vers le raisonnement, je ne sais encore m'expliquer⁴⁰⁷ comment, dans le passé et maintenant, je redescends, et comment mon âme a pu se retrouver à un moment à l'intérieur [10] d'un corps, en étant telle qu'elle s'est manifestée être par elle-même, bien que résidant en un corps⁴⁰⁸.

⁴⁰⁴ θαυμαστὸν ἤλικον : expression qui marque l'étonnement. Cette formulation semble s'être forgée tardivement et apparaît rarement dans la littérature grecque. Voir Demosthène, *In Timocratem*, 122, 2 ; *Pro Phormione*, 44, 3 et Lucien de Samosate, *Quomodo historia conscribenda sit*, 23, 3 ; 28, 16.

⁴⁰⁵ Μοίρα. ARMSTRONG : belonged ; BRÉHIER : destinée ; D'ANCONA : parte ; FLEET, part ; IGAL : porción ; LAVAUD : sort ; SANTA CRUZ/CRESPO : destino. Suivant les traductions françaises, nous croyons que Plotin emploie le terme μοίρα non pas dans son sens neutre le plus courant (portion, part), mais dans son sens dérivé de lot, destiné ou sort assigné à chacun.

⁴⁰⁶ Suivant LAVAUD.

⁴⁰⁷ Suivant D'ANCONA. IGAL : pregunto perplejo. ἀπορῶ et πῶς sont reliés à πολλάκις.

⁴⁰⁸ Notre traduction s'inspire fortement de celle proposée par Pierre Hadot : « Souvent, m'éveillant de mon corps à moi-même, devenu extérieur à toutes les autres choses, mais intérieur à moi, voyant alors une beauté extraordinaire, ayant la certitude d'appartenir à la partie la meilleure de la réalité, exerçant l'activité propre à la vie la meilleure, étant devenu une même chose avec le divin, ayant été établi en lui, m'étant établi moi-même au-dessus de tout autre objet d'intellection, après ce repos dans le divin, retombant de l'intellection à la raison, je me demande comment il est possible qu'une fois déjà et maintenant encore je puisse ainsi descendre et comment mon âme a-t-elle pu se trouver à l'intérieur de mon corps, si elle est telle qu'elle m'est apparue en elle-même, bien qu'étant dans le corps ». Cf. P. HADOT, « Patristique latine », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, vol. 82, n° 78, 1969, p. 278-296. Cette lecture respecte très étroitement le mot à mot du texte de Plotin et nous avons tenté de bien rendre les deux suites de participes, qui sont au présent et à l'aoriste dans le texte et que Hadot conserve, mais qui rend toutefois la lecture moins conviviale. Nous avons donc tenté de conserver la manière dont Hadot comprend le texte tout en le rendant plus agréable à lire. Plotin nous raconte un récit autobiographique et c'est pourquoi nous recourons au passé simple. Cf. commentaire, lignes 1 à 11.

En effet, Héraclite, qui nous prescrit de chercher cela, à la fois en posant la nécessité des changements (réciproques) des contraires et en disant que « le chemin en haut est en bas »⁴⁰⁹, que « ce qui⁴¹⁰ change est en repos », et qu'« il est pénible [15] de travailler aux mêmes tâches et d'être sous leur commandement », nous a laissé ces conjectures⁴¹¹ en négligeant de nous rendre claire son argumentation, peut-être parce qu'il faut chercher en nous-même, de même qu'il a lui aussi trouvé en cherchant.

Puis Empédocle, qui a affirmé que c'est une loi pour les âmes qui ont commis une faute d'être tombées ici-bas et que lui-même, devenu « un exilé des dieux », est venu⁴¹² [20] « se confier à la Discorde en furie », en a révélé autant que Pythagore et ses disciples, qui, je crois, ont parlé par énigmes⁴¹³, tant à propos de ce sujet qu'à propos de beaucoup d'autres. Mais dans ce cas aussi, il pouvait⁴¹⁴, à cause de la forme poétique, ne pas être clair.

Il nous reste donc le divin Platon, qui a dit nombre de belles choses à propos de l'âme et qui s'est exprimé en divers passages dans ses discours au sujet de son arrivée (en ce lieu) [25], de telle sorte que nous avons l'espoir de tirer quelque chose de clair de lui⁴¹⁵.

Que dit donc ce philosophe ?

Il apparaîtra qu'il ne dit pas partout la même chose, de telle sorte qu'on aurait facilement pu voir le dessein de cet homme, mais partout [dans ses discours] il a méprisé le sensible en entier et a critiqué [30] l'association de l'âme avec le corps. De plus, il a affirmé que l'âme est « enchaînée »⁴¹⁶ et ensevelie dans le corps⁴¹⁷, et a qualifié de « grand le discours des

⁴⁰⁹ Suivant FLEET. Il s'agit d'une originalité influencée par la lecture du fragment complet (B 60).

⁴¹⁰ L'article ne se trouve pas dans le texte grec.

⁴¹¹ Il nous semble impossible de rendre ici εικάζειν par un verbe à l'infinitif.

⁴¹² Ce qui signifie : la venue d'Empédocle au monde (il est venu ici-bas).

⁴¹³ Suivant LAVAUD.

⁴¹⁴ Pour l'emploi spécial de *pareinai* dans un sens impersonnel, cf. LSG, p. 813.

⁴¹⁵ Suivant LAVAUD. Voir aussi LSG, p. 26.

⁴¹⁶ *Phédon* 67 D 1.

⁴¹⁷ LAVAUD, p. 253, note 8 voit ici une allusion au *Gorgias* 493 A 3, mais les deux passages ne semblent pas concorder. Comparer « τεθάρθαι ἐν αὐτῷ τὴν ψυχὴν » avec « τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ [σῶμά] » dans le *Gorgias*. D'ANCONA, p. 143, détecte quant à elle le verbe θάρτω dans le *Cratyle*, 400 C 2 [τεθαμμένης]. Même si Plotin utilise le même verbe que Platon, rien n'indique qu'il avait sous les yeux ce dialogue précis et il ne pourrait s'agir que d'une coïncidence. Le terme apparaît de toute façon à plusieurs reprises dans le *Phédon* (115 C 3 ; D 2 ; E 3 et 7), que Plotin a assurément sous la main, puisqu'il y réfère explicitement à plusieurs reprises dans la même section.

Mystères »⁴¹⁸ selon lequel on dit que l'âme est « en prison »⁴¹⁹ ; aussi, sa caverne, comme la grotte d'Empédocle, expose – me semble-t-il – cet univers-ci, là où Platon dit précisément que la « délivrance des chaînes » et « l'ascension hors de la caverne » représentent pour [35] l'âme « le voyage vers l'intelligible »⁴²⁰. Par ailleurs⁴²¹, dans le *Phèdre*, la « perte des ailes »⁴²² constitue la cause de son arrivée ici-bas ; en outre, des cycles transportent de nouveau dans ce monde-ci l'âme qui était remontée, alors que des « jugements », des « tirages au sort », des fortunes et des nécessités⁴²³ en précipitent d'autres ici-bas. [40] Même si⁴²⁴ dans tous ces passages, [Platon] a dénigré l'arrivée de l'âme auprès du corps, dans le *Timée* il parle au sujet de cet univers-ci et fait l'éloge du cosmos, et il dit qu'il s'agit d'un « dieu bienheureux »⁴²⁵, et que l'âme a été donnée par la « bonté du démiurge »⁴²⁶ afin que ce monde soit intelligent⁴²⁷, [45] puisqu'il fallait que celui-ci soit intelligent, et que sans l'âme il n'était pas capable⁴²⁸ de le devenir. Et c'est donc à cette fin que l'âme de cet univers a été envoyée en lui par le dieu, ainsi que celle de chacun de nous, dans le but que l'univers fut parfait ; puisqu'il fallait qu'à l'instar du monde intelligible, « les mêmes genres d'êtres vivants existent aussi dans le monde sensible »⁴²⁹.

⁴¹⁸ *Phédon*, 62 B 2-5.

⁴¹⁹ *Phédon*, 62 B 2-5.

⁴²⁰ Cf. l'Allégorie de la caverne, de la *République*, respectivement 514 A 5, 514 C 4-5, 517 A-518 B.

⁴²¹ Suivant LAVAUD.

⁴²² En 246 C 2 et 248 C 9.

⁴²³ En 249 A 6, 249 B 1.

⁴²⁴ Suivant LAVAUD.

⁴²⁵ En 34 B 8.

⁴²⁶ En 29 A 3.

⁴²⁷ Suivant LAVAUD.

⁴²⁸ οἷόν τε : cf. LSG, p. 728.

⁴²⁹ *Timée* 39 E 7-10.

Chapitre 2

De sorte qu'il arrive, nous qui cherchons à apprendre de Platon à propos de notre âme, de nécessairement s'attacher à ces questions et de mener une recherche de manière générale au sujet de l'âme⁴³⁰, (à savoir) comment donc elle peut par nature s'associer avec le corps ; et, à propos de la nature du monde, de quel type il faut [5] supposer⁴³¹ celui dans lequel l'âme habite, soit volontairement, soit en ayant été contrainte, soit d'une autre façon ; et aussi, à propos du producteur, s'il a agi correctement ou s'il a peut-être agi comme nos âmes, lesquelles, comme elles gouvernent des corps inférieurs, devaient s'enfoncer profondément en les pénétrant⁴³², puisqu'elles étaient sur le point de les dominer ; sinon, chacun aurait été dispersé et porté vers son lieu propre – alors que dans l'univers [10] tout corps repose par nature dans le lieu qui lui est propre – ; mais en fait, les corps ont besoin d'une providence multiple et effrénée⁴³³, étant donné que de nombreux corps étrangers leur échoient⁴³⁴, qu'ils sont sans cesse maintenus dans l'insuffisance et qu'ils nécessitent toute sorte de secours, comme ceux-là se trouvent dans une grande difficulté⁴³⁵.

En revanche, ce qui [15] est parfait, autosuffisant et autarcique, et qui ne contient en lui rien de contraire à la nature, n'a besoin que d'une sorte de bref commandement⁴³⁶ ; de plus, l'âme est perpétuellement comme sa nature consent à l'être et demeure toujours ainsi, elle-même n'ayant ni désirs ni affection, car « il n'y a rien qui ne s'en éloigne ni ne s'en

⁴³⁰ *περὶ ψυχῆς ὅλως ζητῆσαι* : ARMSTRONG : a general enquiry about soul ; BRÉHIER : cette question sur l'âme en général ; D'ANCONA : l'indagine sull'anima in generale ; IGAL : la investigación acerca del alma en general ; FLEET : a search about soul in general ; LAVAUD : à ces recherches : sur l'âme en général. Les traducteurs ont manifestement eu de la difficulté à rendre *ζητῆσαι* par un verbe dans ce passage.

⁴³¹ Suivant LAVAUD. Tous les autres traducteurs rattachent *φύσεως* (fém.) à *κόσμου* (masc.), ce qui trahit le texte à cause de *αὐτὸν*.

⁴³² Lavaud lit différemment le passage, *δι'αὐτὸν* = à cause d'eux (les corps) et ajoute « le monde » (sous-entendu) après « profondément ».

⁴³³ *ὀχλώδους*, qui vient qualifier « providence » et que nous rendons ici par « effrénée », est difficile à comprendre. Nous croyons que Plotin cherche à signaler que la providence s'effectue toujours (sans frein), mais également de manière inégale et désordonnée, chaque corps ne pouvant recevoir la même destinée.

⁴³⁴ Plotin choisit ici très bien le terme « *προσπίπτω* », puisqu'il est question du destin des corps. Le philosophe veut signifier qu'une certaine providence, à savoir ces nombreux corps étrangers, arrive – tombe sur – aux corps. Sur cette acception du verbe « *προσπίπτω* », voir MAGNIEN-LACROIX, p. 1586.

⁴³⁵ Il s'agit de la situation des corps qui ont besoin de la *pronoia*, de la gouvernance de l'âme. Cf. *Phédon*, 66 B 7- C 5 et *Phèdre*, 246 B 4. À ce sujet, voir D'ANCONA, p. 151).

⁴³⁶ Suivant particulièrement LAVAUD, mais aussi tous les autres traducteurs qui ont très bien compris le sens de cette phrase. Plotin paraphrase le *Timée* (34 B 2 ss.)

approche »⁴³⁷. C'est pourquoi (Platon) dit encore que notre âme aussi, si elle s'est trouvée aux côtés de cette âme parfaite, étant elle aussi rendue parfaite, « chemine dans les airs [20] et gouverne tout le cosmos⁴³⁸ » ; lorsqu'elle s'éloigne dans le but de ne pas être à l'intérieur des corps ni être (l'âme) de l'un d'eux, alors elle aussi, à l'instar de l'âme de l'univers, collaborera à gouverner l'univers avec facilité, étant donné qu'il ne s'agit pas d'un mal pour l'âme de fournir d'une manière ou d'une autre la [25] puissance d'être-bien et d'exister, parce que toute providence exercée sur la réalité inférieure n'invalide pas le fait que le terme provident demeure dans le terme supérieur⁴³⁹. Il y a en effet deux sortes de soin exercé sur l'univers : d'une part celui de type général, qui met en ordre par un commandement en s'appliquant de manière non-affairée⁴⁴⁰ par une autorité royale, d'autre part celui des agents particuliers, qui produit en agissant immédiatement par lui-même, avec lequel l'agent, [30] par son contact avec ce sur quoi il agit, remplit⁴⁴¹ la nature du produit. Or, en affirmant que l'âme divine gouverne toujours de cette manière le ciel dans sa totalité, puisqu'elle est placée au-dessus [du ciel] du point de vue de sa partie supérieure et qu'elle envoie sa puissance dernière à l'intérieur de lui, on ne peut sans doute plus dire que le dieu se voit reprocher⁴⁴² le fait de produire [35] dans un lieu inférieur ; et l'âme ne se trouve pas privée de ce qui se conforme à la nature⁴⁴³, puisqu'elle possède cela depuis l'éternité et qu'elle le possédera toujours, ce qui ne peut être contre sa propre nature, comme cela lui appartient toujours d'une manière continue sans n'avoir jamais commencé. Et en disant que les âmes des astres entretiennent avec le corps la même relation que [l'âme de l'univers] [40] avec l'univers – car il place aussi leurs corps dans les révolutions de l'âme – Platon peut aussi préserver le bonheur qui convient à ces astres. En effet, il y a deux raisons qui rendent pénible l'association de l'âme avec le corps, à savoir qu'elle devient un obstacle auprès des intellections, et qu'elle remplit l'âme de plaisirs, [45] de

⁴³⁷ *Timée*, 33 C 6-7.

⁴³⁸ Cf. *Phèdre*, 246 C 1-3. Suivant S. Fortier (31 [V 8], 7, 34).

⁴³⁹ Suivant IGAL.

⁴⁴⁰ Il faut rendre *apragmoni* à la fin du chapitre 2 par le même terme. Voir la note de Lavaud. DUFOUR (33 [II 9], 2, 12) : sans s'affairer ; LAVAUD : sans intervenir (l. 28), détachée (l. 53) ; FLEET : clear of the action (l. 28), uninvolved (l. 53) ; D'ANCONA : senza affanno (l. 28 et 53) ; ARMSTRONG : inactive (l. 28), no active (l. 53) ; J. IGAL : descansadamente [tranquille] (l. 28), descansada (l. 53) ; BRÉHIER : qu'il n'exécute pas (l. 28), sans rien exécuter (l. 53) ; NARBONNE² : non-affairée (33 [II 9], 2, 12).

⁴⁴¹ Voir notre commentaire, lignes 26-30.

⁴⁴² αἰτίαν a ici un sens juridique (attribuer un blâme, reprocher quelque chose à quelqu'un, être responsable de quelque chose, etc.). Cf. SLEEMAN-POLLET, p. 44.

⁴⁴³ Suivant LAVAUD.

désirs et de douleurs ; aucune de ces deux choses ne saurait advenir à l'âme qui n'a pas plongé à l'intérieur du corps, qui n'appartient pas à un corps particulier, qui ne s'est pas mise à être possédée par le corps, mais qui possède plutôt celui-ci, comme elle n'a ni besoin de rien ni ne manque de rien, de telle sorte qu'il ne remplit pas non plus l'âme de désirs ou de craintes ; car elle ne s'attend jamais à rien de redoutable au sujet d'un tel corps⁴⁴⁴ [50], et qu'aucune préoccupation lui faisant faire une inclinaison vers le bas ne l'éloigne de sa contemplation supérieure et bienheureuse, mais elle demeure toujours auprès des intelligibles, ordonnant par sa puissance non-affairée cet univers.

⁴⁴⁴ Suivant Lavaud.

Chapitre 3

C'est donc à propos de l'âme humaine, dont Platon dit que dans le corps, elle éprouve toutes les souffrances et toutes les peines, parce qu'elle se trouve dans des déraisons, des désirs, des craintes et dans tous les autres maux, pour laquelle le corps est une prison et un tombeau⁴⁴⁵, et le monde une caverne [5] et une grotte, dont il fournit une réflexion qui ne se contredit pas, s'appuyant sur des causes de la descente qui ne sont pas les mêmes, que nous parlerons maintenant⁴⁴⁶. Eh bien ! puisque l'Intellect universel se trouve en entier et en totalité⁴⁴⁷ dans le lieu de l'intellection que nous appelons volontiers⁴⁴⁸ « monde intelligible », et qu'il existe aussi les puissances intellectives et les intellects particuliers contenus en lui – [10] car il n'est pas seul et unique, mais un et multiple – il fallait aussi qu'il existe des âmes multiples et une âme une, et qu'à partir de cette âme une provienne de multiples âmes différentes, comme du genre unique proviennent les espèces, les unes meilleures, les autres pires, les unes plus intelligentes, les autres moins (intelligentes) par leur activité.

De fait, là-bas dans l'Intellect il y a d'une part l'Intellect, qui contient en puissance les autres choses comme un grand être vivant⁴⁴⁹, d'autre part chaque intellect particulier est en acte [15] ce que l'autre contient en puissance ; comme si une cité était animée et contenait d'autres êtres animés : l'âme de la cité est plus parfaite et plus puissante, nonobstant rien n'empêcherait que les autres âmes soient elles aussi de la même nature. Ou encore, c'est comme si à partir du feu universel provenait d'une part le grand feu⁴⁵⁰, [20] d'autre part de plus petits feux ; or, l'essence totale est celle du feu universel, ou plutôt, elle est celle dont provient précisément l'essence du feu universel. La fonction de l'âme plus rationnelle est donc de penser l'intellection, mais pas seulement de penser l'intellection⁴⁵¹ : car qu'est-ce qui la différencierait encore de l'Intellect ? En effet, ayant aussi reçu une autre

⁴⁴⁵ Voir *Phédon*, 66 B-E.

⁴⁴⁶ *vñv λέγωμεν*, qui se trouve tout à la fin de la phrase, est lié au début du chapitre (*περὶ δὲ τῆς ἀνθρωπιᾶς ψυχῆς*), ce qui rend la construction de la phrase difficile en français.

⁴⁴⁷ C'est-à-dire que l'Intellect universel [*παντὸς νοῦ*] se trouve dans le lieu intelligible en tant qu'il est universel et dans la totalité de ses parties [*ὅλου τε καὶ παντός*].

⁴⁴⁸ Ou : précisément.

⁴⁴⁹ *οἷον ζῶον μέγα* : cf. *Timée*, 30-31 et 39 E.

⁴⁵⁰ Nous lisons « feu » au neutre génitif singulier.

⁴⁵¹ Suivant LAVAUD.

caractéristique en plus du fait d'être intelligente, l'âme n'est pas simplement demeurée une intelligence ; elle possède aussi une fonction, si vraiment tout ce qui se trouve parmi les intelligibles (en a une)⁴⁵². Donc, en regardant [25] d'une part vers ce qui la précède, l'âme intellige, d'autre part en regardant vers elle-même elle ordonne et elle administre ce qui vient après elle, et elle règne sur lui ; parce qu'il ne serait pas possible que toute chose soit demeurée immobile dans l'intelligible, comme quelque chose d'autre peut également advenir à la suite, certes inférieure, mais dont l'existence est nécessaire, s'il est vrai [30] que ce qui vient avant existe aussi.

⁴⁵² Nous lisons εἴπερ πᾶν, ὃ ἐὰν ἦ τῶν νοητῶν. Cf. H.-S., *Addenda ad textum*, VI, p. 397. Voir aussi D'ANCONA et ARMSTRONG. L'espagnol et l'italien permettent de mieux suivre l'ordre des mots en grec. Cf. D'ANCONA : « se è vero che tutto ciò che davvero sta fra gli intellegibili ne ha una » ; IGAL : « puesto que todo cuanto pertenece al reino de los inteligibles la posee ».

Chapitre 4

Ainsi, les âmes individuelles, en se servant de leur désir intellectuel dans leur conversion vers ce dont elles proviennent, mais possédant aussi une puissance orientée vers ce qui est ici-bas – à la manière de la lumière qui dépend du côté du haut du soleil et qui offre sans jalousie à ce qui vient après elle – [5] celles-ci demeurent sans trouble en restant auprès de l'Âme totale dans l'intelligible, et dans le ciel, en compagnie de l'Âme totale, elle collabore à gouverner avec elle⁴⁵³, à l'instar de ceux qui, étant associés au roi qui domine toutes choses, collabore à gouverner avec lui sans descendre non plus des lieux royaux ; de fait, ils sont alors tous ensemble dans le même lieu. [10] Mais les âmes individuelles changent, sortent de l'Âme totale pour n'être qu'une partie et pour s'appartenir à elles-mêmes, et étant pour ainsi dire fatiguées d'être avec un autre, elles se retirent chacune vers ce qui est à elle-même. Lors donc que l'âme fait cela pendant longtemps en fuyant la totalité et en s'y détachant pour être à part⁴⁵⁴, et qu'elle ne regarde plus vers l'intelligible, étant devenue une partie, elle s'isole, [15] s'affaiblit, se disperse dans des préoccupations multiples et elle regarde vers une partie et, à cause de sa séparation d'avec la totalité, elle est montée sur ce véhicule unique⁴⁵⁵, et a fui toute autre chose ; étant arrivée à cette unité-là et s'étant tournée vers celle-ci, laquelle est frappée par toute chose et de tous côtés⁴⁵⁶, elle s'est détachée de la totalité et gouverne le [corps] particulier avec difficulté, [20] étant aussi désormais en contact avec [le corps particulier/lui], elle prend soin des choses extérieures, est présente [au corps particulier], et elle est profondément plongée à l'intérieur de ce corps.

⁴⁵³ Cf. chapitre 2, 23.

⁴⁵⁴ Suivant FLEET.

⁴⁵⁵ Ce terme fut repris par la tradition néoplatonicienne pour exprimer la façon dont le cavalier se tient juché sur le char dans le mythe du *Phèdre*, plus précisément en 250 C. C'est pourquoi nous choisissons, avec Fleet, de traduire ἐνός τινος par « véhicule unique », puisque Plotin pense probablement au char du *Phèdre*. Platon n'utilise toutefois pas ce verbe et on ne le rencontre qu'à une autre reprise dans les *Ennéades* (15 [III 4], 6, 47), où l'âme embarque [ἐπιβαίνει] avec le démon sur le navire. Le terme « véhicule » n'interprète donc pas le texte de manière abusive, puisqu'il peut faire référence à plusieurs types de moyens de transport. Voir à cet effet le commentaire de FLEET, p. 135 : « The Greek literally means “it has embarked on one single thing.” This phrase was seen by later Neoplatonists (e.g., Proclus *in Tim.* 3.236, 31ff. and Philoponus *in de Anima* 18, 26-31) as proof that Plotinus believed that the human soul, after leaving its star, embarked on a vehicle that was made of breath (*pneuma*) or light (*phôs*) as an intermediary between the intelligible and sensible ».

⁴⁵⁶ Nous lisons ὑπὸ τῶν ὅλων κατὰ πάντων. Voir l'état du texte dans la version corrigée de 1977 (Oxford, Clarendon Press). Voir aussi ARMSTRONG, p. 408 et D'ANCONA, p. 123. D'ANCONA fournit en outre un bon état de la question (p. 171).

Ici-bas, il arrive aussi à l'âme, comme on dit, « d'avoir perdu ses ailes » et de se trouver dans les chaînes du corps, puisqu'elle est privée de l'invulnérabilité qui réside dans le gouvernement de sa part la plus noble, ce qu'elle avait auprès de l'Âme totale ; [25] mais sa situation antérieure, lorsqu'elle remontait, était tout à fait meilleure ; l'âme a donc été faite prisonnière en vertu de sa chute, mise en chaînes, et a agi sous l'influence de la sensation parce qu'à son commencement elle était empêchée d'agir avec son intellect, et on dit qu'elle est ensevelie et qu'elle se trouve dans une caverne, mais s'étant convertie vers l'intellection, on dit alors qu'elle est délivrée des chaînes et qu'elle est remontée, lorsqu'à partir d'une réminiscence elle commence à contempler les êtres ; car l'âme possède [30] toujours quelque chose qui n'est en rien moins inférieur d'une certaine façon. Les âmes deviennent donc pour ainsi dire amphibies, ayant nécessairement vécu partiellement et la vie de là-haut et la vie d'ici-bas ; celles qui sont capables d'être plus unies à l'Intellect (vivent) davantage la vie de là-bas, tandis que pour celles qui ont par nature [35] ou par des événements fortuits une (capacité) contraire, elles appartiennent davantage à la vie d'ici-bas⁴⁵⁷. C'est précisément ce que Platon indique de manière nuancée lorsqu'il divise ce qui provient du second cratère⁴⁵⁸ et en fait des parties, et qu'il ajoute alors qu'il est nécessaire que les âmes viennent dans le devenir, si de telles parties sont véritablement venues à l'être. Si donc il dit que le dieu les sème, il faut l'entendre ainsi, et de la même manière, lorsque Platon le représente s'exprimant et comme [40] s'adressant au public ; car ces parties, qui se trouvent dans la nature universelle, l'hypothèse (de Platon) est que le dieu les engendre et les produit en ayant introduit progressivement dans son exposé des choses qui adviennent et qui existent toujours de cette manière.

⁴⁵⁷ Suivant partiellement Alexandrine Schniewind, « Les âmes amphibies et les causes de leur différence. À propos de Plotin, Enn. IV 8 [6], 4. 31-5 », dans *Studi Sull'Anima in Plotino*, R. Chiaradonna (éd.), Naples, Bibliopolis, 2005, p. 181-182.

⁴⁵⁸ *Timée*, 41 D 4 ss.

Chapitre 5

Par conséquent, ces expressions ne sont pas dissonantes les unes avec les autres⁴⁵⁹ : « l'ensemencement dans le devenir », « la descente en vue de la perfection de l'univers », « le jugement et la caverne », ou bien « la nécessité et le volontaire », si vraiment la nécessité inclut le volontaire, et que le fait d'être dans le corps représente un mal (pour l'âme)⁴⁶⁰ [5] ; pas plus qu'avec les expressions d'Empédocle⁴⁶¹ « la fuite loin du dieu » et « l'errance », ni « la faute », qui entraîne un châtement⁴⁶², ni avec celle d'Héraclite⁴⁶³ « le repos se trouve dans la fuite », ni en général avec l'aspect volontaire ou encore involontaire de la descente. Toute chose se dirige en effet vers le pire involontairement⁴⁶⁴, mais y allant toutefois de son propre chef, on dit qu'en subissant l'affection des choses inférieures, elle reçoit un châtement conforme aux choses qu'elle a faites. Mais lorsqu'il devient nécessaire, pour ces choses, de subir et de faire cela à cause d'une loi⁴⁶⁵ éternelle [10] de la nature, et lorsque ce qui va à la rencontre d'un autre (le corps) et sert son besoin, dans son approche, de ce qui est au-dessus de lui⁴⁶⁶, si l'on dit qu'un dieu l'a envoyé, on ne serait en désaccord ni avec la vérité, ni avec soi-même.

De fait, [15] toutes les choses, y compris les plus éloignées, se rapportent au principe dont elles sont issues, même si les intermédiaires sont nombreux. Or, comme la faute est double, d'une part parce que l'âme est descendue, d'autre part parce qu'ici-bas il arrive qu'elle agisse d'une mauvaise façon, le châtement (premier)⁴⁶⁷ est cela même que l'âme subit en

⁴⁵⁹ Suivant BRÉHIER.

⁴⁶⁰ Pour la manière dont nous comprenons ce passage, voir notre commentaire, chap. 5, lignes 3-4.

⁴⁶¹ Suivant BRÉHIER.

⁴⁶² Suivant LAVAUD.

⁴⁶³ Suivant BRÉHIER.

⁴⁶⁴ Suivant LAVAUD.

⁴⁶⁵ Suivant D'ANCONA, p. 182, qui suit elle-même Ficin, nous préférons relier cet adverbe à ἀναγκαῖον plutôt qu'à πάσχειν καὶ ποιεῖν (H-S¹), ou encore de changer la leçon pour αὐδίω afin de rattacher ce terme à νόμος (Kirchhoff et Bréhier). Voir aussi ARMSTRONG et IGAL.

⁴⁶⁶ À l'instar de FLEET et de D'ANCONA, nous préférons ne pas nous prononcer sur ce αὐτόν qui ne trouve pas d'antécédent explicite dans la phrase. H.-S. (p. 240), suivis par plusieurs autres traducteurs, ont préféré en conclure qu'il s'agissait de l'ἄνθρωπον au sens générique. Le commentaire fourni par D'ANCONA (p. 182-183), fait un excellent état de la question.

⁴⁶⁷ Cf. H.-S. *Addenda*. Il faut d'ailleurs rendre le terme δίκη par châtement, contrairement aux autres occurrences dans le présent chapitre (2, 6, 10, 23 : jugement) à cause de l'expression ἐκ κρίσεως τῆς κατ' ἀξίαν. Les mots κρίσις et δίκη ont un sens très proche, et le contexte donne ici une connotation plus péjorative à δίκη.

descendant, tandis que le second consiste à [20] plonger plus rapidement dans d'autres corps, dépendamment du jugement qu'elle mérite – qui arrive évidemment par un décret divin, ce qui est manifeste à cause du mot « jugement » –, alors que la forme démesurée d'une mauvaise nature est aussi digne d'un plus grand châtement, sous l'autorité de démons vengeurs⁴⁶⁸.

Ainsi donc, quoique l'âme est divine et qu'elle est issue des régions supérieures, [25] et quoiqu'elle est un dieu postérieur, elle vient à l'intérieur du corps par une inclinaison autonome⁴⁶⁹, et à cause de sa puissance elle mettra aussi en ordre ce qui vient après elle ici-bas ; et même si elle a fui rapidement, elle n'a subi aucun dommage lorsqu'elle a approché la connaissance du mal, qu'elle a connu la nature du vice, qu'elle a rendu manifeste ses puissances [30] et qu'elle a montré ses œuvres et ses productions, lesquelles seraient demeurées en repos dans l'incorporel et auraient existé en vain, puisqu'elles ne seraient jamais passées à l'acte, et l'âme elle-même aurait ignoré les choses qu'elle possède, si elle ne s'était pas révélée ni ne se fût donnée en procession (à ces choses) ; si vraiment [35] l'acte a montré partout la puissance qui était demeurée totalement cachée, comme si elle était invisible et qu'elle n'existait pas, n'ayant jamais existé réellement. Par conséquent⁴⁷⁰, chacun éprouve en effet de l'admiration pour les choses extérieures à cause de la diversité des choses intérieures, comme il tire ce qu'elles sont du fait qu'il a réalisé ces choses délicates.

⁴⁶⁸ Suivant D'ANCONA.

⁴⁶⁹ Nous choisissons de traduire ῥοπή par « inclinaison », même si nous utilisons déjà ce terme pour rendre νεῦσις au chapitre 2, ligne 51. Voir à cet effet notre introduction, « Le cas particulier de la νεῦσις ».

⁴⁷⁰ Νῦν en tête de phrase marque la conséquence immédiate d'une action. Lavaud a donc raison de traduire par « par conséquent » et nous le suivons sur ce point. La locution μὲν γὰρ vient renforcer le conséquent et pourrait se traduire par « car, c'est que ». La traduction littérale n'est toutefois pas possible. Aussi Lavaud a-t-il raison de ne simplement pas le traduire, puisqu'un simple γὰρ renforcé équivaut également à un « par conséquent ». Nous optons pour « de fait », qui vient plutôt marquer le reste de la phrase. D'après cette lecture nous avons donc νῦν qui explique les conséquences de l'antécédent, et μὲν γὰρ qui renforce le conséquent.

Chapitre 6

S'il est donc vrai qu'il ne faut pas que l'Un existe seul – car toutes choses resteraient cachées, puisqu'elles ne posséderaient pas la figure en Lui, que ni même un des êtres n'existerait⁴⁷¹, parce que l'Un demeurerait en lui-même, et ni même la pluralité de ces êtres qui sont nés de l'Un n'existerait, [5] puisqu'il n'aurait pas reçu la procession des choses qui viennent après ces êtres premiers, desquels elles ont obtenu le rang des âmes –, de la même manière il ne fallait pas non plus qu'il n'existe seulement l'âme, sans que les êtres qui sont nés grâce à elle fussent apparus, si vraiment il se trouve en chaque nature cette propriété de produire ce qui vient après elle et de se développer, comme dans le cas d'une semence, allant d'un principe indivisible vers un résultat final, qui est le sensible⁴⁷² [10]. Comme ce qui est premier demeure toujours à la place qui lui est propre⁴⁷³, et comme ce qui vient après ce premier-là, en un certain sens, est engendré par une puissance ineffable, au point où il se trouve dans ces choses de là-bas ; ce premier-là ne devait pas s'immobiliser, comme entouré par la jalousie, mais il devait toujours avancer, jusqu'à ce que toute chose fût arrivée à l'extrémité la plus loin possible en raison de la puissance immense qui transmet ce qui provient [15] d'elle à toutes choses, et qui ne ferme les yeux sur rien de ce qui prend part à elle-même. Car assurément, rien ne pouvait empêcher quoi que ce soit de prendre part à la nature du bien, dans la mesure où chaque chose est capable d'y participer. Soit donc la nature de la matière a toujours existé, et que, puisqu'elle existe, il n'était pas possible qu'elle ne participe pas à ce qui contribue au bien de toutes choses [20], dans la mesure où chaque chose le peut ; soit, sa génération a nécessairement découlé de causes qui l'ont précédé, comme elle ne devait pas non plus être séparée (du bien), comme si celui-ci s'était arrêté, par impuissance, avant d'aller jusqu'à elle, lui ayant aussi donné l'existence, pour ainsi dire, en cadeau⁴⁷⁴. Donc, la manifestation des meilleures choses dans les intelligibles est ce qu'il y a de plus beau dans le sensible [25], autant de la puissance que de la bonté de ces choses-là, et tout se maintient ensemble pour toujours, tant ce qui est

⁴⁷¹ Nous ne croyons pas qu'ὄντις se voit ici attribuer un sens spécial et c'est pourquoi nous le traduisons simplement par « exister », tout comme plusieurs des autres verbes εἶναι dans ce passage.

⁴⁷² La phrase s'arrête en réalité à la ligne 15, mais presque tous les traducteurs – à l'exception BRÉHIER et D'ANCONA – ont jugé bon de la couper ici.

⁴⁷³ Suivant BRÉHIER et LAVAUD.

⁴⁷⁴ Suivant D'ANCONA.

intelligible que ce qui est sensible, les unes existant par elles-mêmes, les autres par participation aux premières⁴⁷⁵ qui ont reçu leur existence pour toujours, en imitant la nature intelligible dans la mesure où elles peuvent.

⁴⁷⁵ Suivant LAVAUD.

Chapitre 7

Or, comme cette nature est double, intelligible et sensible, il est préférable pour l'âme d'être dans l'intelligible, mais il est toutefois nécessaire qu'elle puisse⁴⁷⁶ aussi participer au sensible, étant donné qu'elle possède une telle nature, et qu'elle ne doit pas s'indigner contre elle-même [5] si tous ses aspects ne sont pas ce qu'il y a de meilleur, puisqu'elle tient un rang intermédiaire parmi les êtres, appartenant d'un côté à la partie divine, de l'autre se trouvant à l'extrémité de l'intelligible, de telle sorte que, étant confinée à la nature sensible, elle lui donne certes quelque chose qui provient d'elle-même, mais reçoit aussi de cette nature-là, si elle met en ordre sans conserver sa propre sécurité, [10] et qu'elle plonge à l'intérieur du corps avec une grande avidité sans être demeurée tout entière avec l'Âme du tout ; et, d'une autre façon, il lui est aussi possible d'émerger à nouveau, ayant acquis la pleine connaissance⁴⁷⁷ de ce qu'elle a vu et éprouvé ici-bas, en ayant reçu également la connaissance, pour ainsi dire, de ce que c'est que d'être là-bas, et ayant connu de manière plus claire les choses les meilleures en comparaison des autres qui sont en un certain sens contraires. [15] En effet, l'expérience du mal rend la connaissance du bien plus manifeste pour ceux qui ont une puissance trop faible pour⁴⁷⁸ connaître le mal par une science qui précède l'expérience. Et de même que la progression de l'intelligible est une descente vers l'ultime niveau du mal – car l'intelligible ne peut avoir remonté vers ce qui est au-delà, mais il était nécessaire que, en ayant opéré par lui-même et [20] en n'ayant pas été capable de rester en lui-même par une nécessité et par une loi qui provient forcément de la nature, il parvienne jusqu'à l'âme ; en effet, c'est cela même sa fin ; et il transmet à l'âme ce qui le succède en retournant à nouveau (là-bas) –, il en va aussi de même pour l'activité de l'âme⁴⁷⁹ ; d'une part, après elle, il y a les choses ici-bas, d'autre part il existe le spectacle des êtres qui sont avant elle qui advient, [25] pour les âmes (particulières), par partie et dans le temps, et la conversion vers le meilleur advient dans ce qui est pire, alors

⁴⁷⁶ Nous lisons εἴχειν.

⁴⁷⁷ Nous tentons de rendre pleinement le terme ἰστορίαν en nous inspirant d'ARMSTRONG (« having acquired the whole story »).

⁴⁷⁸ ἢ ὥστε prend ici le sens du comparatif qui le précède. Sur l'expression « ἢ ὥστε », voir E. Dickey, *An Introduction to the Composition and Analysis of Greek Prose*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016 p. 138.

⁴⁷⁹ Suivant LAVAUD.

que pour celle qu'on appelle l'âme de l'univers, cela n'est pas arrivé par une action exécutée dans ce qui est pire, mais, en demeurant impassible devant les mauvaises choses, elle considère par la contemplation les choses qui se trouvent en-dessous d'elle en étant toujours suspendue aux choses qui la précèdent ; ou encore, les deux sont à la fois possibles : l'âme reçoit ce qui est là-bas, et elle contribue à la fois au besoin d'ici-bas, s'il est vrai qu'il était impossible pour l'âme d'exister sans être aussi en contact avec ces choses.

Chapitre 8

Et s'il faut avoir l'audace d'affirmer, contre l'opinion des autres, ce qui nous apparaît plus clairement, notre propre âme n'est même pas plongée tout entière, mais quelque chose d'elle demeure toujours dans l'intelligible ; or, si la partie qui se trouve dans le sensible domine, ou plutôt, si elle dominée et troublée, [5] elle ne nous permet pas d'être sensible aux choses que contemple la partie de notre âme qui se trouve là-haut. Dans ce cas, en effet, ce qui est intelligé parvient jusqu'à nous lorsqu'en descendant, il arrive au sensible ; car nous ne connaissons pas tout ce qui advient dans une quelconque partie de l'âme avant que cela ne parvienne à l'âme tout entière ; et ainsi, le désir ne nous est pas connu⁴⁸⁰ s'il reste dans la partie désirante (de l'âme), [10] mais l'est lorsque nous avons saisi par la faculté sensitive, qui se trouve à l'intérieur, ou encore par la faculté discursive, ou bien par les deux à la fois⁴⁸¹. Car toute âme possède quelque chose d'inférieur orienté vers le corps et quelque chose de supérieur orienté vers l'Intellect. Et l'âme qui est totale et qui est l'âme du tout met en ordre le tout par la partie d'elle-même qui est orientée vers le corps⁴⁸² en demeurant au-dessus de lui, ce qui ne lui coûte aucune peine, parce qu'elle [15] ne procède pas par le raisonnement, comme nous, mais par l'Intellect, comme « la technique ne délibère pas »⁴⁸³, car ce qui appartient au tout organise ce qui se situe au-dessous de l'âme totale⁴⁸⁴. Cependant, les âmes qui deviennent partielles et appartiennent à une partie, possèdent elles aussi ce qui est supérieur, mais elles sont occupées par la sensation et l'appréhension de nombreux objets, parce qu'elles saisissent des choses contraires à la nature qui les peinent et les agitent, [20] attendu que ce dont elles prennent soin est aussi

⁴⁸⁰ Nous lisons οὐ γινώσκειται. Voir addenda H-S et D'ANCONA, p. 128.

⁴⁸¹ P. HADOT, « Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin », *Journal de psychologie*, no. 2-3, 1980, p. 249-250, note 16, lit autrement ce passage : « Le mot *aisthesis*, qui normalement signifie 'sensation', doit souvent être traduit, à cause du contexte, par 'conscience' : cet usage plotinien vient évidemment de la *koinè aisthesis* d'Aristote, qui, nous l'avons vu, en tant que 'sens universel', assure la conscience de l'unité du sujet ». La *koinè aisthesis* apparaît seulement à une autre reprise chez Plotin (53 [I, 1], 9, 12. Il serait donc étonnant que Plotin sous-entende cela ici.

⁴⁸² Suivant LAVAUD.

⁴⁸³ ARISTOTE, *Physique*, II, 8, 199 b 28.

⁴⁸⁴ D'ANCONA, p. 212, nous semble avoir vu juste en faisant de ce passage, à l'instar de H-S, un génitif absolu (τοῦ [au lieu de τὸ dans H-S] κάτω αὐτῆς κοσμοῦντος ὃ τι ὅλου). Quoi qu'il en soit, la commentatrice avoue elle-même que toutes les corrections apportées pas ce passage par H-S dans les versions ultérieures « non ci semble indispensable all'intellezione del passo ». Le sens de la phrase est donc « mentre qualunque cosa appartenga al tutto ordina ciò che è al di sotto dell'anima universale (alors que ce qui appartient au tout commande ce qui est en dessous de l'âme universelle ». Voir aussi notre commentaire, chap. 8, ligne 16.

une partie, qui est déficiente et qui est encerclée par de nombreuses choses étrangères, et qui en désire beaucoup d'autres ; de plus, cette partie se plaît et ce plaisir trompe également. Mais il existe aussi ce qui ne prend pas part à ce plaisir fugace, et dont son mode de vie est semblable (à celle de là-bas).

Commentaire

Chapitre 1

Lignes 1-11 : les interprétations de l'expérience mystique chez Plotin

Les onze lignes qui introduisent notre traité représentent sans doute l'un des passages les plus commentés dans les *Ennéades*. Nous ne jugeons pas nécessaire de rappeler toute la littérature entourant ce que l'on a souvent appelé l'expérience mystique de Plotin⁴⁸⁵. Notons seulement que le passage en question a fortement inspiré la postérité, et ce, dès l'Antiquité tardive, comme on le constate chez Grégoire de Nysse et chez saint Ambroise⁴⁸⁶.

Par ailleurs, certains commentateurs ont pensé que ce passage traduisait une expérience d'union avec l'Un, mais comme P. Hadot l'a bien montré, Plotin décrit vraisemblablement l'union avec l'Intellect⁴⁸⁷ : « Plotin, en faisant allusion au moment où cesse l'expérience, dit

⁴⁸⁵ Cf. P. HADOT, « Patristique latine », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, vol. 78, 1969, p. 278-296. Cf. D. O'MEARA, « À propos d'un témoignage sur l'expérience mystique de Plotin ("Enn." IV 8 [6], 1, 1-11) », *art. cit.* Dans une communication intitulée *L'expérience mystique plotinienne*, P. Hadot démontre bien qu'il est légitime de qualifier l'expérience de l'union avec l'Intellect de « mystique ». Même si le mot *μυστικός* renvoie dans l'Antiquité aux mystères d'Éléusis, il est employé, dans le néoplatonisme, « 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 ». Cf. P. HADOT, « L'expérience mystique plotinienne », dans *Proclus et son influence : actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Zürich, Éditions du Grand Midi, 1987, p. 4. Il existe tout un débat sur l'expérience mystique de Plotin (cf. notre introduction, section « La mystique plotinienne de l'Intellect »).

⁴⁸⁶ PLOTIN, *Plotini opera*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 225 et ss. Les deux sources renvoient à Grégoire de Nysse, *De instituto christiano*, 40, 1-9 et saint Ambroise, *De Isaac vel anima*, 4, 11. Sur saint Ambroise, voir P. HADOT, « Platon et Plotin dans trois sermons de Saint Ambroise », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, vol. 82, n° 78, 1956, p. 278-296. Pour une étude de cette expérience chez Grégoire de Nysse, voir L. LAVAUD, « L'odyssée et l'exode: Les mystiques de Plotin et Grégoire de Nysse », *Le Philosophoire: Laboratoire de Philosophie* (49), 2018, p. 81-91.

⁴⁸⁷ G. J. P. O'Daly et J. M. Rist ont tous deux commis cette erreur : « These phrases [6 (IV 8), 1, 1-11] give an expression to the paradox inherent in Plotinus' account of mystical experience. On the one hand, it is the passive subsumption implied in the words 'stationed in it'; on the other, it is an active ('stationing myself') entry into selfhood. There is no suggestion of loss of identity. On the contrary: the human subject awakens thereby to his true identity. How is this apparent contradiction to be resolved? By what power of faculty can I become one with the One while remaining, or rather becoming, 'myself' »? Cf. G. J. P. O'DALY, « The presence of the One in Plotinus. On a difficulty in Ennead IV 8, 1 sq », dans *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente: atti del Convegno internazionale, Roma, 5-9 ottobre 1970*, Rome, 1974, p. 159-169, p. 159 pour cette citation. Pour un cas de figure semblable, voir J. M. RIST, « Integration and the Undescended Soul in Plotinus », *American Journal of Philology*, 88, 1967, p. 410-422.

explicitement que l'on redescend du plan de l'Intellect, où l'on se trouvait exceptionnellement, au plan du raisonnement, où l'on se trouve habituellement »⁴⁸⁸. L'origine de cette confusion provient de l'expression ὑπὲρ πᾶν τὸ ἄλλο νοητὸν ἑμαυτὸν ἰδρύσας (I, 6-7), que l'on a souvent traduit par « m'étant établi au-dessus de tout l'intelligible », ce qui implique que notre âme s'est élevée au-dessus de l'Intellect, et se trouve donc forcément dans l'Un⁴⁸⁹. Cependant, nous traduisons – suivant sur ce point l'interprétation de Hadot – « m'étant moi-même établi au-dessus de tout le reste de l'intelligible », laissant notre âme au premier rang de tous les autres intelligibles, mais demeurant tout de même au niveau de l'Intellect⁴⁹⁰. On se trouve donc bien devant un témoignage d'union avec l'intelligible dans ce passage.

Le type d'union auquel nous avons affaire étant clarifié, nous pouvons à présent continuer l'analyse de ce passage crucial pour l'interprétation générale de notre traité, non seulement parce qu'il introduit la descente de l'âme dans le corps, mais aussi en raison de sa nature énigmatique du point de vue de la philosophie hellénistique⁴⁹¹. Notre but dans ce qui suit, comme nous l'avons mentionné précédemment, n'est donc pas de recenser tous les commentaires qui portent sur ce passage, car cette entreprise fastidieuse nous mènerait trop loin. Nous souhaitons plutôt proposer une lecture relativement peu connue des spécialistes, lecture que nous développerons tout au long de ce présent commentaire, à savoir que le récit dont Plotin nous fait part, à l'instar de la théorie de la non-descente partielle de l'âme qui l'accompagne, trouve son origine dans une conception gnostique précise de la descente de l'âme, soit celle qu'on observe dans le courant séthien platonisant. Ainsi, Plotin, tout en s'inspirant de ces théories gnostiques, s'y oppose en partie pour fournir une interprétation tout à fait novatrice de la descente de l'âme et c'est ce que nous tenterons de montrer lors

⁴⁸⁸ P. HADOT, « L'expérience mystique plotinienne », *op. cit.*, p. 14.

⁴⁸⁹ *Ibid.*

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 15. « 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 ».

⁴⁹¹ La théorie de la non-descente partielle a causé nombre d'embûches aux commentateurs, puisque sa source demeure énigmatique, ce qui donne l'impression que Plotin innove sur ce point en sur-interprétant les dialogues de Platon. Sur cette question, voir notre introduction, section « Plotin et l'ἰσοσύσιος » et J.-M. NARBONNE, « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : la piste gnostique/hermétique de l'ἰσοσύσιος », *art. cit.* La récente découverte de la bibliothèque de Nag Hammadi permet de réévaluer ce problème à la lumière de certains textes gnostiques qui traitent de la descente de l'âme dans les corps, entre autres le *Zostrien* et l'*Allogène*, dont Plotin avait connaissance (VP 16), mais aussi d'autres textes que Porphyre ne mentionne pas, par exemple les *Trois Stèles de Seth* (voir notre commentaire, chap. 1, 11-17).

de notre analyse. Il convient donc, afin de bien comprendre la suite du commentaire, d'avoir en tête les visions respectives de l'expérience mystique chez Plotin et chez les gnostiques. Précisons d'entrée de jeu que celles-ci s'élaborent dans un cadre proprement platonicien⁴⁹² et qu'elles comportent de nombreuses similitudes tout en étant bien distinctes l'une de l'autre.

L'expérience d'union avec l'Intellect chez Plotin se caractérise par un éveil du corps à soi, c'est-à-dire l'âme, laquelle redescend ensuite de l'Intellect vers le raisonnement. Cette séparation intellectuelle entre l'âme et le corps⁴⁹³ lors de l'ascension contemplative se trouve également chez les gnostiques. À cet égard, J. D. Turner dégage quatre similitudes principales entre le *Zostrien* (NH VIII, 1) et l'*Allogène* (NH XI, 3), qui traitent tous deux de l'ascension contemplative : 1. le gnostique reçoit une révélation alors même qu'il est dans son corps terrestre ; 2. il se sépare intellectuellement de la ténèbre corporelle, du chaos psychique et de la féminité concupiscente lorsqu'il s'élève vers les réalités supérieures⁴⁹⁴ ; 3. il passe par une longue période de préparation ; 4. il reçoit la plus haute révélation, celle des luminaires, de l'Éon Barbelo⁴⁹⁵. Chez les gnostiques, l'ascension annonce une sortie du corps qui s'apparente à une séparation de celui-ci relativement à l'âme (étape 2), ce qui permet de recevoir l'ultime révélation. Bien que la première révélation survienne alors qu'il se trouve dans son corps, le gnostique se sépare intellectuellement de son corps lorsqu'il s'élève vers les réalités supérieures pour recevoir la révélation, ce qui rejoint notre passage du traité 6 (IV 8) : « Quand il [l'ange de la connaissance] m'eût dit c[ela], ce fut en grande hâte et avec grand[e] joie que je montai en sa compagnie jusqu'à un grand nuage lumineux, que je [déposai] mon modelage sur la terr[e], à la gar[de] des gloires, Et no[us] échappâmes à tout ce monde et aux treize éons qui étaient en lui [avec leur]s ordres

⁴⁹² Cf. *Phèdre*, 247 A et ss. et le célèbre discours de Diotime dans le *Banquet*, 201 D et ss. Chez les gnostiques, voir J. D. TURNER, *Sethian gnosticism and the Platonic tradition*, *op. cit.*

⁴⁹³ Cette séparation intellectuelle de l'âme et du corps fait écho à l'*Alcibiade majeur* de Platon (129 E et ss.). Voir à cet effet notre commentaire, chap. 1, 8-11.

⁴⁹⁴ Ce sont les expressions que l'on retrouve en *Zostrien* (NH VIII, 1), 1, 10-13. Voir aussi l'*Allogène* (XI, 3), 58, 27-39, même si le texte est moins clair à ce sujet : « Quand la lumière éternelle m'eut dépouillé du vêtement qui me couvrait et quand j'eus été élevé dans un lien saint – donc aucune ressemblance ne peut être manifestée dans le monde –, alors, par une grande béatitude, je vis tous ceux dont j'avais entendu (parler) et je les bénis tous » (trad. M. Scopello, dans *ÉCRITS GNOSTIQUES*, p. 1566).

⁴⁹⁵ J. D. TURNER, dans C. BARRY, W.-P. FUNK et P.-H. POIRIER (éds.), *Zostrien (NH VIII, 1)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000.

angéliques »⁴⁹⁶. À un certain moment de son ascension, le gnostique laisse donc son corps – son modelage – sur terre et s’élève vers la réalité supérieure, échappant même aux éons, pour se retrouver avec dieu et recevoir la révélation. Chez Plotin, la contemplation de l’Intellect semble donc être similaire à ce qui correspond dans le schéma de Turner à la seconde étape de l’ascension contemplative chez les gnostiques.

Dans un autre ordre d’idées, D. J. Blakeley a pour sa part proposé une interprétation dont les spécialistes ont peu parlé et qui mérite pourtant de s’y attarder, puisqu’elle tente de réactualiser la pensée plotinienne de manière originale. Le commentateur entrevoit dans l’expérience mystique plotinienne les modalités pour forger une écophilosophie, c’est-à-dire une philosophie qui renverse la perspective anthropocentriste : « If the descent of being (or the emanation from the One) is an ever ongoing process that completes its expression of plenitude in the formation of the cosmos, this creates the condition for a unity on the cosmic level that constitutes the basis of an ecophilosophy in the *Enneads* »⁴⁹⁷. Blakeley croit que l’expérience de l’union avec les réalités supérieures implique aussi, pour Plotin, l’unification avec le cosmos et le soin prodigué à celui-ci, comme on prend soin, par exemple, de notre âme⁴⁹⁸, laissant ainsi une place à une philosophie où l’être humain n’est pas la mesure de toute chose au niveau sensible. La descente de l’âme doit donc s’opérer en vue du bien total et non du seul bien humain. Selon Blakeley, Plotin aurait donc renversé la perspective anthropocentriste qui dominait dans la pensée gréco-romaine.

Il faut noter que cette innovation doctrinale entrevue par Blakeley rejoint en un sens notre hypothèse selon laquelle Plotin était familier avec les doctrines gnostiques, et ce, dès ses premiers écrits. En effet, selon le commentateur, la philosophie de Plotin se construit en partie grâce à sa critique du gnosticisme. À cet égard, Blakeley note que Plotin adresse trois reproches principaux aux gnostiques dans le chapitre 16 de son traité 33 (II 9) *Contre les*

⁴⁹⁶ *Ibid.* Voir aussi le commentaire de J. D. Turner, p. 496. L’*Allogène* est un peu moins clair à ce sujet. Le visionnaire affirme néanmoins qu’il devient dieu – et non pas seulement ὁμοίωσις θεῶν –, ce qui est étonnant, mais qui peut tout même s’expliquer à la lumière de la figure de Jésus-Christ, qui fut lui-même, lors de son passage sur Terre, un Dieu incarné.

⁴⁹⁷ D. N. BLAKELEY, « Plotinus as environmentalist? Mystical unity and the cosmos », dans Thomas M. (éd.), *The Greeks and the environment*, New-York/Oxford, Laura et Robinson, 1997, p. 176.

⁴⁹⁸ Notons – mais nous y reviendrons – que le soin accordé au cosmos constitue l’un des points de litige entre Plotin et les gnostiques.

gnostiques : (a) ils condamnent le cosmos ; (b) il croit appartenir à un type d'hommes supérieur ; (c) ils ne cherchent pas à purifier leur âme, puisqu'ils sont purs de naissance⁴⁹⁹. En voulant se distancier des gnostiques, qui représentent en quelque sorte l'apogée d'un anthropocentrisme réservé à un groupe restreint d'individus⁵⁰⁰, Plotin aurait donc voulu extrapoler la conception grecque du cosmos et du soin accordé à celui-ci jusqu'à échafauder un biocentrisme modéré, où tout vivant possède une valeur en soi et a droit au respect⁵⁰¹. Il est d'autant plus vraisemblable que Plotin ait adhéré à cette perspective, puisqu'il est l'auteur du traité 30, où il est curieusement statué que tout contemple, même les plantes⁵⁰², ce qui ouvre la porte à une égalité de principe entre les vivants. De plus, Porphyre rapporte que Plotin était végétarien, mais ne précise pas les motifs pour lesquels le philosophe a emprunté cette voie⁵⁰³. On ne peut toutefois s'empêcher de penser au *Timée* 76 E-77 C, où Platon évoque la théorie de la métempsychose en la reliant au végétarisme⁵⁰⁴, ce qui pourrait laisser entendre que les animaux sont dotés d'une âme qui a potentiellement appartenu à un être humain. Ainsi donc, il faudrait s'abstenir de manger de la viande, puisque tout animal pourrait avoir été un de nos pairs. Tous les vivants jouiraient alors d'une certaine égalité de principe, ce qui rattacherait une fois de plus Plotin au biocentrisme.

Par ailleurs, dans un autre article, Blakeley avance l'hypothèse que Plotin, par son mysticisme, aurait pu adhérer à la pensée de la « Deep Ecology »⁵⁰⁵. Celle-ci se caractérise, selon son fondateur Arne Naess, par un « rejet de la vision de l'homme-dans-

⁴⁹⁹ D. N. BLAKELEY, « The Mysticism of Plotinus and Deep Ecology », *Journal of Philosophical Research*, vol. 29, 2004, p. 8-9.

⁵⁰⁰ Les gnostiques soutenaient l'existence de trois types d'homme : les hyliques, les psychiques et les pneumatiques. Seuls ces derniers pouvaient être sauvés et ce groupe restreint était en fait seulement représenté par les gnostiques, entre autres IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haeresis*, I, 5, 5, 5-6.

⁵⁰¹ Pour une étude du biocentrisme, cf. C. LARRÈRE et G. R. LARRÈRE, *Du bon usage de la nature: pour une philosophie de l'environnement*, Paris, GF Flammarion, 2009.

⁵⁰² 30 (III 8), 1, 14-22.

⁵⁰³ PORPHYRE, *VP*, 2, 1-5.

⁵⁰⁴ Luc BRISSON, dans *PLATON, Timée ; Critias*, Paris, GF Flammarion, 1992, p. 271, note 676. Dans le *De Abstinentia*, III, 26, Porphyre énonce plusieurs arguments en faveur du végétarisme, dont ceux de la parenté des âmes et de la réincarnation qu'il tire lui-même du *Timée*. Il est vraisemblable que Plotin ait été végétarien pour cette raison, mais aussi par simple vertu personnelle. En effet, Porphyre rapporte également que les philosophes peuvent s'abstenir de manger de la viande à cause de son bon goût, sous-entendant par-là qu'elle mène à céder aux plaisirs sensibles. Cf. I, 45.

⁵⁰⁵ D. N. BLAKELEY, « The Mysticism of Plotinus and Deep Ecology », *Journal of Philosophical Research*, vol. 29, 2004, p. 1-28.

l'environnement au profit d'une vision relationnelle », et d'un égalitarisme de principe entre les individus de la biosphère⁵⁰⁶. Ce dernier critère rejoint l'hypothèse que Blakeley avait avancée dans son article où il traitait du biocentrisme. Cependant, Plotin n'adhère certainement pas à une vision relationnelle de l'environnement, où l'on préfère une approche affective plutôt que rationnelle dans notre conception du monde. Pour Plotin, les *logoi* forment les principes du monde sensible⁵⁰⁷ et c'est en suivant un certain plan que l'univers se déploie⁵⁰⁸. Blakeley ne soutient évidemment pas que Plotin fût un partisan de la « Deep Ecology », ce qui serait complètement anachronique. Il indique que Plotin *aurait pu* adhérer à ces deux principes centraux, mais cela ne semble pas être vraisemblable en ce qui concerne le principe de la vision relationnelle de l'environnement. Malgré certaines lacunes, l'hypothèse de Blakeley réussit à démontrer que Plotin innove relativement à la philosophie grecque classique, et ce, en raison – dans une certaine mesure – de son opposition aux gnostiques.

Ligne 1 : Πολλάκις : voir introduction, section 2 : « L'expérience mystique : la difficulté du terme πολλάκις »

Ligne 1 : ἐγειρόμενος [...] ἐκ τοῦ σώματος

C. D'Ancona a sans doute raison de comparer ce passage à celui du traité 26 (III 6), 6, 65-77⁵⁰⁹ et à celui du traité 38 (VI 7), 22, 10-17⁵¹⁰. Pour Plotin, la sensation semble bel et bien

⁵⁰⁶ A. NAESS et H.-S. AFEISSA, *Écologie, communauté et style de vie*, Paris, Éditions Dehors, 2008, p. 59-60. Il faut noter que A. Naess ne soutient pas que les plantes possèdent des capacités qui équivalent aux êtres humains, mais plutôt qu'elles doivent être considérées de manière égale à ceux-ci lorsqu'on prend des décisions éthiques.

⁵⁰⁷ P. HADOT, *Plotin. Traité 50 (III, 5)*, Paris, France, Éditions du Cerf, 1990. Cf. aussi L. BRISSON, « Logos et logoi chez Plotin. Leur nature et leur rôle », *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n° 8, 1999, p. 87-108.

⁵⁰⁸ 3 (III 3), 3, 17-40.

⁵⁰⁹ « Nous avons donc dit ces arguments contre ceux qui placent les êtres dans les corps en tirant leur assurance de la vérité dans le témoignage des chocs [des corps] et dans les représentations issues de la sensation ; ceux-ci font comme ceux qui pensent, lorsqu'ils sont en train de rêver, que les choses qu'ils voient en songe sont réelles. De fait, l'activité de la sensation est celle de l'âme endormie ; car c'est la partie de l'âme qui se trouve dans le corps qui dort. Mais le véritable sommeil est de véritablement s'élever du corps, non pas avec le corps. C'est que [l'éveil] avec le corps revient au changement d'un sommeil pour un autre, comme [le changement] d'un lit pour un autre. Mais le véritable [éveil] est de s'élever tout entier hors des corps, qui sont de nature contraire à l'âme, étant contraire à la réalité. Or, ce qui en témoigne, c'est leur venue à l'être, leur flux et leur corruption, qui n'appartiennent pas la nature de cette réalité ». Nous traduisons du

se rapprocher d'un état de sommeil, tandis que la remontée vers l'intelligible et la contemplation représentent l'éveil de l'âme. L'Être véritable ne se trouve donc pas dans le corps (26 [III 6], 6, 66), et se réveiller avec le corps « n'est que le changement d'un sommeil pour un autre sommeil » (26 [III 6], 6, 74). Le traité 38 (VI 7), qui précise que l'âme « ouvre ses ailes » et s'éveille lorsqu'elle ressent la chaleur du Bien, fait assurément allusion au *Phèdre* 252 C-D. Le thème de l'éveil, comme D'Ancona le souligne avec justesse, est authentiquement platonicien, mais se retrouve également chez Aristote en *Métaphysique*, Λ, 7, 1072 b 17, où il est question de la vie parfaite : « C'est d'ailleurs parce qu'elles sont des actes, que la veille, la sensation, la pensée sont nos plus grandes jouissances [καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις αἰσθησις νόησις ἥδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνήμαι διὰ ταῦτα] »⁵¹¹. Il faut toutefois préciser qu'Aristote, bien qu'il considère que la vie parfaite soit un état de veille – et non d'éveil, puisque le premier moteur, étant toujours en acte, n'a jamais pu se réveiller – précise que la sensation fait également partie des plus grands plaisirs, ce qui ne semble pas être le cas chez Plotin. Ce dernier, en bon platonicien, croit en effet que l'Intellect dépasse la discursivité et la sensation et conçoit celle-ci comme un obstacle à la contemplation, alors que l'acte discursif sert d'intermédiaire entre la clarté de l'intellect humain et l'obscurité des sensations⁵¹². On peut donc entrevoir un lien évident avec la *Métaphysique* d'Aristote, mais rien n'indique que Plotin avait le passage mentionné plus haut en tête en écrivant ces lignes, et qu'il s'agit là d'un écho du texte du Stagirite⁵¹³.

grec. Voici le texte grec qui provient de H.-S., *Plotini opera, op. cit.*, p. 26 (III 6), 6, 65-77. [Ταῦτα μὲν οὖν εἴρηται πρὸς τοὺς ἐν τοῖς σώμασι τιθεμένους τὰ ὄντα τῇ τῶν ὀλισμῶν μαρτυρία καὶ τοῖς διὰ τῆς αἰσθήσεως φαντάσμασι πιστὴν τῆς ἀληθείας λαμβάνοντας, οἱ παραπλήσιον τοῖς ὄνειρώττουσι ποιοῦσι ταῦτα ἐνεργεῖν νομίζουσιν, ἃ ὀρῶσιν εἶναι ἐνύπνια ὄντα. Καὶ γὰρ τὸ τῆς αἰσθήσεως ψυχῆς ἐστὶν εὐδόουσης· ὅσον γὰρ ἐν σώματι ψυχῆς, τοῦτο εὐδεῖ· ἢ δ' ἀληθινῆ ἐγρήγορσις ἀληθινῆ ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος, ἀνάστασις. Ἡ μὲν γὰρ μετὰ σώματος μετὰστασίς ἐστιν ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον ὕπνον, οἷον ἐξ ἐτέρων δεμνίων· ἢ δ' ἀληθῆς ὅλως ἀπὸ τῶν σωμάτων, ἃ τῆς φύσεως ὄντα τῆς ἐναντίας ψυχῆ τὸ ἐναντίον εἰς οὐσίαν ἔχει. Μαρτυρεῖ δὲ καὶ ἡ γένεσις αὐτῶν καὶ ἡ ῥοῆ καὶ ἡ φθορὰ οὐ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως οὔσα] ».

⁵¹⁰ « Auparavant, elle [l'âme] n'éprouve aucune émotion qui l'attire vers l'Esprit, bien que celui-ci soit beau : car la beauté de l'Esprit ne produit aucun effet, tant qu'elle n'a pas reçu la lumière du Bien ; alors laissée à ses propres forces, l'âme *reste couchée, indifférente* ; elle est à son égard, comme hébétée. Mais lorsqu'est parvenue jusqu'à elle une sorte de *chaleur* qui vient du Bien, elle retrouve sa vigueur, elle s'éveille, elle devient véritablement ailée, et, bien qu'elle soit transportée de passion pour ce qui se trouve actuellement près d'elle, pourtant elle s'élève, légère, conduite par le *souvenir*, vers un autre objet plus élevé ». cf. PLOTIN, *Traité 38, op. cit.* Pour les passages chez D'Ancona, cf. PLOTIN, *La discesa dell'anima nei corpi (ENN. IV. 8): pseudo-teologia di Aristotele, capitoli I E 7*, Padova, Il poligrafo, 2003, p. 131.

⁵¹¹ ARISTOTE, *La métaphysique*, vol. 2, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1974, p. 681.

⁵¹² Sur ce rapport clair-obscur et le trio intellect-discursivité-sensation, voir J. LACROSSE, *La Philosophie de Plotin: intellect et discursivité*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 126.

⁵¹³ Comme le suggère au contraire D'ANCONA, p. 133 et 135.

En revanche, Plotin pense manifestement au *Phédon* de Platon, où le corps fait obstacle à l'âme qui souhaite « aspirer à ce qui est »⁵¹⁴. En effet, pour le fondateur de l'Académie, « l'âme raisonne le plus parfaitement quand ne viennent la perturber ni audition, ni vision, ni douleur, ni plaisir aucun [Λογίζεται δέ γέ που τότε κάλλιστα, όταν αὐτήν τούτων μηδὲν παραλυπῆ, μήτε ἀκοή μήτε ὄψις μήτε ἀλγηδὼν μηδέ τις ἡδονή] »⁵¹⁵. De la même manière, l'éveil de l'âme par rapport au corps chez Plotin ne comporte, contrairement à l'état de veille chez Aristote, ni sensation [αἴσθησις] ni plaisir [ἡδονή]. Plus loin, Plotin reprend d'ailleurs les mots exacts du *Phédon* 62 B – sur lesquels nous reviendrons – qui précèdent tout juste le passage mentionné plus haut : « De plus, il [Platon] a affirmé que l'âme est 'enchaînée' et ensevelie dans le corps, et qualifie de 'grand le discours des Mystères' selon lequel on dit que l'âme est 'en prison' ». Par conséquent, tout indique que Plotin a le *Phédon* en tête lorsqu'il écrit ces lignes.

Le *Timée* 52 B-C est également évoqué par d'Ancona comme source d'inspiration pour notre passage à l'étude : « Toutes ces choses-là et d'autres qui sont leurs sœurs et qui touchent aussi à ce qui appartient non pas au monde du rêve, mais à celui de la réalité, l'illusion dans laquelle nous maintient le rêve ne nous permet pas de nous éveiller et d'en parler en faisant les distinctions qu'impose la vérité »⁵¹⁶. Le contexte n'est toutefois pas du tout le même, puisque Platon nous révèle que la *chôra* est saisie « au terme d'un raisonnement [λογισμῶ] bâtard qui ne s'appuie pas sur la sensation ». Le raisonnement [λογισμός] chez Plotin témoigne pour sa part d'une redescente vers la sensibilité, comme la suite du chapitre 1 le précise (εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς, lignes 7-8)⁵¹⁷. Il serait donc fort étonnant que Plotin pense ici précisément à ce passage du *Timée*.

Outre ces nombreuses références qui sont mentionnées par C. D'Ancona, on peut également penser au traité 32 (V 5), 11, 19-22 : « comme si certains, ayant dormi pendant toute leur vie, considéraient que les choses dans leurs rêves sont crédibles et manifestes, et si on les réveillait, ils demeureraient incrédules face à ce qu'ils voient avec leurs yeux

⁵¹⁴ PLATON, *Phédon*, trad. M. Dixsaut, Paris, GF Flammarion, 1991, p. 215.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 214.

⁵¹⁶ D'ANCONA, p. 132. La traduction provient de PLATON, *Oeuvres complètes*, Paris, GF Flammarion, 2008, p. 2010.

⁵¹⁷ F. LACROIX, « Logismos et dianoia chez Plotin », *art. cit.*

ouverts et se rendormiraient »⁵¹⁸. Plotin compare ici l'éveil de l'âme par rapport au corps à quelque chose d'incroyable, de la même manière qu'il s'agit d'un phénomène étonnant dans le traité 6 (IV 8), 1, 3. Cette expérience nous fait prendre conscience de la véritable réalité, qui n'est pas à chercher dans le monde sensible (état de rêve), mais à contempler dans les réalités suprêmes. C'est d'ailleurs ce que le traité 30 (III 8) sur la contemplation nous confirme : « Et si quelqu'un veut lui [à la nature] attribuer une certaine compréhension ou sensation, il ne s'agit pas de cette sensation ou compréhension dont nous parlons pour les autres êtres, mais plutôt de celle d'un homme profondément endormi par rapport à un homme éveillé »⁵¹⁹. A. J. Festugière précise que la contemplation « est née essentiellement avec Platon »⁵²⁰. Selon le commentateur, l'aspect mystique de la vie contemplative s'atténue après Platon – c'est-à-dire, avec son disciple direct Aristote – pour ne revenir qu'avec Numénius puis Plotin⁵²¹. Force est d'admettre qu'une tradition plus « terre-à-terre » se dessine après Platon. En effet, la Nouvelle Académie et les moyens-platoniciens, pour ne nommer que ceux-ci, semblent se situer idéologiquement beaucoup plus près du scepticisme que de l'idéalisme⁵²². Mais comment expliquer ce retour à une contemplation plus extatique chez ces deux auteurs ? Le fait que Plotin insiste sur ce thème authentiquement et même primitivement grec dans les traités 30 (III 8) et 32 (V 5) – qui, rappelons-le, préparent la réfutation des gnostiques en 33 (II 9) – n'est pas anodin. En effet, la formation de Plotin en Égypte, dont on ne sait à peu près rien, sinon qu'elle fut reçue à l'école d'Ammonius, l'a fort probablement amené à côtoyer des chrétiens platonisants, dont des gnostiques séthiens, qui étaient présents dans les milieux philosophiques d'Alexandrie à cette époque⁵²³. Plotin demeure avant tout un homme de son temps, et ces diverses discussions lorsqu'il se trouvait dans la capitale orientale ont nécessairement joué un

⁵¹⁸ PLOTIN, *Oeuvres complètes*, op. cit., trad. F. Lacroix, dans NARBONNE². Voir aussi le chapitre 12, 8, 11 du même traité.

⁵¹⁹ Traduction J.-M. Narbonne, dans *Ibid.*, 30 (III 8), 4, 24-27.

⁵²⁰ « Le βίος θεωρητικός, en Grèce, est né essentiellement avec Platon ». Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 245.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 246.

⁵²² La récente étude de M. Bonazzi témoigne bien de cette approche plus matérialiste et sceptique des moyens-platoniciens, notamment chez Plutarque, Alcinoos et Longin. Sans faire de ces philosophes des penseurs purement sceptiques, Bonazzi démontre qu'ils ont subi fortement l'influence des stoïciens et des sceptiques. Cette hypothèse s'avère tout à fait vraisemblable, notamment en raison des allégeances doctrinales des Moyenne et Nouvelle Académies, qui ont toutes deux été marquées par le courant sceptique (voir surtout Arcésilas et Carnéade). Cf. M. BONAZZI, *À la recherche des idées*, op. cit.

⁵²³ Cf. Z. MAZUR, PLOTIN, *Oeuvres complètes*, op. cit.

certain rôle dans ce retour à la contemplation. Même si la documentation dont nous disposons ne nous permet pas d'aller plus loin dans nos réflexions, nous pouvons supposer que ce retour aux sources grecques s'inscrit en porte-à-faux par rapport à celle d'une autre tradition qui, selon Plotin, proposait une vision erronée de la contemplation, à savoir les chrétiens gnostiques, plus précisément les séthiens platonisants.

Ligne 2 : καὶ γινόμενος [...] ἐμαυτοῦ δὲ εἶσω

J. Trouillard a bien cerné en quoi consistait la nature de l'intériorité plotinienne, qui est fortement liée au thème de l'éveil à soi-même, lequel est abordé tout au début de notre traité. La remontée de l'âme ne peut simplement être une ascension « vers une pure transcendance, entièrement étrangère à nous-mêmes. La transcendance est une propriété du moi ; et, selon la loi d'intériorité platonicienne, la perfection consiste moins à s'enrichir qu'à se simplifier, à 's'éveiller à soi-même'⁵²⁴ ». De cette manière, l'éveil et l'ascension que l'on retrouve dans notre traité ne peuvent renvoyer à la remontée vers l'Un et réfèrent assurément à l'Intellect, c'est-à-dire à la partie divine et non-descendue qui se trouve *en nous*⁵²⁵. Néanmoins, une trace de l'Un se trouve en nous, même s'il demeure inconnaissable, puisqu'il s'agit d'une réalité transcendante et infinie et qu'on ne peut penser une telle chose. En effet, comme l'a souligné J.-M. Narbonne en s'inspirant d'Emmanuel Lévinas⁵²⁶, « l'hénologie plotinienne, contrairement à ce que l'on a pu soutenir, n'ouvre donc pas la voie à quelque absence ou retrait du fondement, mais plutôt à la représentation d'une fondation absolue, puisque l'Un est pour lui le fondement infini de tout fini possible »⁵²⁷. On ne peut donc délimiter l'Un pour le définir, ce qui le rend

⁵²⁴ J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, *op. cit.*

⁵²⁵ « Ce que Plotin appelle le νοῦς, c'est-à-dire la pensée pure et intuitive, le concert des esprits et en même temps le monde intelligible, est transcendant par rapport à notre conscience commune. Mais c'est en un sens une transcendance de nous-mêmes par rapport à nous-mêmes. Au niveau du *nous*, tout est intérieur à tout, omniprésence et transparence. Chacun est tout, sans séparation ni confusion. Aussi, nous élever à la pensée pure, c'est nous éveiller à nous-mêmes : ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν, entrer en notre moi le plus vrai : ἐμαυτοῦ δὲ εἶσω (IV. 8. 1), rejoindre notre principe singulier et singularisant : ἐκάστου ἢ ἀρχῆς ἐκεῖ (V. 7. 1. 3. – Cf. I. 1. 10 et 13 – III. 4. 3. – V. 3. 3. – VI. 4. 14) ». *Ibid.*, p. 47.

⁵²⁶ Dans *Totalité et infini*, Matinus, Nijhoff, 1971, p. 232 : « Si penser consiste à se référer à un objet, il faut croire que la pensée de l'infini n'est pas une pensée ».

⁵²⁷ J.-M. NARBONNE, « "Henōsis" et ' Ereignis ' : Remarques sur une interprétation heideggérienne de l'Un plotinien », *art. cit.*, p. 120. Le commentateur s'appuie sur le traité 32 (V 5), 6, 14-15 : « Il serait de fait ridicule, écrit Plotin, de chercher à embrasser cette nature sans limite (γελοῖον γὰρ ζητεῖν ἐκείνην τὴν ἄπλετον φύσιν περιλαμβάνειν).

inconnaissable, insaisissable et « in-objectivable »⁵²⁸. On peut certes l'expérimenter et avoir en soi la trace, mais cette transcendance nous dépasse et demeure étrangère à nous-mêmes.

La contemplation de l'Intelligible, qui s'effectue par l'intériorité, figure déjà dans le chapitre 10 du traité 2 (IV 7) *Sur l'immortalité de l'âme*. S'interrogeant sur l'immortalité de l'âme, Plotin affirme que l'être humain, qui enlève à la nature ce qui lui a été ajouté, se regardera lui-même et croira qu'il est immortel, puisqu'« il se contempera lui-même installé dans l'intelligible et le pur [ἐαυτὸν θεάσεται ἐν τῷ νοητῷ καὶ ἐν τῷ καθαρῷ γεγενημένον] »⁵²⁹. J.-M. Narbonne a déjà avancé l'hypothèse que le chapitre 10 du traité 2 s'adresse à des gnostiques, entre autres à cause de la présence du terme ὁμοούσιος à la ligne 19 qui fait partie de leur vocabulaire technique⁵³⁰. En plaçant l'intériorité au centre de sa vision contemplative, Plotin semble donc ici s'opposer aux gnostiques, qui croyaient que la contemplation représentait une élévation du corps vers les réalités supérieures.

Ligne 3 : θαυμαστὸν ἡλίκον ὄρων κάλλος

Les questions liées au Beau et à la Beauté préoccupent Plotin depuis son premier traité (1, [1 6]) intitulé *Sur le Beau* (*Περὶ τοῦ καλοῦ*). Plotin nous fait part de son expérience intérieure, qui mène à contempler la Beauté (τὸ κάλλος) intelligible, c'est-à-dire l'Intellect. Ce recours à l'adjectif θαυμαστός pour parler de la beauté ne refait surface qu'à une seule reprise dans l'œuvre de Plotin, à savoir en 34 (VI 6), 7, 15, où le philosophe précise que la Beauté en soi doit exister pour qu'il puisse exister un vivant qui soit beau : « En outre, il serait vraiment absurde de penser qu'il puisse exister un vivant qui soit beau, sans qu'il y ait un vivant en soi d'une beauté étonnante et indescriptible [θαυμαστοῦ τὸ κάλλος καὶ ἀφάστου] »⁵³¹. Selon Plotin, nous participons tous ainsi à la Beauté, et c'est pourquoi on peut y accéder en cherchant en nous cette part de la Beauté qui nous est attribuée. Le terme θαυμαστός, qui qualifie ici la Beauté, fait écho au *Théétète* (155 D) de Platon, où Socrate

⁵²⁸ *Ibid.*

⁵²⁹ PLOTIN, 2 (IV 7), 10, 32-33, trad. A. Longo, dans *Traité 2: Sur l'immortalité de l'âme*, Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 92.

⁵³⁰ J.-M. NARBONNE, « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin: la piste gnostique/hermétique de l'ὁμοούσιος », *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, n° 3, 2008, p. 691-708.

⁵³¹ PLOTIN, 34 (VI 6), 7, 15-17, trad. L. Brisson, dans *Traité 30-37, op. cit.*, p. 306.

affirme que la quête du savoir débute par l'étonnement. Cependant, Plotin reprend à son compte cet étonnement : pour lui, le véritable acte de philosopher survient uniquement lorsqu'on se retrouve devant ces étonnantes réalités intelligibles. L'Intellect, pour ainsi dire, constitue le point de départ des concepts sur lesquels on philosophe.

Lignes 3-4 : καὶ τῆς κρείττονος [...] ζωὴν τε ἀρίστην ἐνεργήσας

On peut rapprocher ce passage des célèbres derniers mots par lesquels Porphyre choisit de terminer les *Ennéades*⁵³², où Plotin nous prescrit de « fuir seul vers le seul » (9 [VI 9], 11, 50). La philosophie plotinienne consiste en un sens à s'élever et à s'unifier avec le divin. Pour ce faire, « il faut que l'âme s'élève seule, qu'elle soit en elle seule, c'est-à-dire qu'elle s'éloigne et se dépouille de toutes choses qui pourraient la séparer de l'Un »⁵³³. On peut toutefois objecter que Plotin traite de l'unification à l'Intellect dans son sixième écrit, alors qu'il s'intéresse à l'Un dans ce dernier passage. À cet égard, B. Fleet explique très bien le cheminement de l'âme : « By entering this world Plotinus becomes intellection, *at one with the divine*. [...] The closer he approaches the center, the One, the more he is assimilated to the Intellect, whose life is one of pure activity »⁵³⁴. Dans le traité 6 (IV 8), Plotin nous fait donc part de la première étape de l'unification à l'Un, qui consiste à s'assimiler à l'Intellect, c'est-à-dire à la partie divine qui se trouve en nous et grâce à laquelle nous appartenons à un sort supérieur. Selon Fleet, l'arrière-fond de ce passage est aristotélicien⁵³⁵. En effet, le lien avec *Métaphysique* Λ, 7 est ici beaucoup plus évident qu'à la ligne 1 : « Si donc cet état de joie [i.e. la θεωρία] que nous ne possédons qu'à certains moments, Dieu l'a toujours, cela est admirable ; et s'il l'a plus grand, cela est plus admirable encore [εἰ οὖν οὕτως εὔ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον] »⁵³⁶. Le commentateur fait également référence au *De Anima* 430 a 3 et ss., où l'intellection, lorsqu'elle est pleinement actualisée, ne devient qu'une avec son objet⁵³⁷. À ces deux passages peuvent s'en ajouter deux autres du livre X de l'*Éthique à Nicomaque* (1174 a 15 ; 1177 a et ss.). Le premier compare le plaisir à la vue, qui constitue

⁵³² Cf. P. HADOT, *Plotin. Traité 9 (VI 9)*, Paris, Éditions du Cerf, 1994, p. 51.

⁵³³ *Ibid.*

⁵³⁴ FLEET, p. 74.

⁵³⁵ *Ibid.*

⁵³⁶ ARISTOTE, *La métaphysique*, *op. cit.*, p. 682-683.

⁵³⁷ FLEET, p. 74.

un acte achevé, « car il ne manque rien qui viendrait plus tard achever sa forme »⁵³⁸ ; le second affirme que l'activité méditative est la plus élevée qu'un être humain peut atteindre et qu'elle donne accès au bonheur le plus achevé. L'apport aristotélicien dans les présentes lignes nous semble donc être manifeste.

Ligne 5 : καὶ τῷ θεῷ εἰς [...] ἐν αὐτῷ ἰδρυθεὶς

Au risque de répéter l'éclairant commentaire de C. D'Ancona, c'est en majeure partie à cause de cette unification avec le divin que les commentateurs Rist et O'Daly, interprétant ce passage à la lumière de *VP* 23, 3-21, ont pensé que le thème du traité 6 (IV 8) consistait en l'ascension de l'âme individuelle vers l'Un⁵³⁹. L'effet de cette union avec l'Intellect est pourtant, malgré tout, à terme, la participation à la nature divine de l'Un : l'âme, tournée vers l'Intellect, exerce une activité de pensée qui la rend θεοειδής (49 [V 3], 8, 45-49)⁵⁴⁰. Notons que cette idée est aussi évoquée, mais de manière différente en 28 (IV 4), 2, 24-32, où « l'effet de l'unification permanente de l'âme avec l'Intellect est décrit non pas comme la confusion de deux natures, mais comme la condition pour que l'âme, qui demeure elle-même, se trouve dans l'Intellect permanent et dans lumière autoscience »⁵⁴¹.

Lignes 6-8 : εἰς ἐνέργειαν [...] ἐκ νοῦ καταβὰς

Plotin mentionne paradoxalement que l'activité qu'il est parvenu à exercer dans l'Intellect constitue un repos dans le divin [τὴν ἐν τῷ θεῷ στάσιν]. C'est que le philosophe conçoit la contemplation intellectuelle comme une *energeia*, c'est-à-dire comme quelque chose de productif, mais qui est dépourvu de tout *logismos* et qui se fait dès lors dans le repos. Notons que cela n'empêche toutefois pas que l'ascension vers l'Intellect s'effectue au départ par des procédés discursifs qui aboutissent à une contemplation absente de toute *dianoia*. C'est pourquoi Plotin nous dit que cette activité est un repos dans le divin, au sens où la pensée n'est plus en mouvement et ne se replie plus sur elle-même pour juger de son contenu.

⁵³⁸ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 509.

⁵³⁹ D'ANCONA, p. 134-135. Nous paraphrasons ici le commentaire de D'Ancona. Vous aussi notre propre commentaire, chap. 1, 1-11.

⁵⁴⁰ *Ibid.*

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 134.

Le terme *στάσις* ne semble donc pas être employé de manière anodine. Il s'agit d'une activité qui ne s'inscrit plus dans le temps et qui fait état de notre participation à l'immortalité. À cet égard, on trouverait chez Plotin deux niveaux de temps : celui de la vie de l'Âme divine, qui représente un état stable et éternel, et celui du temps physique, qui s'inscrit dans le devenir perpétuel. L'Âme divine aurait produit le monde à son image et constituerait elle-même une image de la réalité dont elle provient. Sa vie, en tant qu'image de l'éternité, devient donc la totalité du temps, et ce qu'elle engendre – le monde physique – s'inscrit ainsi dans le temps⁵⁴². L'âme s'est elle-même « asservie au temps »⁵⁴³, se dotant de manière concomitante de la raison discursive (*dianoia*), et ne reçoit donc plus les informations toutes d'un coup, mais fonctionne par inférence⁵⁴⁴.

Lignes 8-11 : ἀπορῶ [...] ἐν σώματι

C. D'Ancona établit avec raison des liens entre ce passage et le tout début du traité 10 (V 1), ainsi que le traité 2 (IV 7), 13, 1⁵⁴⁵. Le problème, indique-t-elle, est analogue dans tous ces extraits, mais Plotin s'intéresse toutefois à des questions différentes dans chaque cas. Dans le traité 10, Plotin se demande comment les âmes ont pu oublier le dieu qui est leur Père (l'Intellect) ; dans le traité 2, c'est la question de l'union de l'âme et du corps qui préoccupe le philosophe. Quant au passage de notre traité, Plotin sépare bien l'âme du corps, ce qui fait probablement écho à l'*Alcibiade majeur* de Platon, où la question du *ti esti* de l'être humain est soulevée (129 E et ss.). Rappelons que pour Platon, se connaître, c'est connaître son âme. L'être humain se définit par son âme, et ce, même s'il se conçoit comme un tout composé d'une âme et d'un corps. Il serait toutefois trompeur de penser que l'âme est comme un pilote qui gouverne son navire, à l'instar de ce que Platon avance concernant l'État politique dans la *République* VI, 488 A-489 A, où celui-ci est comparé au navire dans

⁵⁴² M. I. SANTA CRUZ, *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, *op. cit.*, p. 89 et ss. et A. SMITH, « Eternity and Time », dans L.P. GERSON (éd.), *The Cambridge companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 196-216.

⁵⁴³ A. SMITH, dans L. P. GERSON (éd.), *The Cambridge companion to Plotinus*, *op. cit.*

⁵⁴⁴ Sur ces distinctions entre les pensées discursives et non-discursives, cf. E. K. EMILSSON, *Plotinus on intellect*, Oxford, Clarendon Press, 2007, p. 178 et ss. Nous laissons de côté les différences qu'il faut établir entre *logismos* et *dianoia*. L'Âme possède la *dianoia*, mais pas le *logismos*. En effet, le *logismos* correspond à une opération dianoétique de l'âme qui se trouve dans le temps (dans le monde physique), et non pas à la faculté dianoétique tout entière. Sur ces précisions, cf. F. LACROIX, « Logismos et dianoia chez Plotin », *art. cit.*, p. 144 et ss.

⁵⁴⁵ D'ANCONA, p. 136-137.

lequel il est préférable qu'un seul chef gouverne⁵⁴⁶. En effet, Platon utilise cette métaphore uniquement lorsqu'il s'interroge sur la cité, et se garde bien d'y recourir dans les cas où il aborde l'âme individuelle⁵⁴⁷. Pour Platon comme pour Plotin, l'être humain, « bien qu'essentiellement défini par l'âme, forme une totalité avec son corps »⁵⁴⁸.

L'âme demeure malgré tout distinguable du corps et c'est elle qui aspire à la contemplation. C'est lorsqu'elle s'est manifestée « telle qu'elle est en elle-même » que l'âme peut s'élever vers les sphères intelligibles. Plotin s'étonne du fait que même en étant dans le corps, l'âme peut s'en dissocier pendant un certain temps. Cet étonnement hérité de la philosophie platonicienne continue d'être lié au tout premier mot du traité, à savoir *πολλάκις*, en ce sens que Plotin continue, même en expérimentant cette situation à de nombreuses reprises, d'être surpris de cet état particulier. Le philosophe voit et s'étonne [*θαυμαστὸν ἡλικὸν ὄρων κάλλος*] devant la beauté, devant le fait que les choses sont ce qu'elles sont et il aperçoit son âme « telle qu'elle est en elle-même »⁵⁴⁹. J. Trouillard décrit heureusement cet esprit de dépassement que les platoniciens expérimentent devant la double nature de l'intelligible :

Pour Plotin comme pour Platon, l'intelligible forme un monde qui est à la fois en nous et au-dessus de nous. L'accès à ce qui est pourtant une demeure intime apparaît comme un merveilleux privilège. [...] Cette impression de dépassement est encore le fait de l'idée. L'idée manifeste d'abord sa présence par le doute et le détachement. Elle agit comme puissance de négation, ainsi que le démon de Socrate⁵⁵⁰.

L'âme, pour ainsi dire, appartient à la fois au monde ici-bas et à l'Intellect qui se trouve dans les réalités suprêmes, de la même manière que l'être humain possède une partie intellectuelle en lui tout en étant rattaché à l'Intellect. La séparation de l'âme et du corps est donc envisageable, mais ne peut s'opérer sans d'abord entrer en soi, et ce soi demeure inextricablement lié au corps.

⁵⁴⁶ J. LAURENT, *La mesure de l'humain selon Platon*, Paris, Vrin, 2002, p. 97.

⁵⁴⁷ *Ibid.*

⁵⁴⁸ *Ibid.*

⁵⁴⁹ Comme nous l'avons déjà mentionné (chap. 1, 3), ce passage n'est pas sans rappeler le *Théétète*.

⁵⁵⁰ J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, *op. cit.*, p. 54-55.

Lignes 11 et ss. (à propos des citations en général)

G. Stamatellos souligne l'importance que revêtent ces citations d'Héraclite et d'Empédocle pour la connaissance de leur théorie de l'animation du corps⁵⁵¹. Plotin se réfère en effet deux fois à Héraclite, trois fois à Empédocle et une fois aux pythagoriciens dans cette seule courte section. Chacune de ces citations est considérée comme étant authentique par la majorité des spécialistes, et peut donc nous en apprendre beaucoup sur les présocratiques. En revanche, ces traits nous apprennent peu de choses sur Plotin, et les motifs pour lesquels ce dernier a recours à tous ces auteurs demeurent à première vue obscurs, si bien qu'A. H. Armstrong qualifie les citations de Plotin dans ses traités de jeunesse de « casual doxography »⁵⁵². « Casual » peut renvoyer à deux choses en anglais : ce qui arrive de façon accidentelle et aléatoire⁵⁵³, ou encore ce qui est fait sans trop penser ou sans préméditation. Dans les deux cas, nous ne sommes pas tout à fait d'accord avec Armstrong sur ce point. L'emploi des citations comporte chez Plotin une valeur symbolique importante et il ne fait allusion à ses prédécesseurs ni de façon hasardeuse, ni de manière irréfléchie. Il cherche ici à mettre en valeur la pensée grecque en général, et à réitérer que la vérité se trouve chez les anciens (et non chez les gnostiques ou dans quelque écrit chrétien). Cependant, Armstrong indique aussi – et il a raison sur ce point – que Plotin a recours à une signification qui concorde avec ses propos. En effet, celles-ci servent essentiellement l'argumentation initiale de Plotin et sont utilisées hors de leur contexte d'origine⁵⁵⁴. Même si ces citations sont authentiques et peuvent nous informer sur certains concepts et termes utilisés par les présocratiques⁵⁵⁵, elles nous en apprennent peu sur leur conception de l'âme⁵⁵⁶. Notre but ne sera donc pas d'élucider les mystères touchant le contexte d'origine

⁵⁵¹ G. STAMATELLOS, *Plotinus and the Presocratics*, op. cit., p. 158.

⁵⁵² A. H. ARMSTRONG, « Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus », dans ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI. CONVEGNO INTERNAZIONALE, *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente: atti del Convegno internazionale, Roma, 5-9 ottobre 1970*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1974, p. 171-194.

⁵⁵³ C'est d'ailleurs la signification du mot « casuel » en français, qui signifie dans sa première acception « être subordonné au hasard ».

⁵⁵⁴ Nous tenterons tout de même d'expliquer pourquoi Plotin cite précisément ces passages dans les prochaines lignes.

⁵⁵⁵ G. STAMATELLOS, *Plotinus and the Presocratics*, op. cit., p. 158.

⁵⁵⁶ Sur l'utilisation des présocratiques dans les *Ennéades*. Cf. introduction, p. 59-62.

de ces citations, mais de les comprendre comme un tout en tenant compte de leur rôle didactique et rhétorique chez Plotin.

Lignes 11-17 (sur les citations d'Héraclite) : 'Ο μὲν γὰρ Ἡράκλειτος [...] ζητήσας εὔρεν

Les citations d'Héraclite correspondent au fragment DK B60 : « le chemin ascendant et descendant sont un et le même »⁵⁵⁷, et aux fragments DK B84 a et b : « ce qui change est en repos » et « il est pénible de travailler aux mêmes tâches et d'être sous leur commandement »⁵⁵⁸.

Notons d'entrée de jeu que Plotin a probablement lu Héraclite – comme tous les autres présocratiques – à travers des sources indirectes, et qu'il devait en avoir une connaissance au moins aussi fragmentaire que la nôtre⁵⁵⁹. Par exemple, le fragment DK B60, « le chemin ascendant et descendant sont un et le même », se retrouve chez Hippolyte⁵⁶⁰. Dans le même ordre d'idées, J.-F. Pradeau établit un lien entre la nécessité des changements [réciproques] des contraires et le fragment 49 retrouvé chez Plutarque⁵⁶¹ : « le feu, dit Héraclite, se change en toutes choses et celles-ci en feu, à la façon dont l'or se change en richesses et les richesses en or »⁵⁶². Même si les deux fragments ne concordent pas parfaitement, nous pouvons tout de même supposer que Plotin citait probablement les présocratiques à travers

⁵⁵⁷ HÉRACLITE D'ÉPHÈSE, *Fragments: citations et témoignages*, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 131. Notre utilisons la traduction de Pradeau, qui se fie au texte d'Hippolyte, lequel diffère de la citation de Plotin. Voici le texte grec du fragment : ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡπτή [attique pour ἄπτή, nom. fém. sing] ; comparer avec la formule de Plotin : ὁδὸν τε ἄνω κάτω.

⁵⁵⁸ Nous reprenons notre traduction pour ces deux fragments, puisque Plotin en constitue la source première.

⁵⁵⁹ G. STAMATELOS, *Plotinus and the Presocratics*, *op. cit.*, p. 21-21. Stamatellos identifie trois cas de figure possibles concernant l'accès aux sources présocratiques dans les *Ennéades* : « (1) Plotinus has direct contact with the original copy of some Presocratics; (2) Plotinus collects his information from secondary sources such as philosophical anthologies or handbooks of the period; (3) Plotinus derives his Presocratic material intermediately from the Aristotelian *corpus* » (p. 20). Notons qu'une seule occurrence dans toutes les *Ennéades* semble clairement provenir d'une source directe (un passage de Parménide cité en V I, 8, 14-23). Stamatellos note encore (p. 21) que c'est le second cas – à savoir celui qui concerne probablement aussi les occurrences de notre traité – que représente l'usage général des présocratiques chez Plotin. Cf. aussi notre introduction, section « Les citations des présocratiques dans les Ennéades », où nous reprenons cette même idée en la développant davantage.

⁵⁶⁰ M. CONCHE, *HÉRACLITE D'ÉPHÈSE, Fragments*, Paris, Presses universitaires de France, 2011, p. 407-410. Chez Hippolyte, voir *Refutatio omnium haeresium*, IX, 10, 5, 2.

⁵⁶¹ J.-F. PRADEAU, HÉRACLITE D'ÉPHÈSE, *Fragments*, *op. cit.*, p. 224.

⁵⁶² PLUTARQUE, *Sur l'E de Delphes*, 388 d-e, dans *Ibid.*, p. 131.

d'autres sources. Enfin, concernant la reprise de ces fragments, on notera avec A.-J. Festugière que Jamblique a probablement copié lui-même le texte de Plotin⁵⁶³.

Il apparaît à première vue difficile de comprendre les motifs pour lesquels Plotin choisit précisément de reprendre ces passages chez Héraclite. Nous avons vu dans notre introduction que les textes originaux des présocratiques, sauf à quelques rares exceptions, ne circulaient plus à la fin de l'Antiquité⁵⁶⁴. À l'époque de Plotin, on connaissait généralement ces philosophes par le biais des doxographes. Plotin pourrait donc citer ce qu'il a sous la main et, faute de mieux, juger les propos d'Héraclite obscurs tout en l'excusant, ce qui expliquerait le faible lien que ces citations entretiennent avec le sujet qu'il aborde. Cependant, même si le maigre choix des sources peut expliquer cette sélection énigmatique, il n'en demeure pas moins que Plotin aurait simplement pu laisser de côté ces fragments, étant donné le manque de corrélation avec son propos initial. Nous avons déjà relevé que Plotin jugeait important de se rallier aux auteurs grecs, et c'est pourquoi, nous semble-t-il, celui-ci multiplie les citations de ce type. Le fait que Plotin citait les auteurs grecs précisément pour contredire les gnostiques permet d'avancer une hypothèse plus vraisemblable que celle d'un simple manque de sources. Or, il se trouve, comme l'a signalé L. Saudelli, qu'un passage des *Trois stèles de Seth* retrouvé dans la bibliothèque de Nag Hammadi fait implicitement référence à Héraclite⁵⁶⁵ :

Celui qui en fera mémoire et rendra gloire en tout temps, puisse-t-il devenir parfait parmi les parfaits, et impassible, loin de toute chose. Car tous disent ces bénédictions individuellement et en commun. Et après cela, ils garderont le silence. Puis, selon la manière qui leur a été fixée, ils vont (lisent) en montant ; ou bien, après le silence, ils partent en descendant, de la troisième, ils disent la seconde bénédiction, et puis, la première. *Le chemin pour monter est le chemin pour descendre*. Sachez donc, vous les vivants, que vous avez atteint la fin et avec, vous-mêmes, reçu en enseignement les Illimités. Émerveillez-vous de la vérité qui est en ceux et dans cette révélation⁵⁶⁶.

⁵⁶³ A.-J. FESTUGIÈRE et L. MASSIGNON, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, les Belles Lettres, 2014 [1942], p. 1171 [71]. Pour le texte chez Jamblique, voir *ibid.*, p. 219 (correspondant à O. Hense and C. Wachsmuth, *Ioannis Stobaei anthologium*, I, 378, 23-26).

⁵⁶⁴ Voir notre introduction, section « Les citations des présocratiques dans les Ennéades ».

⁵⁶⁵ L. SAUDELLI, « Les dits d'Héraclite et l'influence gnostique chez Plotin, Enn. IV 8 [6], 1 », dans M.-A. Turnhout, Amir Moezzi et al., *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, 2009, p. 570.

⁵⁶⁶ *Les Trois Stèles de Seth: hymne gnostique à la triade (NH VII, 5)*, 127, 6-26, trad. P. Claude, Québec, Presses de l'Université Laval, 1983, p. 57-58. Le commentaire de P. Claude (*ibid.*, p. 114-115), fait également le lien entre Plotin et ce passage.

P. Claude explique bien ce passage ésotérique tout en établissant le lien avec Plotin. Les gnostiques tentent de faire « une lecture dramatisée de la chute et de la conversion »⁵⁶⁷, où la conversion (la montée) s'effectue en empruntant le chemin pour descendre : « D'une manière plus précise, si toute émanation n'a pu se faire qu'à partir de Barbélo, Ombre et Génitrice, tout retour ne se fera également que par elle, la Perfection totale rassemblée. En ce sens, c'est elle le chemin de montée et de descente »⁵⁶⁸. De la même manière chez Plotin, il faut faire le chemin inverse afin d'opérer une conversion : l'ascension vers l'Un consiste à trouver l'unité en soi, à rassembler ce qui a été dispersé lors de la descente⁵⁶⁹.

Il est donc probable que Plotin cite Héraclite pour s'opposer aux gnostiques, lesquels se servent eux-mêmes de ce fragment précis afin de traiter de l'ascension contemplative. Chez ceux-ci, le présocratique se trouvait lié à un témoignage relatif à la révélation, ce que Plotin s'empresse de contredire. Pour philosophe néoplatonicien, Héraclite a délibérément laissé sa pensée obscure parce que la vérité est à chercher en nous-mêmes. Il ne faut donc pas tenter de trouver le vrai dans des apocalypses ou dans le monde sensible, mais en nous. Plotin a beaucoup insisté sur l'aspect intérieur de la contemplation. Nul besoin, donc, de chercher la vérité dans un livre de révélation, comme le font les gnostiques, puisqu'elle est accessible à quiconque entre en lui-même. Ainsi, en relisant le fragment DK B60 du traité 6 (IV 8) à la lumière des *Trois stèles de Seth*, où ce même fragment apparaît, on peut supposer que Plotin y répond directement et qu'il ne s'agit pas là chez lui d'une citation au hasard.

En ce qui concerne les fragments DK B84 a-b, Stamatellos suppose qu'ils ont pour sujet l'âme, ce qui ne paraît pas évident à première vue⁵⁷⁰. Pour Diels et Marcovich, Héraclite aurait en tête le feu ($\pi\tilde{\nu}\rho$) dans ces deux passages, mais le fait que Plotin cite celui-ci dans un contexte psychologique et non cosmologique donne plutôt l'impression que le sujet des

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 114.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 115.

⁵⁶⁹ *Ibid.*

⁵⁷⁰ G. STAMATELLOS, *Plotinus and the Presocratics*, op. cit., p. 160. Le commentateur reprend un débat de longue date. Certains spécialistes – Bywater, Gilbert, Gigon et Guthrie – ont pensé que les deux fragments appartenaient à l'origine à des textes différents chez Héraclite, tandis que d'autres – Diels, Kirk, Burnet, Marcovich, Roussos et Kahn – ont soutenu qu'il s'agissait d'un seul fragment traitant du même sujet. Nous suivrons cette dernière avenue avec Stamatellos, dont l'argumentaire nous apparaît très convaincant, et nous ferons l'économie de toutes les discussions entourant ce débat pour nous interroger seulement sur ce qui constitue le sujet principal de ces deux fragments, qui ne fait pas non plus l'unanimité.

fragments est l'âme. En analysant d'autres fragments d'Héraclite qui portent sur l'âme, nous ne constatons cependant aucun rapprochement possible avec les expressions citées par Plotin⁵⁷¹. Malgré le contexte psychologique du chapitre 1 et du traité 6 (IV 8) en entier, on y rencontre aussi des analyses portant sur le cosmos au chapitre 2. Le fait est que les sources ne nous permettent tout simplement pas de déterminer le sujet exact de ces citations. Cependant, Plotin utilise assurément celles-ci pour appuyer ses propos sur l'ascension de l'âme. En effet, la formule « ce qui change est en repos », pourrait renvoyer au fait que l'âme, « après avoir exercé la vie la meilleure », se repose dans le divin avant de redescendre de l'intellect vers le raisonnement (cf. lignes 6-10). La deuxième partie du fragment renverrait quant à elle à l'âme qui gouverne le corps⁵⁷².

Lignes 17-22 : Ἐμπεδοκλῆς [...] πολλῶν ἄλλων

La citation provient d'un long passage de la *Réfutation de toutes les hérésies* d'Hippolyte, qui correspond à la fin du fragment DK B115 (lignes 14-15). Les spécialistes ont cependant comblé certaines lacunes textuelles chez Hippolyte à l'aide du texte de Plotin⁵⁷³ : « Pour ma part à présent je suis un de ceux-là, un exilé des dieux et un errant se confiant à la Discorde en furie [τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγάς θεόθεν καὶ ἀλήτης, νεῖκεϊ μαινομένωι πίσυνος] »⁵⁷⁴. Plotin cite Empédocle sans fournir de contexte, si bien qu'il est difficile de déterminer la pertinence des propos du présocratique en ce qui concerne la question de la descente de l'âme dans les corps. Les vers qui précèdent permettent toutefois de mieux expliquer la théorie empédoclienne de l'âme : lorsqu'une âme a souillé son corps « dans un moment

⁵⁷¹ Trois fragments ressortent du lot au sujet de l'âme, à savoir le fragment DK 101, « Je me suis cherché moi-même [ἔδιζήσαμην ἑμεωυτόν] » ; DK 115 : « À l'âme appartient le discours qui s'accroît lui-même [ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν] » ; DK 116 : « Il appartient à tous les hommes de se connaître eux-mêmes et d'être modéré [ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ φρονεῖν] » (nous traduisons, chez Conche : « De tous les hommes, c'est la part : se connaître eux-mêmes et bien-penser », Sauf avis contraire, nous avons utilisé les traductions de M. Conche, cf. HÉRACLITE D'ÉPHÈSE, *Fragments, op. cit.*

⁵⁷² LAVAUD, p. 253, note 3.

⁵⁷³ Sur cette question, voir LAVAUD., p. 253, note 5.

⁵⁷⁴ Traduction modifiée de J.-P. DUMONT, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988, p. 421. Voir aussi B. INWOOD, *The poem of Empedocles: a text and translation with an introduction*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 251-217 ; D. DELATTRE et J.-L. POIRIER, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988, p. 421. La traduction de J. Voilquin, qui date mais qui est toujours utile, traduit simplement φυγάς, -άδος par « fuir ». La deuxième acception de ce terme est bien « être exilé » (cf. BAILLY et LIDDEL-SCOTT). C'est le contexte qui permet de déterminer ce sens bien précis, ce que nous aborderons dans les prochaines lignes. Néanmoins, cf. J. VOILQUIN, *Les penseurs grecs avant Socrate: de Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 133-134.

d'égarément où, en suivant la Discorde, [elle] s'est parjurée par impiété [<νείκει θ'> ὅς κ(ε) ἐπίορκον ἀμαρτήσας ἐπομόσση] », alors pendant trois fois dix mille saisons elle se réincarne en toutes les formes mortelles⁵⁷⁵. C'est à ce type d'âmes que s'identifie Empédocle lorsqu'il affirme qu'il fait partie de ceux qui sont privés (exilés) des dieux et qui se confient à la Discorde (aux passions). On retrouve également chez Plotin un rapprochement entre Empédocle et Pythagore qu'on ne peut ignorer. C. D'Ancona affirme à juste titre que « Plotin ici semble faire écho à la croyance, commune parmi les platoniciens, qu'Empédocle était un disciple de Pythagore »⁵⁷⁶. Le fragment d'Empédocle – dont Plotin cite uniquement la fin – mentionne tout au début que c'est par l'oracle de la nécessité (ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα), par un décret antique des dieux (θεῶν ψήφισμα παλαιόν αἰδίου) qu'il soutient ses propos. L'assimilation d'Empédocle à Pythagore peut donc se défendre en considérant le début du passage, qui prend des allures de révélation, à la manière de ce qu'on lit dans les cultes à mystère. Notons enfin que Plotin semble connaître Empédocle de manière aussi fragmentaire qu'Héraclite⁵⁷⁷, ce qui a pu jouer un rôle dans cet amalgame.

Lignes 22-23 : Τῷ δὲ παρῆν [...] σαφεῖ εἶναι

Plotin excuse ici l'obscurité de ses prédécesseurs en plaidant la forme poétique, tandis que les prochaines lignes aborderont le cas de Platon. On pourrait de cette manière penser que Plotin sépare les poètes des philosophes. Cependant, cette hypothèse rencontre deux objections. D'un côté, B. Fleet mentionne que le verbe *ainittesthai* est l'un des termes techniques de l'écriture allégorique⁵⁷⁸. Selon Fleet, Plotin excuserait ainsi Empédocle et les pythagoriciens de parler par énigme à cause de leur adhésion à un culte à mystère. D'un autre côté, Plotin nous dit ailleurs que Platon lui aussi parle par énigmes⁵⁷⁹. À cet égard, J.-

⁵⁷⁵ Traduction de J. VOILQUIN, *Les penseurs grecs avant Socrate*, op. cit., p. 133-134. Nous résumons quelque dix lignes de texte qui précèdent le fragment DK B115. Curieusement, J.-P. Dumont ajoute un vers qui ne se trouve dans l'édition grecque originale et qui renforce l'idée d'exil : « Ils se voient condamnés à une longue errance ». Cf. D. DELATTRE et J.-L. POIRIER, *Les Présocratiques*, op. cit., p. 421. Cet ajout ne nous semble toutefois pas nécessaire afin de traduire φηγάς, -άδος par « exil ».

⁵⁷⁶ D'ANCONA, p. 141, nous traduisons de l'italien.

⁵⁷⁷ Voir notre commentaire, chap. 1, 11-17.

⁵⁷⁸ FLEET, p. 83.

⁵⁷⁹ J.-M. CHARRUE, *Plotin lecteur de Platon*, Paris, les Belles Lettres, 1993, p. 29. Les deux passages auxquels Charrue se réfère probablement – mais il ne le précise pas – se trouvent dans les traités 42 (VI 2),

M. Charrue précise que les termes « ainigma » ou « ainittesthai » désignent à l'époque hellénistique « un passage obscur qui donne lieu à une interprétation allégorique du texte »⁵⁸⁰. L'écriture allégorique ne renverrait ainsi pas nécessairement à un culte à mystère, mais à un « philosophe qui se pose des questions » et « qui n'a pas bien souvent de solutions définitives »⁵⁸¹. Notre traité – tout comme de nombreux autres écrits de Plotin – débute donc avec une aporie qui est essentiellement de source platonicienne, et ce, même si la source de la non-descente partielle de l'âme ne se trouve pas explicitement chez Platon.

Lignes 23-26 : Λείπεται δὴ ἡμῖν [...] σαφές τι

On observera que Plotin n'aborde aucun des courants plus classiques de la pensée grecque de son époque (stoïcisme, épicurisme, scepticisme, aristotélisme). Il semble par-là laisser entendre que la véritable sagesse se trouve dans les sources lointaines, bien avant l'arrivée du christianisme et des gnostiques. Cependant, aux dires de Plotin, les présocratiques ne se montraient pas toujours clairs au sujet de l'âme, au contraire du divin Platon qui, quant à lui, a parlé expressément de l'âme à plusieurs endroits dans son œuvre, « de sorte que nous avons l'espoir de tirer de lui quelque chose de clair ». Notons que les propos de Plotin demeurent quelque peu étranges, puisqu'il mentionne aux lignes 27-28 que son maître à penser ne dit pas partout la même chose⁵⁸².

Lignes 26-27 : Τί οὖν λέγει ὁ φιλόσοφος οὗτος ;

Plotin emploie fréquemment des questions rhétoriques afin de servir son propos. Sans affirmer que celles-ci sont le reflet de véritables questions soulevées par des disciples lors de ses cours, eux qui, on le sait, étaient invités à chercher (ζητεῖν) et à poser des questions

22, 13 et 9 (VI 9), 9, 31. Ce dernier passage, qui concerne les célèbres deux Aphrodite du *Banquet*, éclaire particulièrement la thèse de Charrue : « C'est ce qu'exprime en énigme [αἰνίττεται] l'histoire de la naissance d'Aphrodite et le fait qu'Éros soit produit en même temps qu'elle ». Cf. PLOTIN, *Traité 9, op. cit.*, p. 106.

⁵⁸⁰ J.-M. CHARRUE, *Plotin lecteur de Platon, op. cit.*, p. 29.

⁵⁸¹ *Ibid.*

⁵⁸² Voir notre commentaire, chap. 1, 27-28.

pendant les séances⁵⁸³, on peut légitimement penser que de telles interrogations sont un reflet, à petite échelle, de la forme d'enseignement retenue par Plotin.

Lignes 27-28 : Οὐ ταῦτὸν λέγων [...] βούλημα εἶδεν

Plotin, qui se garde habituellement d'adresser des reproches à Platon, se montre moins prudent dans ce passage⁵⁸⁴. Cependant, on peut penser qu'il ne s'agit pas là d'une critique directement dirigée contre son maître. En fait, Plotin chercherait ici à unifier les discours de Platon sur l'âme⁵⁸⁵, qui apparaissent obscurs pour certains, dans le but d'avancer sa propre théorie – qui, selon lui, reflète en tous points celle de Platon – de la descente de l'âme. A. Schniewind signale que « bien que Plotin ne l'évoque pas directement, l'ensemble de cette discussion fait également écho aux théories gnostiques sur la chute de l'âme. On peut supposer que, si Plotin tient à réconcilier les données apparemment contradictoires de Platon, c'est afin de pouvoir proposer lui-même un argument platonicien sur la descente de l'âme, s'opposant sur l'essentiel aux Gnostiques »⁵⁸⁶. Ajoutons également que Plotin pourrait vouloir tenter de démontrer qu'il a réellement compris les dialogues de Platon et qu'il est capable, malgré des discours « apparemment contradictoires », de faire ressortir la véritable pensée platonicienne, à la différence des gnostiques, qui travestissent les propos du fondateur de l'Académie.

Deux fondements de la philosophie platonicienne ressortent de l'analyse de Plotin : partout, selon lui, Platon « a méprisé le sensible en entier et critiqué la communauté de l'âme avec le corps »⁵⁸⁷. Ces deux thèses fondamentales semblent à première vue contredire notre

⁵⁸³ M.-O. GOULET-CAZÉ, « L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin », dans *Porphyre. La Vie de Plotin*, Paris, L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, D. O'Brien, 1982, p. 269.

⁵⁸⁴ Même si Plotin affiche généralement des réticences à critiquer ouvertement Platon, il le fait à quelques reprises dans son œuvre, dont en 13 (III 9), 1, 23, là où Plotin stipule que Platon parle mystérieusement (ἐπικεκρυμμένως). Cette occurrence rejoint toutefois l'interprétation de J.-M. Charrue évoquée plus tôt (chap. 1, 22-23). Fleet détecte, en plus de ce passage, deux autres endroits où Plotin admet que Platon « manque de clarté », à savoir en 26 (III 6), 12, 9 et 28 (IV 4), 22, 12. Cf. B. FLEET, *PLOTINUS, Ennead III. 6: on the impassivity of the bodiless*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 215.

⁵⁸⁵ Cette hypothèse se confirme au chapitre 5, lignes 1-8 (voir notre commentaire).

⁵⁸⁶ A. SCHNIEWIND, « Les âmes amphibies et les causes de leur différence. À propos de Plotin, Enn. IV 8 [6], 4. 31-5 », *art. cit.*, p. 183.

⁵⁸⁷ Plotin mentionne que les anciens reprochaient la communauté de l'âme avec le corps en 33 (II 9), 7, 59, ce qui renforce l'hypothèse selon laquelle le traité 6 (IV 8) s'adresse spécifiquement aux gnostiques.

lecture anti-gnostique du traité, puisqu'elles s'harmonisent très bien avec les thèses gnostiques. Cependant, Plotin reprend les propos de Platon dans le traité 33 (II 9) *Contre les gnostiques* et adresse un reproche acerbe aux partisans des gnostiques :

Pourtant, même s'il leur est venu à l'esprit de haïr la nature du corps, parce qu'ils ont entendu souvent Platon blâmer le corps pour la sorte d'obstacle qu'il offre à l'âme –, car il a déclaré que toute la nature corporelle est inférieure –, il eut fallu qu'après avoir retranché celle-ci [5] par la pensée ils vissent le reste, une sphère intelligible englobant en elle la forme qui s'applique au cosmos, les âmes qui viennent en ordre, dépourvues de corps, prodiguant une grandeur de façon conforme à l'intelligible, en la conduisant vers l'extension, de sorte qu'à la grandeur dépourvue de parties de ce qui est né, demeure égale, du point de vue de la puissance, celle du modèle⁵⁸⁸.

Plotin n'accuserait donc pas les gnostiques de déprécier le corps, mais plutôt d'utiliser ce motif pour dénigrer le cosmos. Il faut toutefois noter que Plotin exprime à plusieurs reprises, et ce, dès ses premiers traités, un certain dédain pour le corps qui rejoint l'interprétation des gnostiques⁵⁸⁹. En revanche, dans notre traité, ceux-ci sont implicitement critiqués de ne pas porter suffisamment attention au soin du cosmos⁵⁹⁰.

Lignes 28-33 : ἀλλὰ τὸ αἰσθητὸν [...] ψυχὴν φησιν εἶναι

Cette section contient en fait des passages légèrement paraphrasés du *Phédon* (62 B et 67 D). On y rencontre également l'image de l'âme ensevelie dans le corps tirée du *Cratyle* (400 C)⁵⁹¹ et dans le *Gorgias* (493 A)⁵⁹². L. Lavaud précise également, suivant M. Dixsaut, que le terme φρουρᾶ peut renvoyer soit à un poste de garde, soit à une prison⁵⁹³. L'âme peut donc être emprisonnée par le corps tout en étant sa gardienne, mais d'après le contexte, le premier sens semble prévaloir chez Plotin. En effet, le philosophe conçoit manifestement le corps de manière péjorative dans ce passage, critiquant la communauté de l'âme avec le corps, celle-ci devenant enchaînée et même ensevelie dans le corps. L'âme, dans le corps, se retrouve comme dans un tombeau ou dans une prison dont elle ne peut se délivrer, en attendant la mort, que par la contemplation.

⁵⁸⁸ 33 (II 9), 17, 1-9, trad. J.-M. Narbonne, dans NARBONNE².

⁵⁸⁹ Z. MAZUR, dans NARBONNE². Chez Plotin, voir 1 (I 6), 5-6. Mazur relève également avec justesse le témoignage de Porphyre, *VP*, 1, 1-2, où le disciple mentionne que Plotin semblait avoir honte d'être dans un corps.

⁵⁹⁰ Cf. 6 (IV 8), 2-27-30.

⁵⁹¹ D'ANCONA, p. 143.

⁵⁹² LAVAUD, p. 253, note 8.

⁵⁹³ LAVAUD, p. 254, note 8 et PLATON, *Phédon*, *op. cit.*, p. 328, note 57.

Lignes 33-36 : καὶ τὸ σπήλαιον [...] τὸ νοητὸν πορείαν

L'expression τὸ σπήλαιον réfère au passage bien connu du livre VII de la *République* (514 A et ss.), où Platon développe son allégorie de la caverne. Nous ne connaissons à peu près rien de l'ἄντρον d'Empédocle, qui correspond au bref fragment DK 120 rapporté par Porphyre dans le *De antro nympharum* : « ἠλύθομεν τόδ' ὑπ' ἄντρον ὑπόστεγον ». Si on considère que Platon s'inspire d'Empédocle, il est possible de rapprocher cette citation du fragment DK 122 : « Là se trouvaient Terre et Soleil prévoyant, / Guerre sanglante et Harmonie à l'aspect solennelle, / Beauté et Laideur, Hâte et Retard, / et l'aimable Némertès⁵⁹⁴ et l'Obscurité aux cheveux noirs »⁵⁹⁵. On y retrouve en effet une analogie entre le soleil et l'obscurité, mais les témoignages ne nous permettent pas d'aller plus loin.

Lignes 36-39 : Ἐν δὲ Φαίδρω [...] τύχαι καὶ ἀνάγκαι

L'image des ailes, qui provient du *Phèdre* (246 C 2 ; 248 C 8), est rapidement devenue un classique dans l'Antiquité tardive pour rendre compte de la chute de l'âme dans le sensible⁵⁹⁶. Les idées de cycles (περίοδοι) de l'âme et de tirage au sort (κλήρος) se lisent également dans ce passage du *Phèdre* 248 E-249 A, bien que Platon n'y emploie pas le terme κλήρος. La théorie des cycles se retrouve aussi dans le *Timée* 43 C, alors que l'idée du tirage au sort refait surface dans le livre X de la *République* (619 D). Plotin a renvoyé précédemment à l'allégorie de la caverne, et il nomme directement le *Timée* dans les prochaines lignes, ce qui laisse donc penser que ces trois dialogues (*Phèdre*, *Timée*, *République*) qui suivent constituent les sources principales de ce traité.

⁵⁹⁴ Nemertès est l'une des cinquante filles de Doris et Nérée, communément appelées les Néréides. Elle représente l'infailible. Cf. LIDDEL-SCOTT, qui nous renvoie à Homère, *Iliade*, 18.46 et à Hésiode, *Théogonie*, 262.

⁵⁹⁵ ἔνθ' ἦσαν Χθονίη τε καὶ Ἥλιόπη ταναῶπις, / Δῆρις θ' αἱματόεσσα καὶ Ἄρμονιη θεμερῶπις, / Καλλιστώ τ' Αἰσχρῆ τε, Θόωσά τε Δηναίη τε, / Νημερτής τ' ἐρόεσσα μελάγκουρός τ' Ἀσάφεια. Notre traduction s'inspire de la traduction anglaise de B. INWOOD (éd.), *The poem of Empedocles: a text and translation with an introduction*, op. cit., p. 266-267, dont nous tirons le texte grec.

⁵⁹⁶ À cet égard, voir la brillante étude de P. COURCELLE, « Tradition platonicienne et tradition chrétienne du corps-prison », dans *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente: atti del Convegno internazionale, Roma, 5-9 ottobre 1970*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1974, p. 265-325. On peut s'étonner que cette image ait connu autant de succès, puisque Platon n'utilise cette expression qu'à deux reprises dans tous ses dialogues. Sur cette question, voir notre commentaire, chapitre 4, lignes 1-10.

Lignes 40-46 : Καὶ ἐν τούτοις [...] τοῦτο γενέσθαι

Le *Timée* joue un rôle prépondérant dans la critique des gnostiques. Dans certains passages du *Phèdre* et de la *République*, Platon laisse entendre que l'arrivée de l'âme dans le corps représente pour celle-ci une sorte de punition, et le monde sensible, à l'instar de la caverne, n'est qu'obscurité et tromperies. Dans le *Timée*, Platon se montre beaucoup plus positif à l'égard du cosmos, lequel est dépeint comme un « dieu bienheureux » qui a été doté d'une âme en vue de rendre le monde intelligent. Chez Plotin, cette valorisation du monde sensible semble s'accroître lorsqu'il s'agit de réfuter les gnostiques, et refait donc surface dans le traité 33 (II 9) : « À nouveau, mépriser le monde et les dieux qu'il renferme et les autres beautés n'est pas devenir bon. Car de fait un homme totalement mauvais, même avant de l'être, pouvait mépriser les dieux, et, n'étant pas totalement mauvais, en les méprisant, même s'il n'était pas mauvais pour tout le reste, le deviendrait par cela même »⁵⁹⁷. Plotin chercherait donc à démontrer que la chute de l'âme dans les corps, même s'il s'agit en un certain sens d'un mal, représente d'un point de vue cosmique un bien que l'âme exécute volontairement⁵⁹⁸.

Lignes 46-50 : Ἡ τε οὖν ψυχὴ [...] ᾧ αἰσθητῶ ὑπάρχειν

En citant le *Timée*, 39 E 7-9, Plotin défend l'idée que la matière et le monde sensible ne devaient pas être laissés à eux-mêmes, et qu'il fallait que « les mêmes genres d'êtres vivants existent aussi dans le monde sensible ». Cette relation de principe à copie permet au cosmos d'être aussi parfait que possible. Chaque principe produit donc une image de lui-même qui, tout en étant parfaite à son niveau, l'est à un degré moindre que le principe lui-même. L'existence dans le sensible est donc le fruit d'une imitation et d'une participation au principe et c'est pour assurer la perfection du monde ici-bas que l'âme est descendue⁵⁹⁹.

⁵⁹⁷ 33 (II 9), 16, 1-5, trad. J.-M. Narbonne, dans NARBONNE². Sur cette question, voir aussi le commentaire de LAVAUD, p. 254, note 14.

⁵⁹⁸ Sur cette question, voir notre commentaire du chapitre 5 sur le volontaire et la nécessité, lignes 1-14, et l'article éclairant de Denis O'Brien : D. 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*, vol. 167, n° 4, 1977, p. 401-422.

⁵⁹⁹ J.-F. PRADEAU, *L'imitation du principe: Plotin et la participation*, Paris, Vrin, 2003, p. 62.

Chapitre 2

Ligne 2 : ἐφάπτεσθαι⁶⁰⁰

Le verbe ἐφάπτω, qui exprime généralement un contact entre deux objets dans le langage grec courant, peut aussi renvoyer à l'unification d'un individu avec un principe divin. On peut donc penser que Plotin utilise ici ce terme dans cette acception précise. Il témoignerait dans ce cas du contact de l'âme avec l'Intelligible. D'ailleurs, le verbe ἐφάπτω se retrouve également dans le traité 33 (II 9), 5, 3, *Contre les gnostiques* et pourrait donc faire écho aux théories gnostiques sur l'ascension contemplative.

Alors qu'ils possèdent eux-mêmes un corps, comme les hommes en ont un, et désir, peines et colères, ils ne tiennent pas pour peu leur puissance, mais prétendent être capables d'entrer en contact avec l'intelligible [ἐφάπτεσθαι], et qu'il n'y a pas, dans le Soleil, de puissance plus impassible que celle-ci, ni davantage ordonnée, ni davantage inchangeable, le Soleil n'ayant pas non plus une sagesse supérieure à la nôtre, qui sommes nés récemment et sommes empêchés par tant de tromperies de parvenir à la vérité⁶⁰¹.

Dans ce passage, Plotin utilise le verbe ἐφάπτω afin d'exprimer un contact particulier entre l'individu gnostique et l'intelligible, une idée que l'on retrouve également vers la fin du *Zostrien* : « Puis Apophantès vint au-devant de moi, ainsi qu'Aphroaïs, vierge-lumière, et il m'emmena jusqu'à Protophanès, le grand Intellect mâle parfait. Alors je vis tous ceux-là tels qu'ils sont : en un. Je me joignis à eux tous et je bénis l'éon du Caché, la vierge Barbélo et l'Esprit invisible. Je devins totalement parfait, je reçus puissance, fus inscrit dans la gloire et marqué du sceau, je reçus une couronne parfaite en ce lieu-là »⁶⁰². Cet attachement à l'Intellect semble donc être commun à Plotin et aux gnostiques. Cependant,

⁶⁰⁰ L'étude de ce terme, comme beaucoup d'autres dans ce chapitre, reprend l'hypothèse que nous avons soutenu lors d'une conférence intitulée "The Gnostic Influence in Plotinus' Early Treatises: The Case of *Ennead* IV 8 [6]" au colloque de la The Society for Ancient Greek Philosophy (SAGP) (28-30 octobre 2016).

⁶⁰¹ PLOTIN, 33 (II 9), 5, 1-8, trad. J.-M. Narbonne, dans NARBONNE², à paraître.

⁶⁰² *Zostrien*, (NH VIII, 1), 129, 2-16, trad. C. BARRY, W.-P. FUNK et P.-H. POIRIER (éds.), *Zostrien (NH VIII, 1)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000, p. 475. Comparer avec *Zostrien*, 22, 11 ; 29, 5 et *Allogène* (NH XI, 3), 45, 6-9 (en suivant la reconstruction de J. D. Turner et O. S. Wintermute. Cf. C.W. HEDRICK (éd.), *Nag Hammadi codices XI, XII, XIII*, Leiden, Brill, 1990, p. 192. Z. Mazur est arrivé parallèlement aux mêmes conclusions que nous dans son commentaire au traité 33 (II 9). Nous souhaitons toutefois mettre l'accent sur le fait qu'il s'agit ici d'un traité de la première période de Plotin, ce qui laisse entendre que le philosophe s'adresse principalement aux gnostiques dans ce chapitre, un point sur lequel le regretté Z. Mazur n'insiste pas dans son commentaire, mais qui rejoint sans l'ombre de doute ses convictions. Cf. Z. MAZUR, *Introduction and commentary to Plotinus' Treatise 33 (II 9) Against the Gnostics*, F. Lacroix et J.-M. Narbonne (éds.), Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, p. 117-119.

l'individu gnostique peut aussi bien devenir captif du corps et de ses attraits et doit donc craindre l'entrelacement de l'âme et du corps⁶⁰³. Le *Zostrien* avance ainsi l'idée que l'êlu gnostique peut habituellement s'échapper du corps et s'unifier avec le monde divin, un peu à la manière de Plotin qui, s'éveillant de son corps à lui-même, « redescend de l'Intellect vers le raisonnement [εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ] » (6 [IV 8], 1, 7-8)⁶⁰⁴. Chez Plotin, la sensibilité apparaît néanmoins jouer un rôle important dans l'ascension contemplative. Il semble s'inspirer sur ce point du *Phèdre* 65 D, où ἐφάπτω est utilisé pour signifier « saisir quelque chose par le souvenir, par un des sens »⁶⁰⁵, ce qui expliquerait pourquoi son ascension contemplative est décrite comme une remontée vers les réalités supérieures et un retour « de l'Intellect vers le raisonnement » (1, 7-8)⁶⁰⁶. La recherche (ζήτησις) sur l'âme en général, avec laquelle Plotin nous dit que l'on est en contact (ἐφάπτεσθαι), est initiée par Platon à travers la lecture de ses dialogues. Il s'agit certes du premier contact avec la vérité, mais on découvre celle-ci dans toute sa splendeur lorsque nous entrons en contact avec le véritable objet de notre recherche, c'est-à-dire l'Intellect.

Lignes 3-7 : Ὡστε ἡμῖν συμβαίνει [...] ἡμέτεροι ψυχὰ ἴσως

Les trois questions – dont la seconde, qui porte sur la nature du monde et qui mène à une sous-question concernant le volontaire et la nécessité dans la chute – que Plotin se pose ici annoncent les lignes directrices que prendra le traité dans les prochains chapitres. Ces interrogations sont toutes fortement liées entre elles et Plotin les développera tout au long du présent chapitre, tandis qu'il s'intéressera à la sous-question sur le volontaire et la nécessité aux chapitres 4 et 5. Voici ces trois questions : (1) comment l'âme peut-elle s'associer par nature au corps (lignes 3-4 : πῶς ποτε κοινωνεῖν σώματι πέφυκε) ; (2) de quel type de nature faut-il supposer le monde (lignes 4-6) καὶ περὶ κόσμου [...] τις ἄλλος

⁶⁰³ « De cette façon il descend donc vers la génération et il est dépourvu de la parole à cause [des] 5 souffrances et de l'[illimitation] de la matière. Bien qu'il possède une puissance éternelle, immortelle, (l'être humain) est captif [des] griffes du corps ; il est [ravi] 10 et enchaîné [à jamais], par des liens [nzrai] résistants, (il est) lacéré [par] tout souffle mauvais, jusqu'à ce qu'il s'[assume] à nouveau et recommence 15 à vivre en lui »⁶⁰³. Le *Zostrien* avance l'idée que l'êlu gnostique peut habituellement s'échapper du corps et s'unifier avec le monde divin, et même devenir dieu (4, 20-25). *Zostrien* (VIII, 1), 45, 30 - 46, 1-15, trad. C. BARRY, W.-P. FUNK et P.-H. POIRIER (éds.), *Zostrien (NH VIII,1)*, op. cit., p. 325-327.

⁶⁰⁴ Voir le commentaire du chapitre 1, lignes 1-11.

⁶⁰⁵ BAILLY, p. 866.

⁶⁰⁶ Le *logismos* est étroitement lié à la sensibilité. Cf. commentaire, chapitre 1, lignes 6-8.

τρόπος)⁶⁰⁷ ; (2.1.) l'âme habite-t-elle dans le monde par nécessité ou par contrainte ; (3) le producteur a-t-il agi correctement en produisant le monde (lignes 6-7).

La dernière question (3), qui juge de la rectitude de l'action du producteur relativement à cette « descente », traitera davantage de l'Âme que du producteur, puisque Plotin fera porter l'interrogation sur la nécessité pour les âmes de descendre dans le sensible. Les deux possibilités qu'évoque Plotin, à savoir que le démiurge a soit agi correctement, soit comme nos âmes, qui sont pécheresses d'avoir voulu s'enfoncer profondément dans les corps, apparaissent à première vue d'ordre rhétorique, puisque le producteur ne pouvait faire autrement que du bien. Cependant, ces questions pourraient également avoir trait aux gnostiques et à leur démiurge mauvais⁶⁰⁸, comme le titre du traité 33 (II 9) que Porphyre a retenu dans l'ordre systématique des *Ennéades* (*Πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας* (*Contre ceux qui disent que le démiurge du monde est mauvais et que le monde est mauvais*), le suggère. On pourrait toutefois objecter que les réflexions sur la bonté du démiurge demeurent un sujet de prédilection pour tout philosophe de l'Antiquité. De fait, Platon débute son exposé dans le *Timée* – duquel Plotin s'inspire fort probablement – en posant la bonté du démiurge comme un fondement : « Disons maintenant pour quelle raison celui qui a constitué le devenir, c'est-à-dire notre univers, l'a constitué. Il était bon, or, en ce qui est bon, on ne trouve aucune jalousie à l'égard de qui que ce soit. Dépourvu de jalousie, il souhaita que toutes choses devinssent le plus possible semblables à lui. Voilà donc quel est précisément *le principe* tout à fait premier [τις ἀρχὴν κυριωτάτην] du devenir [...] »⁶⁰⁹. Pour un platonicien, la bonté du démiurge ne semble donc pas devoir faire l'objet d'une remise en question. Par conséquent, il apparaît vraisemblable que Plotin réponde à des théories qui lui sont contemporaines, en

⁶⁰⁷ Nous reviendrons sur cette question lors de notre commentaire, chap. 5, 1-4. Voir aussi D. 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*, vol. 167, n°4, 1977, p. 404-405.

⁶⁰⁸ Il convient de rappeler avec E. Thomassen qu'il s'agit ici de l'interprétation plotinienne du démiurge gnostique et de nuancer la thèse gnostique du démiurge mauvais : « It is true that in reports of the Christian heresiologists we do come across the designation 'demiurge' applied to a malevolent creator and world ruler. The same is true of Plotinus and Porphyry's testimonies. But (a) it is often uncertain whether these writers actually found the word in their source of whether they are just paraphrasing them in a terminology familiar to themselves » (E. THOMASSEN, « The Platonic and the Gnostic 'Demiurge' », dans P. Bilde, H. K. Nielsen et J. P. Sorensen (éds.), *Apocryphon Severini*, Aarhus, Aarhus University Press, 1993, p. 226-244).

⁶⁰⁹ PLATON, « *Timée* », trad. par L. Brisson, dans *Platon. Timée ; Critias*, Paris, GF Flammarion, 1992, p. 118, 29 D-E, nous soulignons.

l'occurrence celles de certains gnostiques qui soutiennent que le démiurge ignore les réalités qui se trouvent au-dessus de lui, qu'il est mauvais et qu'il a emprisonné nos âmes dans ce cosmos-ci⁶¹⁰. Cependant, chez Plotin, le producteur ne joue pas un rôle véritablement important dans la question de la descente de l'âme. En effet, il ne mentionne le terme ποιητής qu'à ce seul endroit dans le traité et n'utilise le terme δημιουργός qu'à une reprise au chapitre 1, ligne 43, puisque le sujet du traité demeure avant tout l'âme et son agissement.

Lignes 8-9 : ἄς ἔδει σώματα [...] εἶπερ ἔμελλον κρατήσιν

Ce passage, qui aborde la question de l'engendrement du monde et qui est à forte connotation sexuelle, fait écho à de nombreux textes similaires dans l'Antiquité. L'âme agit comme une semence qui plonge [δύναται] dans la matière (les corps), une comparaison qui remonte au moins à Aristote dans *De la génération des animaux* : « Mais tout se passe comme il est rationnel, puisque le mâle fournit la forme et le principe du mouvement, alors que la femelle le corps et la matière [ἀλλὰ συμβαίνει ὡσπερ εὐλογον, ἐπειδὴ τὸ μὲν ἄρρεν παρέχεται τό τε εἶδος καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως τὸ δὲ θῆλυ τὸ σῶμα καὶ τὴν ὕλην] »⁶¹¹. Cette conception de la génération, où chaque genre joue un rôle spécifique, est largement réutilisée dans l'Antiquité, non seulement afin de témoigner de l'accouplement de deux êtres vivants, mais aussi dans le but d'expliquer l'engendrement cosmique. À cet égard, Plutarque reprend la même image lorsqu'il aborde l'engendrement du monde chez les stoïciens :

C'est ce qui leur faire dire <à eux-mêmes> que la semence [*sperma*] doit son nom au repli [*speirasin*] qui fait passer d'un grand à un petit volume, tandis que la nature [*emphysèin*] et l'expansion des raisons ou des formules qu'elle fait s'ouvrir et s'accomplir. Mais, s'agissant du monde, ils disent au contraire que le feu, bien qu'il en soit la semence, est <plus grand> que lui, et qu'au cours de sa conflagration le monde se transforme en semence, avec une expansion considérable à partir d'une masse corporelle qui était plus petite, occupant dans le vide une immense place supplémentaire gagnée par sa croissance ; puis, quand il est engendré de

⁶¹⁰ Voir entre autres IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, I, 5, 5-6.

⁶¹¹ ARISTOTE, *De la génération des animaux*, I, 20, 729 a 9-11, texte établi et traduit par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 2002 [1961], p. 39.

nouveau, ses dimensions se rétractent et se tassent, la matière s'affaissant et se ramassant sur elle-même au moment où elle naît⁶¹².

Outre cette opposition entre la forme et la matière, Plutarque, qui sera suivi par Plotin, utilise le verbe δύω pour signifier que la semence intègre la matière. Bien que ce terme exprime simplement l'action de « plonger » dans son sens le plus courant, il est également utilisé de manière métaphorique pour signaler que le soleil se couche, ou encore, comme dans le cas présent, pour témoigner de l'acte sexuel. Cette dernière acception se retrouve une nouvelle fois chez Plutarque, lorsqu'il compare les animaux aux Romains : « ils [les animaux] ne craignent pas la perte de leurs droits civiques pour n'avoir pas eu d'enfants, ni ne recherchent le privilège des trois enfants, comme beaucoup de Romains le font quand ils se marient et procréent [δύνωνται], non pour avoir des héritiers, mais afin de pouvoir hériter »⁶¹³. Le verbe δύω peut ainsi être utilisé dans le but précis de rendre compte de l'engendrement d'un être quelconque et c'est en ce sens précis que Plotin l'utilise dans notre traité.

Lignes 9-11 : σκεδασθέντος [...] ὀγλώδους προνοίας δεομένων

À l'instar d'É. Bréhier et C. D'Ancona, nous voyons dans ce passage une sorte de mélange entre la théorie aristotélicienne des lieux propres (*Physique* IV, 1, 208 b 1-2 ; 209 a 1-2 ; 4, 211 a 29-30 ; 12, 221 a 20-21) et la doctrine platonicienne de la *chôra* dans le *Timée* A-B⁶¹⁴ :

Par ailleurs, il y a une troisième espèce, celle du genre [...] qui est toujours, celui du 'matériau', qui fournit un emplacement à tout ce qui naît, une réalité qu'on ne peut saisir qu'au terme d'un raisonnement bâtarde qui ne s'appuie pas sur la sensation ; c'est à peine si on peut y croire. Dès là que vers lui nous dirigeons notre attention, nous rêvons les yeux ouverts et nous déclarons, je suppose, qu'il faut bien que *tout ce qui est se trouve en un lieu et occupe une place*, et qu'il n'y a rien qui ne se trouve ou sur terre, ou quelque part dans le ciel⁶¹⁵.

Ce passage explique que la matière, même s'il s'agit d'une réalité devant laquelle on demeure presque incrédule, s'inscrit tout de même dans l'ordre cosmique. Plotin reprend

⁶¹² PLUTARQUE, *Œuvres morales*, traité 72, 35, 1077 B-C, trad. M. Casevitz, dans PLUTARQUE, *Oeuvres morales. Tome XV. 2e partie. Traité 72, Sur les notions communes. Contre les stoïciens*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 98.

⁶¹³ PLUTARQUE, *Œuvres morales*, traité 32, 2, 493 E, trad. J. Dumortier, dans PLUTARQUE, *Oeuvres morales. Tome VII, 1ère partie: Traités de morale (27-36)*, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 185.

⁶¹⁴ BRÉHIER, p. 218. Voir aussi D'ANCONA, p. 151.

⁶¹⁵ PLATON, *Timée ; Critias, op. cit.*, p. 152-153, 52 A-B.

cette théorie des lieux propres pour avancer l'idée que l'âme se trouve au bon endroit lorsqu'elle plonge dans la matière. En effet, si la matière demeure un mal en soi, elle peut être ordonnée grâce à la descente de l'âme. Or, puisque toute chose occupe son lieu propre et que rien n'est dispersé, l'âme doit avoir dominé la matière et bien agi en décidant de descendre. Cette conception positive de la descente et le lien qu'elle entretient avec la théorie des lieux propres s'inscrit dans une réponse à la conception gnostique du mal. Celle-ci stipule qu'il existe un démiurge ignorant qui est à l'origine du mal ; pour Plotin, c'est plutôt la matière qui constitue le mal premier et la source de tous les autres maux⁶¹⁶. En ce sens, l'âme, qui appartient à la réalité intelligible, se trouve en soi exempte de tous maux : c'est en chutant dans le monde sensible qu'elle devient faible. La matière demeure donc la seule et unique cause des maux.

On constate que la théorie des lieux propres reprise par Plotin prend un tout autre chemin, si bien qu'elle n'a plus rien à voir avec l'aristotélisme. À cet égard, P. Golitsis a bien cerné la nouvelle avenue que les néoplatoniciens empruntent lorsque ceux-ci tentent d'expliquer l'existence du lieu :

Dans une perspective fondamentalement aristotélicienne, on recherchait jusqu'alors la nature du lieu en songeant préalablement aux aspects 'locaux' des corps, c'est-à-dire au fait que les corps sont dits être quelque part. [...] Dans un tout autre sens, Damascius songe à l' 'utilité' du lieu en ce sens qu'il s'interroge sur ce que le lieu confère aux réalités 'localisées'. Le lieu se voit ainsi assigner une antériorité épistémologique qui provoque un bouleversement au niveau ontologique : si les corps sont pourvus d'une 'localisation' dans l'espace ou, mieux, d'une organisation spatiale, c'est parce que le lieu existe avant eux et que, de la sorte il est capable de la leur assurer⁶¹⁷.

En dépit du fondement damascien qui entoure la réflexion sur le lieu chez Simplicius, on ne peut s'empêcher de penser à Plotin qui lie initialement – à la manière de ce que feront ses successeurs – le lieu à la providence dans une perspective qui est tout à fait étrangère à l'aristotélisme. En effet, alors qu'Aristote s'interrogeait sur la nature du lieu, Plotin semble plutôt le considérer pour ce à quoi il sert. À cet égard, les néoplatoniciens postérieurs à

⁶¹⁶ PLOTIN, *Oeuvres complètes, op. cit.*, p. LXXX. Chez Plotin, voir entre autres 12 (II 4), 16, 16 ; 34 (III 6), 11, 28-29 ; 38 (VI 7), 28, 12 ; 51 (I 8), 8, 42.

⁶¹⁷ P. GOLITSIS, *Les commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la « Physique » d'Aristote: tradition et innovation*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008, p. 161. Les théories sur les lieux furent l'objet de maintes réflexions chez les successeurs de Plotin, comme en témoigne la *disgressio de loco* de Simplicius, lequel reprend et critique la doctrine de son maître Damascius. P. Golitsis reprend brillamment ces diverses visions du lieu dans son étude. Nous allons ici nous contenter d'élaborer la doctrine des mesures rassemblantes, qui touche particulièrement notre traité et qui semble se trouver en germe chez Plotin. Pour une analyse détaillée de la *disgressio de loco*, voir *ibid.*, p. 150-168.

Plotin peuvent nous renseigner sur la manière dont ce dernier concevait déjà le lieu. Selon Damascius, le lieu constitue l'une des quatre mesures rassemblantes avec le nombre, la grandeur et le temps, qui servent à unifier les réalités sensibles : « À l'instar de l'Un tout premier, 'mesure' de toutes choses, les quatre 'mesures' unifient les réalités sensibles, faisant ainsi preuve de la providence qui régit l'ensemble de l'univers »⁶¹⁸. De la même manière, lorsque Plotin indique que « tout corps est situé par nature dans le lieu qui lui est propre » avant même que les âmes s'enfoncent en eux, il suggère par-là que l'univers – tout comme la grandeur, le temps et le nombre, même si cela n'est pas explicité dans le passage – avait déjà exercé sa providence sur les corps lorsque les âmes y sont descendues.

Lignes 11-14 : πολλῆς δὲ καὶ [...] πολλῇ δυσχερείᾳ δεομένων

Plotin accorde une attention particulière à la providence dans un long traité plus tardif – que Porphyre a maladroitement divisé en deux (47-48 [III, 2-3]) – et qui emprunte dans une certaine mesure aux stoïciens⁶¹⁹. En effet, Plotin découvre d'importants alliés sur cette question dans le traité *Sur la Providence* de Chrysippe, que l'on connaît entre autres grâce aux écrits contre les stoïciens de Plutarque⁶²⁰. Le Dieu des stoïciens constitue, à l'instar de l'âme du monde, un principe autosuffisant, providentiel et rationnel⁶²¹. Cependant, la conception plotinienne de la providence (*pronoia*) se distingue de celle des stoïciens relativement au destin (*eimarmênè*), ce qui les éloigne de manière considérable. En effet, pour Plotin, le monde ne renaît pas, à peu de choses près, toujours de la même manière, ce qui relayerait la sphère de la responsabilité morale à ce qui dépend de nous. S'inspirant du *Timée*, c'est plutôt les âmes qui se réincarnent sous différentes formes, selon la façon dont elles ont agi ici-bas⁶²². Tout au début du traité 47 (III 2), Plotin s'oppose de manière

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 163.

⁶¹⁹ Sur ces questions, voir R. DUFOUR, *Plotin. Traités. 45-50*, Paris, France, GF Flammarion, 2009, p. 199.

⁶²⁰ PLUTARQUE, *Œuvres morales, traités 71*, 1053 b-e, trad. M. Casevitz, dans PLUTARQUE, *Tome XV. 1ère partie. Traité 70, Sur les contradictions stoïciennes. Traité 71, Synopsis du traité « Que les stoïciens tiennent des propos plus paradoxaux que les poètes »*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 80.

⁶²¹ LONG et SEDLEY, p. 375.

⁶²² « On a dit en effet que les âmes devaient elles aussi avoir des mouvements qui leur soient propres [κινήσεις οικείας] et qu'elles ne sont pas seulement des âmes, mais que déjà elles font partie des vivants [ζῶα]. Il n'y a rien de bien sûr rien d'étonnant à ce que, dans ces conditions, elles aient une vie [βίον] en conséquence. Car elles ne sont pas venues dans les corps parce que le monde [κόσμος] existait, mais, avant même que le monde [τὸ κόσμου] n'existe, elles avaient un corps, elles en prenaient soin, le faisaient exister [ἐπιμελεῖσθαι καὶ ὑφίστανα], le gouvernaient et le produisaient d'une façon ou d'une autre »

explicite aux épicuriens, qui nient l'existence de la providence, et aux gnostiques, qui « soutiennent que le monde a été produit par un mauvais démiurge »⁶²³, et c'est selon nous pour cette raison que le philosophe néoplatonicien adopte une interprétation méritocratique de la providence⁶²⁴. En effet, une critique semblable apparaît dans le traité 33 (II 9) *Contre les gnostiques* :

L'on s'entend du reste à reconnaître que l'on trouve ici-bas jugements et châtements. Comment, dès lors, serait-il justifié de blâmer une cité qui accorde à chacun ce qu'il mérite ? En elle la vertu est honorée, alors que le vice y reçoit le déshonneur qui convient, et ce ne sont pas seulement les images des dieux, mais les dieux eux-mêmes qui surveillent d'en-haut, lesquels, dit [le poète], « se soustrairont facilement » aux accusations des hommes, puisqu'ils conduisent toutes choses en ordre du début à la fin, en accordant à chacun le destin [μοῖραν] qui lui convient, lequel, en accord avec les changements de vies, s'ensuit des actions antérieures ; celui qui ignore cela est un homme par trop inconsidéré, qui se comporte en rustre à l'égard des réalités divines⁶²⁵.

La position de Plotin sur la providence semble donc s'être élaborée principalement en terrain gnostique⁶²⁶. En s'opposant à ce courant de pensée, Plotin développe une vision de l'individu où l'agir a un impact dans l'ordre global des choses. Cependant, il ne faudrait pas confondre la pensée de Plotin avec celle des stoïciens, lesquels affirment que l'individu doit uniquement se préoccuper des choses qui dépendent de nous (*eph'hemin*) : nous avons tous, selon Plotin, une responsabilité à l'égard du cosmos. Par ailleurs, cette valorisation de la responsabilité morale dissimule une critique à l'égard des gnostiques, eux qui, n'appartenant pas à ce monde – contrairement aux âmes psychiques et hyliques –, ne croient pas avoir un quelconque devoir de bien agir⁶²⁷. Le rôle de la providence, dans

[καὶ διοικεῖν καὶ ποιεῖν ὅστις τρόπος], soit en restant au-dessus de lui et en lui donnant quelque chose d'elles-mêmes, soit en y descendant [κατιούσαι], les unes d'une manière, les autres d'une autre. Notre recherche actuelle ne porte pas en effet sur ces questions, mais quelle que soit la manière dont les choses se passent, il ne faut pas en faire reproche à la providence [τὴν γε πρόνοιαν ἐπὶ τούτοις οὐ μεμπτέον] » (PLOTIN, 47 (III 2), 7, 20-28, trad. R. Dufour, dans *Traité. 45-50, op. cit.*, p. 227).

⁶²³ PLOTIN, 47 (III 2), 1, 8-10, trad. R. Dufour, dans *Traité. 45-50*, p. 215.

⁶²⁴ « The cosmic politician in Plotinus also weaves the honour or dishonour that the citizens' acts merit into his fabric. Against Gnostic antinomianism, Plotinus defends this kind of justice in the cosmic city ». Cf. E. SONG, « The ethics of descent in Plotinus », Trinity College Dublin, n° 187, 2009, p. 41. Nous tirons également la référence au traité 33 qui suivra l'analyse de la commentatrice.

⁶²⁵ PLOTIN, 33 (II 9), 9, 18-28, trad. J.-M. Narbonne, dans NARBONNE², à paraître. Plotin ne spécifie pas la source de sa citation, mais il s'agirait de Théognis, *El.* 1034, οὐκ ἂν ῥηϊδίως θνητὸς ἀνὴρ προφύγοι. Voir sur cette hypothèse V. CILENTO, « Mito e poesia nelle Ennadi di Plotino », *Sources de Plotin* [Entretiens sur l'Antiquité classique 5], Vandœuvre-Genève, Fondation Hardt, 1960, p. 294. Voir aussi Z. MAZUR, dans NARBONNE², à paraître.

⁶²⁶ Voir cependant notre analyse du traité (III 1) dans notre introduction. Plotin s'adresse – bien évidemment – également aux stoïciens et aux épicuriens dans le débat sur la providence et sur le destin.

⁶²⁷ Précisons d'ailleurs qu'il s'agit de l'interprétation de Plotin aux chapitres 9 et 15 du traité 33 (II 9) *Contre les gnostiques*, mais que le problème est dans les faits beaucoup plus complexe. Clément d'Alexandrie, en

l'univers consiste donc à ordonner le tout de manière à ce que celui-ci soit le plus beau possible, tandis que le rôle de l'âme individuelle est d'agir de manière vertueuse, dans le but de contempler les Beautés de là-haut ; mais pour cela, il faut pour ainsi dire « gagner son ciel ».

Dans notre traité, Plotin ne semble toutefois pas avoir encore développé sa propre position sur la providence et se contente de suivre le *Timée* de Platon (43 B-C)⁶²⁸, où le phénomène de la sensation est expliqué par les impressions émanant des objets et qui viennent frapper les corps. Il n'en demeure pas moins que Plotin s'adresse vraisemblablement à des gnostiques. En effet, la providence réapparaît à la ligne 26, et Plotin précise qu'une providence exercée sur une réalité inférieure « ne supprime pas le fait que le terme provident demeure dans le terme supérieur ». Plotin utilise dans ce passage le participe τὸ πρὸνοοῦν et s'oppose ainsi de manière directe aux thèses gnostiques selon lesquelles il ne serait pas digne pour Dieu de regarder en bas. Plotin adresse d'ailleurs une critique aux gnostiques qui va dans le même sens dans son traité 33 (II 9) :

En plus de cela, il faut savoir ensuite que le dieu exerce sa providence sur vous, alors pourquoi négligerait-il l'ensemble du monde dans lequel vous êtes vous-mêmes [les gnostiques] ? Si c'est, de fait, parce qu'il n'a pas le loisir de le regarder, et qu'il ne lui est pas permis de regarder vers le bas, alors, en vous regardant, pourquoi ne regarde-t-il pas vers l'extérieur et ne regarde-t-il pas aussi le monde dans lequel vous vous trouvez ? S'il ne regarde pas vers l'extérieur, pour ne pas avoir à surveiller le monde, il ne vous regarde pas non plus⁶²⁹ !

Tout indique donc que l'on trouve en germes dans le traité 6 (IV 8) des reproches plus explicites et plus élaborés du traité 33 (II 9). Au moins deux autres sources de la Bibliothèque copte de Nag Hammadi confirment notre hypothèse, à savoir l'*Évangile de la Vérité* et le *Traité Tripartite* :

S'il les a inscrits à l'avance, c'est qu'il les avait destinés à ²⁵ ses descendants : ceux dont il a déterminé à l'avance le nom, à la fin furent appelés. C'est donc que toute personne consciente est celle-là même dont le Père a prononcé ³⁰ le nom. Car celui dont le nom n'a pas été cité est inconscient. Comment, sinon, quelqu'un pourrait-il entendre si son nom n'a pas été proclamé ? Assurément, qui est ³⁵ inconscient jusqu'à la fin est une créature de l'oubli et se dissipera avec lui. Pourquoi, sinon, les gens frappés d'indignité 22 ne sont-ils pas nommés ? Pourquoi n'y a-t-il pas pour eux de convocation ? Dès lors, si quelqu'un est conscient, il est d'en haut. Lorsqu'on l'appelle, ⁵ il entend, répond, se tourne vers celui qui l'appelle, puis va le trouver. Il sait alors comment il se fait qu'on l'appelle : en toute connaissance, il ¹⁰ accomplit la volonté de celui qui

Stromates, III, 5, divise les gnostiques en deux groupes, à savoir les libertins et les ascétiques. Sur cette question, voir aussi Z. Mazur, dans NARBONNE² commentaire 33, 15, 4-8, à paraître.

⁶²⁸ Comme l'indique avec raison LAVAUD, p. 256, note 21.

⁶²⁹ PLOTIN, 33 (II 9), 9, 64-70, trad. J.-M. Narbonne, dans NARBONNE².

l'a appelé, il cherche à lui plaire, il est dispos. Le nom d'un individu lui revient en propre : qui sera parvenu à un tel état de conscience sait ¹⁵ d'où il vient et où il va. Il est devenu lucide. Comme un homme qui a été ivre, il s'est désenivré. Ayant repris ses esprits, il remet de l'ordre dans ses ²⁰ affaires⁶³⁰.

Personne, en effet, ne le peut concevoir ou penser, ni ne peut approcher auprès de celui qui est exalté, auprès du véritable préexistant. Mais tout nom qui est conçu ⁶⁶ ou prononcé à son sujet, est proclamé pour sa gloire, comme sa trace, selon la capacité de 5 chacun de ceux qui le glorifient. Mais celui donc qui à partir de lui s'est levé comme le soleil à l'horizon, se déployant en vue de l'engendrement et de la connaissance des Touts, lui, [par contre], il est tous les noms, sans 10 mensonges, et il est véritablement le seul premier homme du Père. C'est lui que j'[appelle] la forme de ce qui n'a pas de forme, le corps de l'incorporel, le visage de 15 l'invisible, le logos de [l'ineffa]ble, l'intellect de l'inintel[ligible], la source qui a jailli de lui, la racine de ceux qui sont plantés et le dieu des dévots, la lumière ²⁰ de ceux qu'il <illumine>, la volonté de ceux qu'il a voulus, la providence de ceux qu'il pourvoit, l'intelligence de ceux qu'il a rendus intelligents, la puissance de ceux à qui il donne puissance, l'assemblée ²⁵ <de> ceux avec qui il s'assemble, la révélation de ce qui est recherché, l'oeil de ceux qui voient, le souffle de ceux qui respirent, la vie des vivants, l'unité de ceux qui sont unis⁶³¹.

Dans ces deux passages, le gnostique est le seul à pouvoir atteindre le Père. Ceux dont le nom n'a pas été nommé ne jouissent pas du même sort et restent inconscients (I, 3, 21, 26-34). La providence demeure quant à elle réservée à celui que le Père pourvoit, à savoir l'élu qui a été nommé et qui agit comme une trace de son géniteur, c'est-à-dire comme un modèle du divin à même le monde sensible (I, 5, 66, 1-5). Les gnostiques semblent par-là chercher à évacuer le mal de la sphère divine, le relayant au démiurge ignorant, qui croit à tort être le dieu supérieur. Dans le traité 6 (IV 8), Plotin tente manifestement de démocratiser la providence, laquelle agit sur la totalité du cosmos. Ainsi, quiconque peut « s'éveiller » peut également accéder aux réalités supérieures et contribuer à la beauté de l'univers, et ce, même si les actions qu'il exécute ne sont pas parfaites.

Notons toutefois que Plotin n'affiche pas toujours la même constance quant à sa vision de l'âme individuelle. Si, en contexte gnostique (voir aussi 33 [II 9], 9, 27 ss.), il semble insister sur le fait que l'âme peut changer après sa naissance, laissant ainsi la chance à tout le monde d'atteindre l'état contemplatif, le philosophe semble soutenir ailleurs que l'on naît avec l'âme qui nous a été attribuée, et qu'il est ardu de changer une âme de deuxième ou de troisième rang (48 [III 3], 4, 45 ss), puisqu'elle cède facilement aux impulsions, ce qui rappelle les classes de citoyens de la *République* de Platon. À la question de savoir si l'on

⁶³⁰ *L'Évangile de la vérité* (NH I, 3), 21, 24-22, 20, trad. A. Pasquier, dans *ÉCRITS GNOSTIQUES*, p. 61-62.

⁶³¹ *Le traité tripartite* (NH I, 5), 65, 36-66, 28, trad. L. Painchaud et E. Thomassen, dans *ÉCRITS GNOSTIQUES* p. 87. Cf. aussi *Zostrien* (VIII, 1), 24.19-25.

naît philosophe ou si on le devient – parce que l’on possède les bonnes dispositions, et que l’on bénéficie également de la bonne éducation –, force est d’admettre que la réponse que Plotin offre dans les *Ennéades* demeure obscure. Même dans le traité 33, on peut en fait se demander si Plotin souhaite souligner que la contemplation est accessible à tous :

La vie d’ici est double : l’une pour les vertueux (*spoudaiou*), l’autre pour la multitude des hommes; pour les vertueux, la vie s’orientant vers le plus haut sommet et ce qui est auguste ; pour les hommes plus humains, l’on rencontre à nouveau une vie double : l’une remémorative de la vertu, qui prend sa part à un certain bien; l’autre qui relève de la foule médiocre, artisanne en quelque sorte, des produits nécessaires aux gens plus dignes⁶³².

La multitude des hommes et ici opposée au *spoudaios*, de telle sorte que Plotin méprise la foule et lui laisse peu ou pas d’espoir de remonter vers les réalités intelligibles. Le sage, tout en étant un parangon de vertu, enseigne seulement aux « hommes plus humains » à se remémorer la vertu. Ceux-ci, même s’ils peuvent appliquer ponctuellement la vertu, semblent donc avoir peu, voire aucune chance de remonter, rappelant par-là les âmes psychiques chez les gnostiques.

Quoi qu’il en soit de ces questions, le passage en 6 (IV 8) se comprend mieux à la lumière de ce problème entourant la providence. Chez Plotin, le démiurge a produit le cosmos dans le but d’arranger la matière du mieux possible. Le philosophe continue ici sa lecture du *Timée* de Platon (34 B ss.), mais semble aussi s’inspirer du mythe de l’attelage ailé dans le *Phèdre* (254 E). En effet, selon P.-M. Morel, la question du mal surgit parce qu’il faut expliquer que l’Un, dont tout dérive, permet la chute de l’âme et le mal qui s’ensuit : « Dans le récit mythique, le cocher finit par restaurer l’ordonnance de son attelage et par faire prévaloir la prévoyance (*pronoia*) rationnelle sur l’emportement et la démesure (*hubris*) du cheval emporté. Là non plus, la déchéance n’est pas un état définitif et sans remède. Il faut pourtant expliquer la chute »⁶³³. Le remède de toute âme qui plonge dans le corps et qui devient « comme folle » (*Timée*, 44 B 1) est de s’éveiller à soi-même et de contempler les réalités supérieures, ce qui restaure l’ordre dans le cosmos. Cependant, Plotin est bien conscient du fait que les âmes qui descendent dans le corps, même si elles ont toutes reçu la *pronoia* afin de se guérir du mal qu’engendre la matière et qu’elles ont

⁶³²33, (II 9), 9, 6-11, trad. J.-M. Narbonne, dans NARBONNE², à paraître. Comparer avec 48 (III 3), 4, 45-48. Voir aussi 5 (V 9), 1 ; 47 (III, 2), 18. Enfin, voir F. LACROIX et J.-M. NARBONNE, « Plotinus and the Gnostics, dans G. W. Trompf (éd.), *Gnostic World*, London/New-York, Routledge, p. 210-211.

⁶³³ P.-M. MOREL, *Plotin, op. cit.*, p. 66.

ainsi la capacité de contempler, n'atteindront pas toutes cet état supérieur (le philosophe platonicien pourrait en fait être le seul à pouvoir *véritablement* contempler. Cet agencement correspond tout de même au plan de l'univers et demeure conforme à la nature, bien que ces âmes émettent un son contre nature :

En ce qui concerne les différences, il en va pour les âmes comme pour la flûte de Pan ou tout autre instrument : les âmes sont placées dans des lieux différents les uns des autres et en chaque lieu elles font entendre les sons qui leur sont propres, lesquels sont en accord et avec les lieux qu'elles occupent et avec l'ensemble. Le fait, pour les âmes, d'émettre un faux contribue à la beauté de l'univers et le fait pour elles d'émettre un son contre nature est, pour l'univers, conforme à la nature, même si ce son reste un son de qualité inférieur⁶³⁴.

En descendant dans le corps, l'âme vient former la matière et même si ses agissements ne sont pas constamment en harmonie avec la nature, il s'agit là d'un moindre mal, puisqu'elle ordonne le cosmos et contribue ainsi à la beauté de l'univers.

Lignes 12-29 : Plotin et la fonction du sage dans la cité

Dans le développement du chapitre 2, Plotin fait voir qu'il ne se montrait pas indifférent aux problèmes éthico-politiques⁶³⁵. L'image du roi, qui agit avec une tranquillité providentielle par un « bref commandement », décrit en fait la supervision royale de l'âme du monde, qui gouverne « sans trouble » (ἀπράγμωνι, 2, 28). L'analogie entre l'âme du monde et le roi ne va pas sans rappeler le *Politique* (258 E 4-260 C 6) de Platon, où celui-ci divise la connaissance en deux champs, à savoir la sphère pratique et la sphère purement cognitive, puis fait du politique une science architectonique. E. Song rappelle que ce soin de l'univers par un commandement paisible (ἀπράγμωνι) se distingue du soin qu'on lui porte en tant qu'âme individuelle :

While the individual body owing to its imperfection and deficiency depends on a great deal of help from the soul and so causes a troublesome providence, the body of the cosmos, being perfect and self-sufficient, needs a kind of 'brief command' and stands under the 'royal

⁶³⁴ PLOTIN, 47 (III 2), 17, 81-96, trad. R. DUFOUR, *Traité. 45-50, op. cit.*, p. 246-247. Dans ses *Confessions*, Augustin reprend cette idée dans son image de la mosaïque, ce qui éclaire grandement la conception plotinienne du cosmos : cf. *De l'ordre*, I, chap. 1, § 2.

⁶³⁵ D'autres passages de notre traité (5, 8-14 ; 7, 1-8) suggèrent également que Plotin se souciait quelque peu du politique, contrairement à ce que l'on pourrait penser à partir du traité 9 (VI 9), 11, 51 où le philosophe nous exhorte à « fuir seul vers le seul », laissant ainsi le sage dans état perpétuel de contemplation. Cependant, chez Platon, il est clair que le philosophe doit redescendre dans la caverne après avoir regardé le soleil. Plotin semble donc fournir une exégèse platonicienne incomplète dans le traité 9 (VI 9). Il ne faut toutefois pas oublier le titre de ce célèbre traité, *Sur le Bien ou l'Un*, qui n'annonce pas le projet platonico-plotinien en entier, mais affiche plutôt une méthode afin de connaître l'Un.

supervision' of the World-Soul. In this connection, Plotinus describes the universal care of the world soul as ruling 'without trouble' (*apragmôn*: 28) and differentiates this from the particular care executed directly by the individual soul herself (cf. *autourgos*: 29). This characterization of the providential care of the world soul evokes in my interpretation the 'kingly' or 'political' art or expertise (*technê*) discussed in Plato's *Statesman*⁶³⁶.

L'âme du monde chez Plotin semble comporter le même caractère architectonique que le roi dans le *Politique*, lequel possède à la fois la science pratique et la science cognitive, mais entretient plus d'affinités avec cette dernière, puisqu'il doit gouverner ses sujets, tel un contremaître qui commande à ses ouvriers (259 D-260 A). Il faut donc se rallier à ce principe provident et vivre selon sa loi, c'est-à-dire en perfectionnant notre raison⁶³⁷, et remplir notre devoir avec joie⁶³⁸. Cependant, la vision plotinienne du politique ne demeure pas purement individualiste, comme on peut l'entrevoir dans le traité 33 (II 9) *Contre les gnostiques* :

Épicure, ayant supprimé la providence, exhorte à poursuivre cela qui restait : le plaisir et sa jouissance; or ce discours [celui des gnostiques], blâmant encore plus hardiment le maître de la providence et la providence elle-même, méprisant toutes les lois qui ont cours ici, prenant en ridicule la vertu qui a été découverte de tout temps et ce fait d'être tempérant, de sorte que rien de beau ne soit vu existant ici-bas, supprime à la fois le fait d'être tempérant et la justice qui naît avec les mœurs, est perfectionnée par la raison et l'exercice, et, en général, les choses par lesquelles on deviendrait un homme vertueux (*spoudaios*)⁶³⁹.

Plotin accuse ici les gnostiques de mépriser les lois morales d'ici-bas et de ne pas s'exercer à la vertu. On trouve donc une éthique des vertus chez Plotin qui mènera le *spoudaios* à remplir une fonction pédagogique au sein de sa communauté. Selon A. Schniewind, le *spoudaios* se sert de deux moyens en particulier pour montrer « ce qu'est la vertu qui mène au bien » : l'exagération et la comparaison (46 [I 4], 14, 19 et ss)⁶⁴⁰. En se détachant du corps, le sage cherchera à diminuer la portée de ses avantages corporels (lignes 19-20). De plus si celui-ci se compare à un autre sage jouissant d'attributs physiques avantageux (beauté, grandeur, force), il n'en sera pas moins heureux, puisque seule la qualité interne

⁶³⁶ E. SONG, « The ethics of descent in Plotinus », *art. cit.*, p. 39.

⁶³⁷ 46 (I 4), 2, 43-44. Nous suivons E. Song sur ce point. Cf. *Ibid.*, p. 43. La commentatrice a couvert cet aspect de la descente de manière exhaustive dans son éclairant ouvrage *Aufstieg und Abstieg der Seele. Diesseitigkeit und Jenseitigkeit in Plotins Ethik der Sorge*, Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

⁶³⁸ D. CALUORI, « Reason and Necessity: the Descent of the Philosophers Kings », Oxford, Oxford Studies in Ancient Philosophy, 40, 2011, p. 7-27, expose bien cette analogie entre le philosophe roi, qui contemple tout en descendant gouverner avec joie, et l'âme du monde, qui gouverne sans trouble le monde sensible et exécute sa tâche sans peine.

⁶³⁹ PLOTIN, 33 (II 9), 15, 8-18, trad. J.-M. Narbonne, dans NARBONNE², à paraître.

⁶⁴⁰ A. SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin*, *op. cit.*, p. 161.

importe au sage⁶⁴¹. Cette fonction pédagogique mène le *spoudaios* à observer un double soin (ἐπιμελία) de son corps⁶⁴² : l'un, dans le rapport à autrui, « pour produire un effet sur l'homme ordinaire » ; l'autre, pour « porter un certain souci à son propre corps »⁶⁴³. Il faut donc d'une part que le sage porte assez attention à son corps pour bien se conserver tout en gardant un certain équilibre, et d'autre part qu'il néglige ce qui n'est pas relatif à la santé pour montrer que l'âme forme la véritable partie de l'être humain⁶⁴⁴. Ces deux soucis s'opposent, mais traduisent en fait la situation du *spoudaios*, qui, tout comme l'âme de l'univers dans notre traité, prend soin de ce qui est inférieur en ne perdant rien de sa stabilité⁶⁴⁵. Plotin pense donc, contrairement à un gnostique qui serait né avec une âme pneumatique, que la vertu s'acquière et se transmet, et que l'un des devoirs du *spoudaios* est justement d'enseigner à ses pairs comment atteindre cette vertu.

Lignes 14-19 : Τὸ δὲ τέλεόν [...] ἄπεισιν οὐδὲ πρόσεισι

Plotin pense ici au corps de l'univers qui est qualifié par les mêmes termes dans le *Timée* (33 B-34 A)⁶⁴⁶. En effet, Platon écrit que la forme sphérique de ce corps est la plus parfaite (τελεώτατον : 33 B 6) et que le démiurge a produit ce monde de manière à ce qu'il se suffise à lui-même (αὐταρκες : 33 D 2)⁶⁴⁷. De plus, Plotin paraphrase manifestement le *Timée* 33 C 6-7 (ἀπήει τε γὰρ οὐδὲν οὐδὲ προσήειν αὐτῷ ποθεν —οὐδὲ γὰρ ἦν—) aux lignes 18-19 (οὐδὲν γὰρ ἄπεισιν οὐδὲ πρόσεισι)⁶⁴⁸.

Lignes 19-21 Διὸ καί φησι [...] τὸν κόσμον διοικεῖν

Plotin semble ici exposer une thèse platonicienne particulière à un interlocuteur (c'est pourquoi il [Platon] dit). Le passage fait assurément allusion au *Phèdre* : « C'est là, sache-le bien, que l'épreuve et le combat suprêmes attendent l'âme. En effet, lorsqu'elles ont atteint la voûte du ciel, ces âmes qu'on dit immortelles passent à l'extérieur, s'établissent

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 164.

⁶⁴² À l'instar de l'âme à l'égard de l'univers (6 [IV 8], 2, 26-27).

⁶⁴³ A. SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin*, op. cit., p. 165.

⁶⁴⁴ *Ibid.*

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 166.

⁶⁴⁶ LAVAUD, p. 256, note 22.

⁶⁴⁷ Sur cette question, FLEET, p. 102-103.

⁶⁴⁸ D'ANCONA, p. 151.

sur le dos du ciel, se laissent emporter par leur révolution circulaire et contemplant les réalités qui se trouvent hors du ciel »⁶⁴⁹. Cette explication de l'association de l'âme individuelle avec l'âme du tout dans le but précis de gouverner le monde refait surface à au moins deux reprises dans les *Ennéades* (2 [IV 7], 13, 9 ; 31 [V 8], 7, 33-35), et toutes deux apparaissent dans un contexte qui n'a rien d'anodin. Dans le chapitre 10 du traité 2, Plotin affirme que notre âme a une parenté de nature avec le divin (10, 1-2), une thèse qui trahit une influence entre autres des gnostiques⁶⁵⁰. Dans le même traité Plotin, fait également allusion au *Phèdre* 246 B-C et mentionne que l'âme individuelle s'associe avec l'âme du tout pour gouverner le monde : « Et l'âme, tendue par cet empressement envers le sensible, se tient, d'un côté, avec toute l'âme de l'univers, à l'extérieur, au-dessus de ce qui est gouverné et participe au gouvernement de l'univers, mais de l'autre côté a voulu gouverner une partie, à elle seule, et venant à exister en celle-là où elle se trouve, n'appartenant ni entièrement ni toute au corps, mais possédant quelque chose aussi en dehors du corps » (2 [IV 7], 13, 9-14)⁶⁵¹. On rencontre cette même citation du *Phèdre* 246 B-C en 31 (V 8), 7, 33-35 : « En effet, il s'est éloigné de sa condition d'être, comme tout, en étant devenu maintenant un homme ; mais ayant arrêté d'être un homme, 'il s'élève dans les airs' dit-il, 'et administre tout le cosmos' ; en effet, quand il appartient à l'ensemble [de ce qui est], il produit l'ensemble [de ce qui devient] »⁶⁵². Selon K. Corrigan et J. D. Turner, « Plotin rejette ici – sur des bases platoniciennes – la vision gnostique selon laquelle il existerait un être humain purement intelligible dans l'Intellect, comme Adam, Seth ou plus

⁶⁴⁹ PLATON, « Phèdre », 247 B-C, trad. L. Brisson, dans BRISSON, p. 1263, 247 B-C. Le texte grec est particulièrement difficile, mais nous semble bien rendu par le traducteur : ἔνθα δὴ πόνος τε καὶ ἀγὼν ἔσχατος ψυχῆ προέκειται. αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλούμεναι, ἡνίκ' ἂν πρός ἄκρω γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἢ περιφορά, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ.

⁶⁵⁰ Cf. J.-M. NARBONNE, « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : la piste gnostique/hermétique de l'ὁμοούσιος », *art. cit.* Dans notre traité, Plotin développera par la suite sa vision de l'âme amphibie (chapitre 4), ce qui correspond, nous semble-t-il, à une version plus étayée de la théorie du traité 2 (IV 7). En 9 (VI 9), 9, 58, Plotin affirme même que l'on devient dieu, sous-entendant par-là que l'ascension contemplative consiste à s'assimiler au divin, ce qui rappelle le *Corpus Hermeticum*, I, 26, où la finalité de celui qui possède la connaissance est de devenir dieu, et l'*Allogène* (NH XI, 1), 52, 7-12, où le visionnaire affirme explicitement qu'il devient dieu. Plus tard dans ses écrits, Plotin nuancera toutefois cette hypothèse qui rappelle évidemment le *Théétète*, 176 A-B, où Platon nous indique qu'il faut devenir semblable à dieu *autant que possible* (κατὰ τὸ δυνατόν), une idée que Plotin reprend en 19 (I 2), 1, 1-7. Dans ce dernier passage, le philosophe omet toutefois le κατὰ τὸ δυνατόν, sous-entendant possiblement par-là que l'on peut devenir semblable à dieu et abandonner notre humanité durant l'ascension contemplative. Sur ce sujet, voir aussi notre section de l'introduction sur l'influence gnostique dans le traité 19 (I 2).

⁶⁵¹ PLOTIN, *Traité 2 (IV 7)*, trad. A. Longo, Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 95.

⁶⁵² NARBONNE², à paraître.

particulièrement la figure du Christ (comme dans *le Traité Tripartite*, 23-89, 4) »⁶⁵³. Il semble donc tout à fait vraisemblable que, dans notre traité, Plotin ait recours au même passage chez Platon dans un contexte similaire aux traités 2 (IV 7) et 31 (V 8). Il s'adresserait ainsi aux gnostiques, qui, selon Plotin, soutiennent l'existence d'un être humain purement intelligible. En revanche, selon le fondateur du néoplatonisme, la définition même de l'être humain comprend l'idée de corps⁶⁵⁴, même si l'âme reflète davantage sa nature. Il reprend toutefois des gnostiques l'idée selon laquelle l'âme humaine peut s'associer avec le cosmos en se gardant bien de privilégier cet accès à un type d'individu particulier (les pneumatiques)⁶⁵⁵.

Lignes 19-30, sur la production du monde en général

D. O'Meara rappelle que ce passage « semble pousser encore plus loin la solution trouvée chez Alcinoüs, qui consiste à dispenser les causes supérieures de l'engagement dans le véritable travail de fabrication en assignant celui-ci à des subalternes, un peu comme un souverain – l'image est maintenant politique – pourrait déléguer des tâches inférieures à ses subordonnés »⁶⁵⁶. Le commentateur objecte toutefois à Plotin que ce transfert des tâches – de l'âme du monde aux âmes particulières, alors que chez Alcinoüs « l'ouvrage est transféré du dieu à l'âme du monde » – ne résout pas la critique selon laquelle la genèse des choses provient d'une image de la fabrication artisanale⁶⁵⁷. Toutefois, Plotin développera sa conception de l'engendrement du monde de manière parcimonieuse tout au long de ses traités ultérieurs, lequel est exempt de tous les défauts qui accompagnent l'aspect médiat de la sensibilité (calcul, raisonnement, souci, etc.)⁶⁵⁸, mais sa réponse la plus complète se trouve dans le traité 30 (III 8), 1-7, plus particulièrement dans ce passage du chapitre 2 :

⁶⁵³ *Ibid.*, note 31, à paraître.

⁶⁵⁴ Voir commentaire, chapitre 1, lignes 8-11.

⁶⁵⁵ Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Contres les hérésies*, I, 7, 3 et PLOTIN, 33 (II 9), 9, 1-12, 26-29, 54-60.

⁶⁵⁶ D.J. O'MEARA, *Plotin: une introduction aux « Ennéades »*, Fribourg, Academic Press, 2004, p. 97. Cf. Alcinoüs 16.1, 171, 38-42.

⁶⁵⁷ *Ibid.*

⁶⁵⁸ Voici les passages les plus probants : 27 (IV 3), 10, 14 17 et 18, 1-5 ; 28 (IV 4), 10 et 12, 15-27 ; 33 (II 9), 2, 10 ss. ; 38 (VI 7), 1 ; 47 (III 3), 3, 1-5. Pour d'autres passages, voir PLOTIN, *Oeuvres complètes*, op. cit., p. LXXXIII.

Que donc ici il n'y ait ni mains, ni pieds, ni quelque organe, qu'il soit adventice ou naturel, mais qu'il soit besoin d'une matière sur laquelle elle produira, et qu'elle fait exister en une forme, c'est en quelque sorte évident pour tout un chacun. Mais il faut aussi retrancher de la production naturelle l'utilisation de levier. Quelle espèce d'impulsion, en effet, ou quel levier, produit des couleurs variées [5] et toutes sortes aussi de figures ? Les modeleurs de cire ou les fabricants de poupées non plus [...] ne peuvent produire de couleurs sans les apporter d'ailleurs à ce qu'ils façonnent. Il fallait que ces gens en réfléchissant au fait que, comme dans le cas aussi de ceux qui s'adonnent à de tels arts, il doit y avoir quelque chose en eux qui demeure en vertu duquel, lui demeurant, ils produiront avec leurs mains ce que seront leurs œuvres — remontent à quelque chose de tel appartenant à la nature, et qu'ils comprennent également que doit demeurer ici aussi, et demeurer tout entière, la puissance qui ne produit pas avec les mains [15]. Car assurément, cette puissance n'a pas besoin d'éléments qui d'une part demeurent, et d'autre part, sont mus — car c'est la matière qui est ce qui est mû, mais de cette puissance, rien n'est mû —, sans quoi cela [c.-à-d. cette puissance] ne sera pas le moteur au sens premier, ni non plus la nature ne sera cela, mais c'est l'immobile qui se trouve dans le Tout qui le sera⁶⁵⁹.

Dans cet extrait, Plotin oppose l'art naturel, qui fonctionne sans levier, à l'art ouvré, qui doit nécessairement s'appuyer sur quelque inspiration extérieure et sur des matériaux divers, en plus de produire avec les mains (ou encore à l'aide d'outils). On peut néanmoins, en réfléchissant au fonctionnement de l'art ouvré, comprendre le fonctionnement de la nature et le fait que ce qui produit sans main n'a ni besoin de levier, ni d'éléments, ni de puissance autre que lui-même. Plotin récupère donc l'image de la production artisanale et montre que celle-ci demeure utile pour comprendre la production naturelle, bien que toutes deux soient dans les faits très différentes.

Lignes 21-26 : ὅτε ἀφίσταται εἰς [...] τὸ προνοοῦν μένειν

Ce passage, très peu commenté dans la littérature secondaire, où Plotin entrevoit la descente de l'âme dans les corps de façon positive, n'est pourtant pas sans intérêt. Notre âme fournit au corps — et à la matière — la capacité d'être dans de bonnes conditions, d'être ordonné. Autrement dit, c'est grâce à la descente de l'âme que le chaos indéfini que constitue la matière peut être ordonné et exister sans qu'il représente un mal absolu, puisque l'âme demeure rattachée à la région la plus sublime, c'est-à-dire à l'intelligible. Cette conception positive de la descente de l'âme s'oppose certainement à celle des gnostiques, qui est manifestement perçue d'une manière négative. En effet, dans plusieurs

⁶⁵⁹ 30 (III 8), 2, 1-19, trad. J.-M. Narbonne, dans NARBONNE² à paraître. Nous déployons l'hypothèse de D. O'Meara qu'il schématise dans son livre d'introduction aux *Ennéades*. Cf. D.J. O'MEARA, *Plotin, op. cit.*, p. 97. Le commentateur cite trois textes du traité 30 (III 8) pour appuyer sa démonstration : 1, 1-8 ; 3, 3-7 ; 16-23 et 4, 31-43.

systèmes gnostiques, la chute de Sagesse est perçue comme un désastre, comme une catastrophe cosmique qui dérive d'un acte d'*hubris*⁶⁶⁰.

La conception plotinienne de la descente de l'âme comporte des implications éthiques. Si, en effet, la descente de l'âme s'effectue en vue du bien, on doit, en tant qu'âme individuelle descendue, ne pas mépriser le corps et notre condition d'être humain⁶⁶¹. Même s'il faut davantage s'associer à la partie divine de l'être humain, c'est-à-dire à l'âme, notre corps et nos actions ont des conséquences éthiques et l'on doit se préserver en vue du bien total⁶⁶².

Ligne 26 : τὸ προνοοῦν : voir notre commentaire, chapitre 2 lignes 11-14

Lignes 26-30 : Διττὴ γὰρ ἐπιμέλεια [...] τῆς φύσεως ἀναπιμπλᾶσα

Le premier « soin » représente l'âme du monde, qui agit sans effort pour mettre en ordre l'univers et qui anime la totalité du cosmos. Le second « soin » met plutôt en ordre les corps particuliers et, pour ce faire, il doit nécessairement entrer en contact avec l'agent qu'il anime et devient ainsi contaminé par celui-ci⁶⁶³.

Le terme ἀναπίμπλημι a fait l'objet d'interprétations diverses. Plotin continue de parler de la descente de l'âme de façon positive et c'est pourquoi, contrairement à L. Lavaud (contamination), à C. D'Ancona (contamina) et B. Fleet (infect), A. H. Armstrong (infect) et J. Igal, (contamina) nous préférons rendre le terme ἀναπιμπλᾶσα de manière plus neutre. Le premier sens du verbe ἀναπίμπλημι (remplir ou combler la mesure) revêt en effet une connotation beaucoup plus positive que son sens dérivé (infecter, contaminer). En venant animer les corps particuliers, l'âme prend soin de l'univers et vient non pas l'infecter, mais combler ses lacunes. Par contre, il ne faudrait pas conclure de cette interprétation, contrairement à ce qu'E. R. Dodds avance dans sa traduction des *Éléments de théologie* de

⁶⁶⁰ Cf. *Zostrien* (NH VIII, 1), 9, 16-10, 19 (séthien platonisant), *Apocryphe de Jean* (NHC III, 1) 9-25-14, 13 (séthien barbeloïte) et Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, I, 2, 1-3 (valentinien).

⁶⁶¹ C'est un reproche que Plotin adressera aux gnostiques en 33 (II 9), 5, 1-8 ; 6, 40 ; 17, 1 et ss. Voir aussi notre commentaire, chap. 2, 12-29.

⁶⁶² Cf. notre commentaire, chap. 2, lignes 12-29.

⁶⁶³ Pour un autre commentaire sur les deux soins de l'univers, notamment en lien avec la double attention que le sage doit accorder au corps, voir notre commentaire, chap. 2, lignes 12-29.

Proclus, que l'âme n'est plus impassible lorsqu'elle pénètre le corps⁶⁶⁴. Comme l'a bien démontré H. J. Blumenthal, Plotin ne désavoue pas une conception de l'âme incarnée de manière impassible dans les traités plus tardifs (cf. 26 [III 6], 18 ; 28 [IV 4], 1-5), mais a toujours soutenu cette hypothèse (5 [V 9], 4, 12 ; 6 [IV 8], 2, 29) : « at IV.8.2.28-30 we have an expression of the viewpoint from which soul is seen to adapt itself in accordance with its activities : as a result the human soul, considered as a whole, is not there viewed as impassible while the world soul is (cf. esp. IV.8.2.42ff.) »⁶⁶⁵. L'âme en tant que totalité souffre donc de son rapport avec le corps, alors que l'âme du monde demeure impassible.

Ligne 28 : ἀπράγμωνι

Le verbe ἀπραγμαυνέω apparaît seulement à trois reprises dans les Ennéades : deux fois dans le présent chapitre de notre traité (2, 28 ; 53), et à une autre reprise dans un contexte similaire au chapitre 2 du traité intitulé *Contre les gnostiques* (33 [II 9], 2, 13). À l'instar du terme ἐφάπτεσθαι (ligne 2), cette conception de l'âme comme « non-affairée » semble provenir des gnostiques. En effet, le soin « non-affairée » que l'âme exerce sur l'univers contraste avec la nature hyperactive que Plotin lui attribue en terrain plus neutre (non-gnostique), c'est-à-dire dans le chapitre 11 du traité 45 (III 7), (φύσις πολυπραγμονῶν : 11, 15) et une « puissance sans tranquillité » (τις δύναμις οὐχ ἡσυχος : 11, 21) qui la mène à s'étendre dans la génération du temps. On peut donc penser que cette insistance sur la tranquillité de l'âme lorsqu'elle prend soin de l'univers a pour but de contredire la théorie gnostique selon laquelle les préoccupations de Sagesse, voulant connaître le Père, ont bouleversé le Plérôme, engendrant ainsi une catastrophe cosmique⁶⁶⁶.

⁶⁶⁴ PROCLUS, *The elements of theology*, Oxford, Clarendon Press, 1992 [1963], p. 243.

⁶⁶⁵ H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus' psychology*, *op. cit.*, p. 66, note 48. Sur cette question cf. aussi LAVAUD, p. 257, note 29.

⁶⁶⁶ Cf. notre commentaire du présent chapitre, lignes 21-26. Ce terme se rattache également aux Épicuriens, sur quoi on consultera notre section de l'introduction, « Stoïcisme et épicurisme »

Lignes 30-38 : Τῆς δὲ θείας ψυχῆς [...] ὑπάρχει οὐποτε ἀρξάμενον

L. Lavaud a raison de rappeler *Phèdre*, 247 E, où le mythe de l'attelage ailé est évoqué pour exprimer la double dimension de l'âme, « à la fois supérieure et intérieure au ciel »⁶⁶⁷. Cependant, Plotin ne nous semble pas penser spécifiquement au *Phèdre* dans ce passage ; en effet, il continue plutôt sa lecture du *Timée* (34 B-C)⁶⁶⁸, dont les références sont légion dans le chapitre 2. Si ce dernier passage comporte nombre de similarités avec le mythe platonicien de l'attelage ailé, notamment parce que leur visée principale, à savoir de faire comprendre aux interlocuteurs le mouvement naturel de l'âme, demeure la même, l'accent est toutefois mis sur deux types d'âme différents. En effet, alors que dans le *Phèdre*, Platon s'intéresse davantage à l'âme individuelle qui suit les mouvements cosmiques de l'âme du monde, le *Timée* se penche quant à lui sur l'âme du monde à proprement parler. C'est pourquoi nous pensons que Plotin, qui réfléchit sur l'âme divine et qui semble avoir en main le *Timée* alors même qu'il rédige notre traité, n'a pas principalement en tête le *Phèdre* dans ce passage.

Ce passage doit également se comprendre à la lumière de la conception plotinienne du temps, qui sera développée beaucoup plus tard dans sa carrière d'écrivain (45 [III 7]). La vie de l'âme du monde coïncide avec la mise en mouvement de l'univers et avec l'existence du temps. Elle est donc éternelle, puisque sa vie est la durée même du temps (45 [III 7], 11, 50-51 ; 12, 10)⁶⁶⁹. C'est pourquoi Plotin affirme que l'âme du monde possède ce qui est conforme à sa nature de toute éternité, et qu'étant donné qu'elle n'a ni début ni fin, tout ce qui lui appartient doit nécessairement lui appartenir par nature. L'argument est intéressant : ce qui est inné est conforme à la nature, et puisque l'âme du monde ne commence pas, elle n'est jamais conditionnée ; ainsi, tout ce qui lui appartient lui est inné. Comme l'a brillamment décelé M. I. Santa Cruz, Plotin tente ici de relier l'immortalité de l'âme au temps : « l'examen du temps exige de considérer préalablement l'éternité, qui est vie

⁶⁶⁷ LAVAUD, p. 258, note 30.

⁶⁶⁸ « Quant à l'Âme, l'ayant placée au centre du corps du Monde, il [le dieu] l'étendit à travers le corps tout entier et même au-delà de lui et il enveloppa le corps ». PLATON, *Oeuvres complètes. Tome X, Timée - Critias*, op. cit., p. 147.

⁶⁶⁹ Pour des études détaillées de ce développement, cf. J. GUITTON, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, op. cit., p. 54-65. Voir aussi M. I. SANTA CRUZ, *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, op. cit., p. 89 et ss.

immuable, parfaite, complète, infinie et qui reste en unité. L'éternité n'existe que dans l'intelligible ; le temps n'y a pas sa place. [...] Avant de ressentir le besoin de l'antérieur et du postérieur, le temps reposait dans l'être, lié à l'éternité. À vrai dire, il n'existait pas encore comme temps »⁶⁷⁰. L'âme du monde, qui produit la réalité sensible et regarde vers elle, engendre simultanément le temps afin de rendre compte du mouvement perpétuel dans lequel celle-ci se trouve. Toutefois, la partie divine de l'âme se situe dans le monde intelligible, ce qui implique qu'elle existe éternellement, à l'instar de l'Intellect. De la même manière, notre âme à nous, lorsqu'elle s'élève vers la partie supérieure, goûte à cette immortalité.

Lignes 38-42 : Τάς τε τῶν ἀστέρων [...] τούτους πρέπουσαν εὐδαιμονίαν

Plotin paraphrase le *Timée* 38 C 7-8 (« σώματα δὲ αὐτῶν ἐκάστων ποιήσας ὁ θεὸς ἔθηκεν εἰς τὰς περιφορὰς ἃς ἡ θατέρου περίοδος ἦειν »), où le dieu produit les corps et les place sur les orbites des révolutions de l'Autre⁶⁷¹, mais attribue curieusement le bonheur aux astres. Le *Timée* mentionne certes que le démiurge est un dieu heureux (εὐδαιμόνα θεόν, 34 B 8), mais ne précise pas que les astres ont également accès à un tel privilège. On peut cependant le déduire d'un passage du *Traité du ciel* d'Aristote : « C'est que nous concevons les astres comme s'il ne s'agissait que de corps, c'est-à-dire d'unités ayant un ordre, mais absolument dépourvues d'âme [καὶ μονάδων τάξιν μὲν ἐχόντων, ἀψύχων δὲ πάμπαν, διανοοῦμεθα]. Or il faut les concevoir comme participant à l'action, c'est-à-dire à la vie [δεῖ δ' ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς] »⁶⁷². Étant donné que les astres participent à la vie, ils ont accès au bonheur, et étant de nature éternelle ils se meuvent circulairement par translation (*Métaphysique*, Λ, 8, 1073 a 30-34), ce qui correspond au mouvement le plus parfait qui soit. Plotin n'accorde donc pas le bonheur aux astres de manière inusitée, bien que l'acception puisse paraître étrange au premier abord⁶⁷³.

⁶⁷⁰ M. I. SANTA CRUZ, *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, op. cit., p. 89.

⁶⁷¹ Cf. PLOTIN, *Plotini opera*, t. II, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 233. D'ANCONA, p. 157.

⁶⁷² ARISTOTE, *Traité du ciel*, 292 a 18-21, trad. P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 257. Il est à noter que l'on trouve le même raisonnement en *Métaphysique*, Λ, 1072 b 24 ss. Sur cette question, voir R. BODÉÛS, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Saint-Laurent/Paris, Bellarmin/Les Belles Lettres, 1992, p. 46.

⁶⁷³ Notons que le Plotin ne reprend jamais cette formulation, et ce, même dans son traité *Sur le Ciel* (40 [II 1]).

Lignes 42-45 : Δύο γὰρ ὄντων [...] λυπῶν πίμπλησιν αὐτήν

Les deux raisons que Plotin évoque sont étroitement liées l'une à l'autre et touchent précisément aux problèmes de l'union de l'âme et du corps, dont on retrouve un écho dans le traité 2 (IV 7), 9, 26-27 : « Mais ce qui a été mêlé [selon A. Longo, l'étant] à une chose inférieure est entravé vis-à-vis des choses excellentes – sans toutefois que sa nature périsse – et recouvre sa constitution originare en remontant vers ce principe qui lui est propre ὁ δ' ἂν συμμιχθῆ χειρόνι, ἐμπόδιον μὲν ἔχειν πρὸς τὰ ἄριστα—οὔτι γε μὴν τὴν αὐτοῦ φύσιν ἀπολωλέναι— ἀναλαβεῖν δὲ τὴν ἀρχαίαν κατάστασιν ἐπὶ τὰ αὐτοῦ ἀναδραμόν »⁶⁷⁴. Ce passage peut nous aider à comprendre les lignes 42 et ss. de notre traité, dans lesquelles Plotin souligne que l'âme de l'univers ne peut être affectée par le corps, puisqu'elle n'a pas encore plongé dans le monde sensible. En effet, ce qui est mêlé – ce qui a pénétré un corps – ne peut demeurer perpétuellement contemplation à cause des entraves placées par le corps⁶⁷⁵, mais peut, en se séparant du corps, se libérer des préoccupations que celui-ci lui impose.

Dans le même ordre d'idées, si l'emploi du terme ἐμπόδιον suggère que Plotin conçoit le corps comme un obstacle pour l'âme qui veut contempler, il ne connote pas, comme chez les gnostiques, un mépris du monde sensible. En effet, en plus d'utiliser le mot ἐμπόδιον

⁶⁷⁴ PLOTIN, *Traité 2* (IV 7), 9, 26-27, trad. A. Longo, *op. cit.*, p. 90. La traduction a été modifiée dans le but d'offrir une version plus neutre du texte, notamment en retirant le terme « étant », qui constitue une interprétation d'A. Longo. Voici sa lecture du passage que l'on retrouve à la p. 213 de son commentaire : « Deux possibilités se présente à nous : (a) soit cet étant reste seul en lui-même, et alors il a une vie pure ; (b) soit il se mélange à quelque chose d'inférieur, en l'occurrence au corps animé. Dans ce deuxième cas, le corps est un obstacle qui tire l'étant vers le bas et le distrait des choses les plus hautes et le plus nobles. Cela dit, l'étant reste tel et il peut récupérer son état originare, pur, dans une montée qui est aussi un retour à son état propre, séparé de tout corps ». En outre, L'expression *constitution originare* [τὴν ἀρχαίαν κατάστασιν] pourrait bien comporter un aspect politique, ce qui concorderait avec notre lecture du chapitre 2 (voir commentaire, lignes 12-19). Cf. *République*, VIII, 547 B 6-7 : « Lorsque la discorde surgit, dis-je, alors les deux ensembles de races se mettent à tirer < la constitution politique > chacun de son côté : les races de fer et de bronze tendent vers la recherche et la richesse, la possession de la terre, des habitations, de l'or et de l'argent, tandis que les races d'or et d'argent, qui ne souffrent pas de la pauvreté compte tenu du fait qu'elles sont riches par nature de la riche de leurs âmes, tirent en direction de la vertu et de l'ancien système [τὴν ἀρχαίαν κατάστασιν] » (trad. G. Leroux, Paris, France, GF Flammarion, 2002, p. 407).

⁶⁷⁵ Au chapitre 1, ligne 35, Plotin a mentionné la « délivrance des chaînes [λύσιν τῶν δεσμῶν] », renvoyant ainsi aux prisonniers enchaînés dans l'*Allégorie de la caverne*. Le terme « entrave » qui, dans son premier sens, signifie un objet qui permet de limiter et gêner les déplacements, nous semble bien refléter la vision du corps chez Platon et Plotin. Les prisonniers de la caverne étant enchaînés aux jambes, aux mains et au cou (VII, 514 A-B), il faut donc les délivrer de leurs entraves pour qu'ils puissent ensuite sortir de la caverne. On aperçoit donc en filigrane de notre traité un Plotin plus préoccupé par le politique qu'il n'y paraît à première vue.

dans le passage du traité 2 susmentionné, Plotin y a également recours dans le traité 33 (II 9) *Contre les gnostiques* : « Pourtant, même s'il leur est venu à l'esprit de haïr la nature du corps, parce qu'ils ont entendu souvent Platon blâmer le corps pour la sorte d'obstacle qu'il offre à l'âme [...] [εἰ καὶ μισεῖν αὐτοῖς ἐπήει τὴν τοῦ σώματος φύσιν, διότι ἀκηκόασι Πλάτωνος πολλὰ μεμψαμένου τῷ σώματι οἷα ἐμπόδια παρέχει τῇ ψυχῇ] »⁶⁷⁶. Cette expression, d'abord platonicienne (cf. *Phédon* 65 A 10), ne doit pas, selon Plotin, mener à mépriser ou à haïr le corps : ce serait mal comprendre la doctrine de Platon⁶⁷⁷. Ainsi, tout en démarquant l'âme du corps, Plotin ne semble pas dédaigner le monde sensible.

Lignes 45-53 : οὐδέτερον τούτων ἂν γένοιτο [...] τόδε τὸ πᾶν κοσμοῦσα

Le terme νεῦσις refait surface seulement à quelques reprises dans les écrits de Plotin, dont quatre fois dans le seul traité 33 (II 9) (chapitres 4, 6 ; 10, 19 ; 11, 13 ; 12, 43). P.-H. Poirier a bien montré que le terme était d'allégeance gnostique et que l'équivalent copte de la locution νεύειν κάτω (*cost epeset*), présente dans le *Zostrien* (NH VIII, 1), 27, 12, constitue fort probablement l'une des sources de Plotin en 33 (II 9)⁶⁷⁸. On peut donc légitimement penser que son utilisation ici dans le traité 6 (IV 8) ne relève pas du hasard, mais comporte bien une visée anti-gnostique, et même, plus précisément, une opposition directe au *Zostrien*. En effet, l'âme du monde chez Plotin, contrairement à l'éon Sagesse, ne peut être préoccupée par les choses d'ici-bas au point de s'incliner, de chuter vers le bas (νεύειν κάτω)⁶⁷⁹. Pour Plotin, l'âme du monde demeure sans trouble (ἀπράγμωνι)⁶⁸⁰. Celle-ci ne se

⁶⁷⁶ PLOTIN, 33 (II 9), 17, 1-3, trad. J.-M. Narbonne, dans NARBONNE², à paraître.

⁶⁷⁷ Voir D'ANCONA, p. 157. La commentatrice rappelle l'hypothèse de J. Igal selon laquelle Plotin aurait changé sa conception de l'âme et du corps après que Porphyre se soit installé à Rome. Pourtant, précise-t-elle en suivant E. K. Emilsson, Plotin maintient la séparation de l'âme et du corps tout au long de sa vie, sans pour autant mépriser celui-ci. Cf. E. K. EMILSSON, « Platonic Soul-Body Dualism in the early centuries of the Empire to Plotinus », *ANRW*, 1994, p. 5331-5362. Il ne faudrait donc pas en conclure, comme la tradition heidégérienne a semblé le faire, que Plotin opère un retour à un dualisme radical entre l'âme et le corps. Sur cette question, voir A. MARTINICH, « The Descent of the Soul in the Philosophy of Plotinus, *Kinesis* (35), 1970, p. 34-42.

⁶⁷⁸ P.-H. POIRIER, « À propos de la νεῦσις dans les textes de Nag Hammadi », *art. cit.*, p. 620. Voir notre section de l'introduction, « La descente de l'âme chez les gnostiques », notamment la sous-section intitulée « Le cas particulier de la νεῦσις ».

⁶⁷⁹ Sur cette question, cf. J.-M. NARBONNE, « L'arrière-fond néopythagoricien de la chute (σφάλμα/νεῦσις) de l'Âme dans la gnose et son écho dans les traités 33 et 34 de Plotin », *Laval théologique et philosophique*, vol. 68, n° 3, 2012, p. 628-629. Sur la chute de l'âme individuelle, voir notre introduction, « La descente de l'âme dans les autres traités plotiniens ».

⁶⁸⁰ Sur le terme ἀπράγμωνι, voir commentaire, 2, 12-29 et 2, 28.

préoccupe pas des vicissitudes du corps, ce qui est le propre de l'âme individuelle qui, au chapitre 4, ligne 15, se disperse dans des préoccupations diverses (πολυπραγμανεῖ)⁶⁸¹. Le chapitre 2 de notre traité s'adresse donc sans aucun doute, et ce, des premiers mots (ἐφάπτεσθαι, cf. commentaire ligne 2) jusqu'à sa dernière phrase, aux gnostiques. L'arrière-fond polémique du texte suggère déjà que Plotin préparait une réponse contre des adversaires, et les thèmes qu'il aborde, considérés à la lumière des termes précis qu'il choisit – qui trouvent souvent des échos dans les textes gnostiques, ou qui à tout le moins refont spécialement surface dans le traité 33 (II 9) *Contre les gnostiques* –, confirment de surcroît que ces adversaires sont précisément des gnostiques.

⁶⁸¹ Voir notre commentaire, chapitre 4, 14-16.

Chapitre 3

Lignes 1-6 : Περὶ δὲ τῆς ἀνθρωπείας ψυχῆς [...] καθόδου, νῦν λέγωμεν

Cette énumération est fort probablement inspirée de Platon (*République*, IV, 429 D ; 430 B ; *Phédon*, 66 C ; 83 B ; *Timée*, 42 A-B ; 69 D ; *Philèbe*, 47 E ; *Lois*, X, 897 A), mais on en retrouve également des échos chez Aristote (*De anima*, I, 1, 403 a 7 ; 417 a 4 ; 408 b 2 ; *Rhétorique*, II, 1, 1378 a 190). Celle-ci refait surface à au moins deux autres reprises dans le corpus plotinien (26 [III 6], 3, 2-3 ; 53 [I 1], 1, 1-2)⁶⁸². G. Aubry fournit dans son commentaire au traité 53 (I 1) le traitement le plus complet sur cette question. À propos des lignes qui introduisent le traité 53, elle écrit : « C'est par une litanie des passions que s'ouvre le traité. Il y a là une énumération scolaire, mais aussi rhétorique : les passions sont rangées par couples d'opposés, plaisirs et peines, craintes et audaces, désirs et aversions, qui tous viennent se résumer en un terme unique : la souffrance, comme s'il en était la clef »⁶⁸³. Sur ce point, Plotin demeure fidèle à lui-même depuis l'écriture de ses premiers traités jusqu'à ses rédactions les plus tardives : l'âme souffre d'être dans un corps et le monde sensible représente pour elle une prison, où elle se trouve enchaînée au fond d'une caverne et « affairée » à se bercer d'illusions.

Le début de ce chapitre comporte peu d'intérêt du point de vue philosophique, si ce n'est de répéter ce qui a déjà été dit auparavant. Il s'agit, comme le fait remarquer B. Fleet, d'une digression avant d'entamer le véritable propos du traité. Celle-ci est pourtant utile – voire nécessaire, selon Fleet – parce que Plotin opère une distinction entre l'Intellect universel et les intellects individuels (c'est-à-dire ceux qui se trouvent dans l'âme humaine)⁶⁸⁴. Ces derniers, quoique rattachés à la partie divine, peuvent eux aussi descendre dans le monde sensible, mais d'une manière différente, et c'est ce que Plotin expliquera dans ce chapitre. La démarcation s'effectue à partir des différentes épreuves que subit l'âme enchaînée au corps, par rapport à l'Intellect universel, dont Plotin affirmera plus bas qu'il se trouve

⁶⁸² Nous empruntons l'intégralité de ces références à G. AUBRY, *Traité 53, op. cit.*, p. 73.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 110.

⁶⁸⁴ FLEET, p. 113.

« dans son universalité et en totalité dans le lieu de l'intellection » (cf. lignes 6-8 et son commentaire).

Au chapitre 2, Plotin s'est intéressé à l'âme de manière générale. Il opérait à ce moment-là une légère digression annoncée dès les premières lignes, mais on pressentait déjà que le philosophe retournerait spécifiquement à l'âme humaine : « περὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς » (2, 1). En ce sens, on peut penser que la suite du traité abordera maintenant son véritable sujet, à savoir la descente de l'âme (humaine) dans le corps. En effet, même si les premières lignes du traité laissent entrevoir cette perspective, elles n'annoncent pas tant le thème de la descente de l'âme qu'un autre sujet qui lui est connexe, à savoir la contemplation. D'ailleurs, la quasi-entière des caractéristiques attribuées à l'âme humaine s'avère être des répétitions des chapitres 1 et 2 : déraisons, désirs, craintes se retrouvent en 2, 44 (voir aussi *Phédon* 95 D 3) ; prison, tombeau, caverne et grotte sont également énumérés en 1, 30-35⁶⁸⁵.

Lignes 5-6 : ἦντινα γνώμην οὐ [...] αὐτῶν τῆς καθόδου

Ce passage est difficile à comprendre sans le contexte général du traité. L. Lavaud en fournit une explication très judicieuse :

Ces 'causes' censées expliquer qu'il n'y pas de contradiction entre les souffrances endurées par l'âme humaine et l'impassibilité des âmes des astres et de l'âme de l'univers n'apparaîtront en fait explicitement qu'au quatrième chapitre. Il s'agit de la tendance de l'âme individuelle à s'isoler de la totalité pour 'devenir une partie et être leurs propres maîtres' (4, 10-11) : ce repliement sur soi est le mouvement caractéristique des âmes individuelles, et constitue à proprement parler ce que Plotin appelle leur 'faute' (*hamartía*)⁶⁸⁶.

Lavaud explique bien dans ce passage ce que Plotin nous enseigne de manière ramassée et concise, à savoir que la faute commise par l'âme individuelle et son repliement sur soi, qui provoque la souffrance de l'âme, n'entre pas en contradiction avec l'impassibilité générale des âmes se situant là-haut. Cette idée nous semble toutefois pouvoir être poussée plus loin, puisque cette faute est riche de sens pour la conception générale de la liberté et fait penser à la notion de péché originel, qui sera développée plus tard par Augustin d'Hippone⁶⁸⁷, mais

⁶⁸⁵ Tous les commentateurs ont fait cette remarque. Cf. FLEET, p. 114 ; LAVAUD, p. 259, note 41, D'ANCONA, p. 161.

⁶⁸⁶ LAVAUD, p. 259, note 42.

⁶⁸⁷ *De peccatorum meritis*, I, 9, 9.

qui se trouve déjà en germe chez Clément d'Alexandrie⁶⁸⁸ et, surtout, qui naît de la querelle entre Irénée de Lyon et le gnostique Tatien⁶⁸⁹. En effet, alors que les gnostiques se croient d'emblée sauvés, Irénée leur répond qu'ils ont tort de s'inscrire en faux contre le salut d'Adam (23, 8), puisqu'ils s'excluent de la vie, « du fait qu'ils ne croient pas retrouvée la brebis qui était perdue » (23, 8). Il semble que Tatien, à l'instar de plusieurs penseurs des courants gnostiques, croit détenir une âme pneumatique, ce qui laisse les autres types d'âme en perdition. Cette vision aristocratique de l'âme humaine s'oppose à la position méritocratique que Plotin soutient dans ce traité (voir commentaire chap. 2, 12-29). En effet, le néoplatonicien semble ici reprendre la position d'Irénée et de Clément, à savoir que toute âme commet une faute en voulant s'appartenir à elle-même. Il ne saurait donc exister des âmes immaculées et sans faute, comme celle des pneumatiques chez les gnostiques. Le lien avec la liberté transparaît ainsi par le fait qu'il est préférable pour l'âme d'opérer cette descente, qui, malgré les souffrances que celle-ci implique, survient de manière volontaire – et nécessite donc que l'âme soit libre –, afin d'ordonner le monde sensible⁶⁹⁰.

Dans le même ordre d'idées, Plotin mentionne au chapitre 8 de notre traité que le *logizomenon*, c'est-à-dire l'opération de la *dianoia* qui permet le raisonnement, joue un rôle de médiation entre la partie sensitive et la partie intellectuelle de notre âme⁶⁹¹. Suzanne Stern-Gillet voit dans cette capacité « de choisir le meilleur ou le pire » la possibilité de fonder la conception plotinienne de la liberté⁶⁹². Par contre, la manière dont Plotin décrit les

⁶⁸⁸ *Protrepticus* XI [111].1.

⁶⁸⁹ Par exemple dans *Adv. Haer.*, III, 21, 10-23, 8 [Reconstruction d'A. Rousseau], mais voir en particulier, 23, 6 : « non qu'il lui [Dieu à l'homme] refusât par jalousie cet arbre de vie, comme d'aucuns ont l'audace de le dire, mais il le fit par pitié, pour que l'homme ne demeurât pas à jamais transgresseur, que le péché qui était en lui ne fût pas immortel et que le mal ne fût pas sans fin ni incurable ». Cf. A. ROUSSEAU, *IRÉNÉE DE LYON. Contre les hérésies: dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 391. Pour une explication de cette reconstruction, cf. *ibid.*, p. 203.

⁶⁹⁰ Nous évacuons le débat déjà lointain concernant le changement de position de Plotin sur la liberté entre les traités 6 et 33 (II 9), que Dodds a soutenu et qui comporte une erreur chronologique (il écrit que le traité 33 est en fait le 23^e dans l'ordre chronologique, ce qui lui permet d'établir un changement à partir du traité 27. Cf. E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an age of anxiety: some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, p. 24-26. D. O'Brien nous semble avoir rétabli les faits sur ce point et nous ne jugeons pas pertinent d'y revenir ici. Cf. D. O'BRIEN, *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, Leiden, Brill, 1993, p. 5-13.

⁶⁹¹ Chapitre 8, ligne 14-16. Voir aussi 49 (V 3), 3, 38-39 et 51 (I 8), 2, 9-15. Voir enfin S. STERN-GILLET, « Plotinus on Metaphysics and Morality », dans P. Remes and S. Slaveva-Griffin (éds), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, London/New York, Routledge, 2014, p. 403.

⁶⁹² *Ibid.*, p. 403-404.

différentes capacités de l'âme individuelle suggère qu'elle ne peut aller à l'encontre de sa nature, notamment lorsqu'il écrit dans le traité 46 (I 4) que « ces choses, qui ne se trouvent pas naturellement dans l'âme, mais qui sont simplement passagères, le raisonnement les fuit en les rejetant ou bien il cherche à les saisir, alors que le désir même de l'âme porte sur ce qui est supérieur à elle »⁶⁹³. Plotin respecterait donc la maxime socratique selon laquelle on ne peut faire le mal volontairement. Cependant, l'âme jouit également dans ce passage d'un pouvoir de fuir ou de saisir les choses qui se présentent à elle. Cette capacité d'auto-détermination peut mener l'âme à choisir les mauvaises passions et à graduellement s'asservir à celles-ci. Dans cette optique, la philosophie sert donc à se rappeler que l'on appartient à la partie supérieure du monde.

Lignes 6-8 : ὄντος τοίνυν παντός [...] κόσμον νοητὸν τιθέμεθα

L'expression ἐν τῷ τῆς νοήσεως τόπῳ provient de la *République* (508 C 1 : ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ). Plotin développe cette idée du lieu intelligible à plusieurs reprises, dont dans le traité qui précède tout juste le nôtre (5 [V 9], 10, 10 : Ὁ δὲ τόπος ἐκεῖ νοερῶς). Ces deux tournures – avec le terme τόπος – ne reviennent toutefois jamais plus dans les ultérieurs⁶⁹⁴. Ce dernier préférera parler dans ses traités postérieurs du « lieu de là-bas » (ἐκεῖ τὸν τόπον : ex. 31 [V 8], 3, 36) ou, plus fidèle à l'appellation originale de Platon, du lieu intelligible (τοῦ νοητοῦ τόπου : ex. 31 [V 8], 13, 23 ; 43 [VI 2], 4, 29)⁶⁹⁵.

Lignes 8-9 : ὄντων δὲ καὶ [...] νόων τῶν καθέκαστα

Plotin a déjà formulé son argumentaire au sujet de l'unité de l'Intellect avec ses puissances intellectives [νοερῶν δυνάμεων] dans le traité 5 (V 9), 5-6, où le philosophe précise que l'Intellect est toujours en acte (5, 4) et qu'il fait un avec les êtres qu'il possède en lui, car « [l]à-bas *tout est ensemble* et néanmoins différencié [Πάντα δὲ ὁμοῦ ἐκεῖ καὶ οὐδὲν ἤττον

⁶⁹³ PLOTIN, 46 (I 4), 6, 14-17, trad. T. Vidart, dans *Traité. 45-50*, Paris, France, GF Flammarion, 2009, p. 150. Nous poursuivons la lecture de S. STERN-GILLET, *op. cit.*, p. 404.

⁶⁹⁴ Voir toutefois 38 (VI 7), 15, 29-30 : νοῦν τὸν πάντα ἐπ' ἄκραις αὐταῖς ἰδρυμένον, ὡς φέγγει νοερῶ καταλάμπεσθαι τὸν τόπον.

⁶⁹⁵ Notons que Plotin ne semble pas faire de distinction entre νοερῶς, νόησις et νοητός.

διακεκριμένα] »⁶⁹⁶, rappelant par-là la formule d'Anaxagore⁶⁹⁷ (DK B 1 : ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν). L'Intellect contient donc tout à la fois et de manière simultanée et sans discursivité. Cette théorie introduite par Plotin et qui sera étayée aux lignes 14-21 ne suscite aucune polémique du point de vue platonico-aristotélicien. En effet, Aristote affirme lui aussi qu'« il y a identité entre l'Intelligence et l'intelligible [ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν] »⁶⁹⁸. Cependant, Plotin pense peut-être davantage au *De Anima* 429 b 23 ss., qui développe cette idée et où Anaxagore est également évoqué :

Dans l'hypothèse où l'intelligence est simple et impassible [ἀπαθὲς] et où elle n'a rien de commun avec rien, comme le prétend Anaxagore, commente va-t-elle opérer, si son opération équivaut à subir une certaine impression [εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστίν] ? [...] Ou alors subir une impression par la vertu d'une chose commune implique la précision donnée antérieurement, savoir que c'est potentiellement que l'intelligence s'identifie d'une certaine façon aux intelligibles [ὅτι δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς]⁶⁹⁹.

Pour le Stagirite, la thèse sur l'intelligence qu'Anaxagore élabore ici fait figure d'exception parmi les présocratiques (405 b 19-20). En effet, ces derniers sont mis à mal dans le premier livre du *De Anima*, mais Anaxagore est épargné par cette critique. Plotin pourrait donc penser au *De Anima* lorsqu'il formule sa théorie des intelligibles en 5 (V 9) – et, dans une moindre mesure, en 6 (IV 8) – et trouver un autre allié en Anaxagore.

Ligne 10 : οὐ γὰρ εἷς μόνος, ἀλλ' εἷς καὶ πολλοί

Cette expression est reprise du *Parménide* (144 E 5) et il s'agit assurément de la source de Plotin, comme le démontre le traité 10 (V 1), qui développe dans toute sa majesté la doctrine des trois natures : « En revanche, le *Parménide* de Platon s'exprime de manière précise, car il distingue l'un de l'autre le premier Un [τὸ πρῶτον ἓν], qui est un au sens propre, le deuxième, qu'il appelle 'un-plusieurs' [ἓν πολλὰ], et le troisième qui est 'un et

⁶⁹⁶ PLOTIN, 5 (V 9), 6, 3, trad. A. Schniewind, *Traité 5: V, 9*, Paris, Éditions du Cerf, 2007, p. 71.

⁶⁹⁷ *Ibid.*

⁶⁹⁸ ARISTOTE, *Métaphysique*, Λ, 7, 1072 b 21, trad. J. Tricot, *Métaphysique*, vol. 2, Paris, Vrin, 2000, p. 681-682. Voir aussi FLEET, p. 115.

⁶⁹⁹ ARISTOTE, *De anima*, 423 b 23-31, trad. R. Bodéüs, *De l'âme*, Paris, GF Flammarion, 1993, p. 226-227.

plusieurs' [ἐν καὶ πολλὰ] »⁷⁰⁰. C'est bien cette conception tripartite des instances supérieures que Plotin présuppose dans le traité 6 (IV 8)⁷⁰¹.

Lignes 10-14 : οὐ γὰρ εἷς μόνος [...] ἦττον ἐνεργεῖα τοιαῦτα

Plotin compare l'Intellect, qui est un-multiple, et l'Âme, qui existe à titre d'unité et de multiplicité. Cette comparaison est intéressante dans la mesure où Plotin reprend la même structure pour les deux niveaux de réalité. L'Âme du tout entretient avec les âmes individuelles un rapport similaire à celui de l'Intellect avec les intellections⁷⁰². En ce sens, le semblable engendre le semblable, mais l'engendré est toujours une version édulcorée de celui qui engendre⁷⁰³. Plotin démontre cette supériorité de deux façons : 1. L'activité qui est plus intellectuelle est supérieure parce qu'elle s'opère de façon immédiate ; 2. L'âme, comme l'Intellect, se trouve tout entière et en totalité (ligne 7) en elle-même, mais, puisqu'elle s'inscrit dans le temps, qu'elle opère de façon médiate et qu'elle doit descendre dans le sensible, elle demeure inférieure à l'Intellect (ex. 45 [III 7], 11). L'activité la plus achevée – celle de l'Intellect – reste donc meilleure aux autres.

Lignes 11-12 : ψυχὰς καὶ μίαν εἶναι [...] εἶδη τὰ μὲν ἀμείνω

Comme l'a soulevé H. J. Blumenthal, Plotin affirme à certains endroits – comme dans le passage qui nous intéresse – que les âmes multiples dérivent d'une seule, « [while] there are texts where Plotinus refers to the world soul as the sister of the individual souls. These might arouse suspicion, since if the world soul and the hypostasis are identical, we shall be left with a position where the world soul is both parent and sister of the other souls »⁷⁰⁴.

⁷⁰⁰ PLOTIN, 10 (V 1), 8, 23-26. trad. F. Fronterotta, dans *Traité. 7-21*, Paris, GF Flammarion, 2003, p. 167.

⁷⁰¹ Sans renvoyer à toute la littérature sur ce sujet, deux études – que F. Fronterotta (*ibid.*, p. 201) mentionne dans son commentaire au traité 10 (V 1) – nous semblent donner un bon aperçu de l'interprétation néoplatonicienne du *Parménide* et de ses répercussions dans la philosophie tardo-antique. Cf. J. TROUILLARD, « Le «*« Parménide »*» de Platon et son interprétation néoplatonicienne », *Revue de théologie et de philosophie*, n° 23, 1973, p. 83-100. L. BRISSON, *Platon. Parménide*, Paris, GF Flammarion, 1994, Annexe I, p. 285-294.

⁷⁰² J. MOREAU, *Plotin ou La gloire de la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1970, p. 140.

⁷⁰³ C'est un principe chez Plotin. Cf. NARBONNE¹, p. LXII.

⁷⁰⁴ H. J. BLUMENTHAL, *Soul and intellect: studies in Plotinus and later neoplatonism*, Aldershot, Variorum, 1993, p. 57. Comparer le premier cas de figure – celui de notre traité – avec d'autres passages similaires : 8 (IV 9), 4, 15-18 ; 13 (III 9), 3, 4-5. Comparer ensuite la deuxième possibilité avec les traités 27 (IV 3), 6, 12 ; 33 (II 9), 18, 16.

Cette interprétation révélerait donc une incohérence chez Plotin, mais Blumenthal semble avoir résolu cette difficulté dans son commentaire posthume au traité 27 (IV 3). En effet, puisque l'Âme du monde ne quitte jamais l'Âme divine, elle n'a pas à descendre afin d'engendrer le monde sensible et ne rencontre donc pas les problèmes des âmes individuelles⁷⁰⁵. Ainsi, lorsque Plotin utilise l'expression « âme sœur [ἀδελφῆς ψυχῆς] » (cf. 27 [IV 3], 6, 13), il ne se rend pas tout à fait justice à lui-même : « Had Plotinus pursued the analogy, he might have indicated the special position of the World Soul by saying that it was the most senior of the sibling »⁷⁰⁶. L'Âme du monde conserverait donc son statut particulier, demeurant auprès de l'Âme divine tout en étant engendrée.

Ligne 12 : ὥσπερ ἐκ γένους ἐνὸς εἶδη τὰ μὲν ἀμείνω

Plotin reprend encore une fois une idée du traité 5 (V 9), 6, 9-11. Cette précision vient clarifier la relation de l'Intellect aux intellects individuels et de l'Âme aux âmes individuelles. Le genre sous-entend l'existence d'espèces : tout en étant unique, il est donc multiple, de la même manière que l'Intellect et l'Âme⁷⁰⁷. Il est intéressant de noter que les âmes individuelles sont considérées comme des εἶδη (espèces), mais que celles-ci ne peuvent constituer des formes pures : elles reproduisent une forme dans la matière dès lors qu'elles deviennent associées à un corps⁷⁰⁸.

Lignes 14-16 : Καὶ γὰρ ἐκεῖ [...] δυνάμει περιεῖχε θάτερον

L. Lavaud précise à bon escient que « l'expression 'en puissance' (*dunâmei*) n'a pas ici le sens technique qu'elle prendra dans le traité 25 (III 5) »⁷⁰⁹, à savoir celui d'un acte inachevé. Dans le cas contraire, Plotin se contredirait, puisqu'il affirme en 25 (III 5), 3, 4-8 que l'en puissance n'existe pas dans le domaine de l'Intelligible. De fait, l'âme peut être une multiplicité de réalités et même constituer, par exemple, un cheval pendant un temps, puis un être humain pendant un autre ; par contre, dans l'Intellect, toute chose est tout et

⁷⁰⁵ H.J. BLUMENTHAL et J. M. DILLON, PLOTIN, *Ennead. IV,3 - IV,4.29, Problems concerning the soul*, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2015, p. 198-199.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 199.

⁷⁰⁷ D. CALUORI, *Plotinus on the soul, op. cit.*, p. 77.

⁷⁰⁸ D. NIKULIN, « Unity and Individuation of the Soul in Plotinus », dans R. Chiaradonna (éd.), *Studi sull'anima in Plotino*, Naples, , 2005, p. 296.

⁷⁰⁹ LAVAUD, p. 260, note 48.

rien n'est à venir, puisqu'il n'y a pas de temps⁷¹⁰. Cette idée se retrouve déjà dans le traité 5 (V 9), 6, 4-9 où, comme nous l'avons vu (3, 8-9), Plotin indique que « [l]à-bas tout est ensemble et néanmoins séparé ». Le chapitre 3 reprend ainsi de nombreux thèmes du traité qui le précède chronologiquement.

Lignes 16-19 : οἶον εἰ πόλις [...] καὶ τὰς ἄλλας

L. Lavaud a bien cerné la ressemblance entre ce passage, qui compare la cité et ses habitants avec l'âme du monde et les âmes particulières, et celui du traité 33 (II 9) *Contre les gnostiques*⁷¹¹ : « Mais tenter de comprendre à partir de la nôtre elle-même, l'Âme du tout, cela ressemblerait à celui qui, prenant le genre des potiers et des forgerons dans une cité bien administrée, blâmerait la cité tout entière. Il faut, au contraire, saisir les différences qui relèvent de l'Âme du tout dans sa manière de gouverner, car elle ne gouverne pas de la même manière, ni non plus, ne se trouve liée [au corps] »⁷¹². Plotin critique manifestement la prétention des gnostiques à être des élus qui surpassent le démiurge (l'Âme du monde). Pour Plotin, on ne peut toutefois juger ce qui est supérieur à partir de ce qui est inférieur, prémisse qui sera reprise aux lignes 27 à 30 du même chapitre⁷¹³. On pourrait donc croire que Plotin s'adresse spécifiquement aux gnostiques dans ce passage, mais bien que les deux comparaisons utilisent les mêmes termes, elles diffèrent grandement du point de vue de leur contenu. En effet, alors que le traité 33 (II 9) reproche aux gnostiques de blâmer l'Âme du tout (la cité), qui gouverne bien, pour le comportement des potiers et des forgerons (particuliers), notre passage du traité 6 (IV 8) expose quant à lui la pensée holiste de Plotin, tout en rappelant que le particulier partage aussi la nature du tout.

Par ailleurs, le philosophe avance une comparaison similaire, bien qu'elle soit encore une fois légèrement différente, dans son grand traité *Sur les difficultés relatives à l'âme* :

⁷¹⁰ Pour un développement de cette idée, cf. J.-M. NARBONNE, *Plotin. Traité 25: II, 5*, Paris, Éditions du Cerf, 1998, p. 101-102.

⁷¹¹ LAVAUD, p. 260-261, note 49.

⁷¹² PLOTIN, 33 (II 9), 7, 4,-7, trad. J.-M. Narbonne, dans NARBONNE², à paraître.

⁷¹³ *Ibid.*, p. LXII, §11-12.

Chez l'homme vil [τῷ φαυλοτάτῳ ἀνδρὶ], on trouve cette communauté [τὸ κοινὸν]⁷¹⁴, c'est-à-dire un homme qui [s'assemble] à partir de toutes choses, conformément à une mauvaise constitution. Chez l'homme moyen [τῷ μέσῳ], comme dans la cité [ἐν ἡ πόλει κᾶν]⁷¹⁵, quelque chose de bon peut gouverner lorsqu'une constitution démocratique n'est pas hors de contrôle [δημοτικῆς πολιτείας οὐκ ἀκράτου]⁷¹⁶. Chez l'homme le meilleur [τῷ βελτίονι], [on rencontre] la vie aristocratique, puisqu'il fuit déjà la communauté humaine [τὸ κοινὸν τοῦ ἀνθρώπου] en se dédiant aux meilleures choses. Mais chez l'homme excellent [τῷ ἀρίστῳ], celui qui est en train de se séparer [τῷ χωρίζοντι]⁷¹⁷, il n'y a qu'un seul principe, et l'ordre des autres parties provient de lui. *C'est comme s'il y avait deux cités, celle d'en haut et celle d'en bas qui est mise en ordre par celle d'en haut*⁷¹⁸⁷¹⁹.

Malgré le fait que les deux textes diffèrent, l'idée demeure la même, à savoir que l'âme individuelle possède une part d'elle-même qui est de nature identique à l'âme du monde. Dans notre passage, Plotin semble donc davantage utiliser cette comparaison pour mettre en valeur l'aspect duel de l'âme individuelle qui, comme le citoyen de la cité, appartient au tout même s'il est sa propre partie ; à l'inverse, en 28 (IV 4), Plotin compare la cité d'en bas avec celle d'en haut en les distinguant clairement. On se retrouve ainsi avec deux cités, et non pas une seule, comme dans notre passage et dans celui du traité 33 (II 9). De plus, Plotin semble se montrer beaucoup plus tolérant dans notre traité, lequel donne l'impression que tous les êtres humains ont en partage la nature divine et peuvent contempler. En 28 (IV 4), la comparaison distingue bien l'homme excellent des autres types d'individus, rappelant par-là les trois classes d'hommes chez les gnostiques et chez Plotin lui-même (bien qu'ici quatre termes interviennent), classes qui se retrouvent dans le même traité – en omettant la division porphyrienne – en 27 (IV 3), 7 et, bien sûr, en 33 (II 9), 9, 6-11. Notons que cette division en quatre types d'hommes peut être tirée du mythe d'Er dans le *Phédon* de Platon (113 D-114 E) et que les gnostiques se la réapproprient en

⁷¹⁴ τὸ κοινὸν a manifestement un sens politique dans ce passage. Cf. BAILLY, p. 1110 : « 1. τὸ κοινὸν : l'État, [...] l'autorité publique ; – le conseil de l'État, le sénat, p. opp. à ἡ πόλις [...] ».

⁷¹⁵ Nous omettons <ὡς>. Cf. H.-S. p. 95.

⁷¹⁶ Nous comprenons ici l'adjectif ἀκράτος, -ov de la même façon que l'adjectif ἀκρατής, -ές. Cf. 33 (II 9), 15, 35.

⁷¹⁷ Suivant L. Brisson (Paris, GF Flammarion, 2015), p. 139.

⁷¹⁸ Suivant L. Brisson (*ibid.*), p. 139, nous soulignons.

⁷¹⁹ PLOTIN, 27 (IV 4), 17, 15-35, nous traduisons en suivant de près H.J. Blumenthal, dans *PLOTIN, Ennead. IV,3 - IV,4.29, Problems concerning the soul, op. cit.*, p. 137-138. Voici le texte grec : Καὶ ἔστιν ἐν μὲν τῷ φαυλοτάτῳ ἀνδρὶ τὸ κοινὸν καὶ ἐκ πάντων ὁ ἀνθρώπος κατὰ πολιτείαν τινὰ φαύλην· ἐν δὲ τῷ μέσῳ, <ὡς> ἐν ἡ πόλει κᾶν χρηστόν τι κρατήσῃ δημοτικῆς πολιτείας οὐκ ἀκράτου οὔσης· ἐν δὲ τῷ βελτίονι ἀριστο- (30) κρατικὸν τὸ τῆς ζωῆς φεύγοντος ἤδη τὸ κοινὸν τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῖς ἀμείνοσι διδόντος· ἐν δὲ τῷ ἀρίστῳ, τῷ χωρίζοντι, ἐν τῷ ἄρχον, καὶ παρὰ τούτου εἰς τὰ ἄλλα ἢ τάξις· οἷον διττῆς πόλεως οὔσης, τῆς μὲν ἄνω, τῆς δὲ τῶν κάτω, κατὰ τὰ ἄνω κοσμουμένης. Ἄλλ' ὅτι γε ἐν τῇ (35) τοῦ παντὸς ψυχῇ τὸ ἐν καὶ ταῦτόν καὶ ὁμοίως, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις ἄλλως, καὶ δι' ἅ, εἴρηται. Ταῦτα μὲν οὖν ταύτη.

Zostrien, 27⁷²⁰. Sans donc attester que cette analogie fait implicitement allusion aux gnostiques, puisque Platon demeure la source première et commune à Plotin et au gnosticisme, force est d'admettre qu'il existe une certaine corrélation entre tous ces passages.

Lignes 19-21 : Ἦ ὡς ἐκ τοῦ παντός [...] καὶ ἡ τοῦ παντός

L'image du feu pourrait bien être inspirée du *Philèbe* 29 B-C⁷²¹, mais est également familière au *Timée* 51 B ss⁷²². Il se peut que Plotin songe également aux stoïciens et à Héraclite, qui ont tous deux développé une conception du feu, mais rien ne nous permet de confirmer une telle hypothèse. Enfin, ce dernier des trois exemples que Plotin élabore pourrait tout simplement s'avérer être un phénomène concret et observable, ce qui aurait pour but d'éclairer davantage le propos de Plotin⁷²³.

Lignes 21-24 : Ψυχῆς δὲ ἔργον [...] ὃ ἐν ἡ τῶν νοητῶν

La fonction de l'âme qui possède la raison est étroitement liée à la faculté qui lui est propre, c'est-à-dire la *dianoia*⁷²⁴. Contrairement à l'Intellect, l'âme doit penser les intellections : elle ne les reçoit pas directement. Plotin prépare également ce qu'il affirmera au prochain chapitre sur la nature amphibie de l'âme (4, 31-35), puisque la démarcation entre l'âme et l'intelligence n'est pas ici fondée sur le fait que l'âme est sortie de l'Intellect.

⁷²⁰ Le *Zostrien* redivise ensuite en neuf le nombre de types d'âmes en s'appuyant sur le mythe de l'attelage ailé du *Phèdre* (248 C). Sur cette question, voir F. LACROIX et J.-M. NARBONNE, « Plotinus and the Gnostics, dans G. W. Trompf (éd.), *Gnostic World*, London/New-York, Routledge, p. 210-211.

⁷²¹ « [...] chacun d'eux [des éléments] n'est en nous qu'en une quantité infime et insignifiante, qui ne possède en aucune façon la pureté ou la puissance qui est digne de sa nature. Prends pour exemple l'un de ces éléments et tu sauras ce qu'il est pour tous. Ainsi le feu : il est en nous et il est aussi dans l'univers » (28 B 6-10, trad. J.-F. Pradeau, dans PLATON, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, p. 1320.

⁷²² Par exemple en 51 B 7-C 1 : « Y a-t-il quelque chose comme le feu qui est absolument en soi et quelque chose comme toutes ces entités dont nous parlons toujours, en disant de chacune d'elles qu'elles sont absolument en soi ? » (trad. L. Brisson, dans *ibid.*, p. 2010).

⁷²³ FLEET, p. 122-123.

⁷²⁴ G. AUBRY, « Metaphysics of Soul and Self in Plotinus », dans *The Routledge handbook of neoplatonism*, London, P. Remes and S. Slaveva-Griffin (éds.), 2014, p. 316.

Lignes 24-27 : Βλέπουσα δὲ πρὸς [...] καὶ ἄρχει αὐτοῦ·

L'activité de l'Âme est double. D'abord, elle contemple l'Intelligible pour voir les Formes qui serviront de paradigmes à la production du monde sensible⁷²⁵. Ensuite, elle se tourne vers elle-même pour mettre en ordre et administrer ce monde sensible. L'âme exerce donc une activité : elle doit penser comment organiser le monde sensible⁷²⁶. D. Caluori appelle cette activité « la pensée pratique [practical thinking] » : « It is this practical thinking that allows the Soul to set in order, providentially arrange and rule what comes after it »⁷²⁷. L'âme divine, on le sait, n'exerce pas la même *dianoia* que l'âme humaine (27 [IV 3], 18, 7-12). Cette pensée pratique s'apparente tout de même à la meilleure partie de la *dianoia*, à savoir la *phronêsis*, qui est une connaissance du bien sans nécessairement faire toutes les opérations discursives qui démontrent la bienfaisance de l'action. La *phronêsis* correspond à une vertu intellectuelle qui, en quelque sorte, mène à agir quasi-immédiat. Il n'y a donc pas de processus ou d'opérations dans l'activité de l'Âme divine : elle sait ce qu'elle doit faire pour bien organiser le monde. L'Âme divine diffère donc des âmes individuelles parce qu'elle possède toujours la sagesse pratique (*phronêsis*) (28 [IV 4], 11, 11-13)⁷²⁸. Elle bénéficie donc de toutes les connaissances qui proviennent de l'Intellect, mais elle doit encore se regarder elle-même, c'est-à-dire se tourner vers les connaissances qu'elle a en elle-même, afin de les organiser.

Lignes 27-30 : ὅτι μηδὲ οἶόν [...] καὶ τὸ πρὸ αὐτοῦ

L'argument que Plotin présente est fondé sur deux des principes que l'on retrouve dans son œuvre : (1) ce qui est produit est semblable, mais (2) se révèle inférieur à ce qui le produit⁷²⁹. C'est en majeure partie à cause de ces deux principes que Plotin doit postuler la doctrine de la double activité⁷³⁰. En effet, puisque l'Âme doit être semblable à son

⁷²⁵ D. CALUORI, *Plotinus on the soul, op. cit.*, p. 54.

⁷²⁶ *Ibid.*

⁷²⁷ *Ibid.*

⁷²⁸ Cf. D. CALUORI, *Plotinus on the soul, op. cit.*, p. 55.

⁷²⁹ NARBONNE¹, PLOTIN, *Oeuvres complètes, op. cit.*, p. lxii, §11-12.

⁷³⁰ P. KALLIGAS, « Living Body, Soul and Virtue in the Philosophy of Plotinus », *Dionysius*, vol. 18, 2000, p. 25-38.

producteur et que celui-ci est l'Intellect, qui n'est qu'intellection, elle doit prendre part à cette faculté intelligible, mais de manière moins parfaite.

Chapitre 4

Lignes 1-10 : Τὰς δὴ καθέκαστα ψυχὰς [...] ἐν τῷ αὐτῷ τότε

Le terme ὄρεξις, qui se rapporte au verbe χράω dans le texte, est utilisé pour décrire un désir rationnel, comme cela arrive parfois ailleurs dans les autres traités de Plotin⁷³¹. B. Fleet relève à cet effet que ce terme peut également être utilisé à côté d'έρὸς pour témoigner d'une union sexuelle, comme dans le traité 50 (III 5) *Sur l'amour* (lignes 27-35)⁷³². Plotin, qui a déjà eu recours à des métaphores sexuelles pour rendre compte de la chute de l'âme, cette dernière ayant plongé (δύω) dans le corps et y étant profondément enfoncée (chap. 2, ligne 46), les utilise dans le sens inverse pour cette fois-ci expliquer l'union de l'âme individuelle avec l'Intellect (voir notre commentaire ci-dessous lignes 20-21). À cet égard, le philosophe fait valoir dans son traité 50 (III 5) *Sur l'amour*, que l'Aphrodite du monde ici-bas, c'est-à-dire l'amour qui survient entre deux individus, s'identifie à celle de l'Âme du monde et représente un bien. En effet, P. Hadot note que l'attirance entre deux individus éveille au désir de contempler « les âmes des jeunes gens et [qu]'il fait se retourner vers le haut l'âme à laquelle il est uni, dans la mesure où cette âme aussi est capable de revenir au souvenir des choses d'en haut »⁷³³. Le commentateur précise aussi à juste titre que « l'âme du monde et son Amour, s'ils sont inférieurs en être et en valeur à l'âme divine et à son amour, n'en sont pas moins des réalités nobles »⁷³⁴. En effet, cette union, dont résulte l'âme du monde, s'avérait nécessaire pour réaliser l'ordre naturel des choses. De la même manière, Plotin soutient que l'amour des âmes individuelles facilite l'éveil grâce à l'inspiration qu'il peut fournir. Le désir sexuel n'est donc pas un acte qui nous détourne du divin, puisque tout désir représente ultimement un désir du bien. P. Hadot reconstruit judicieusement le raisonnement de Plotin : « Toute âme qui désire le bien possède un Amour substantiel [...]. Or, non seulement l'âme divine, mais l'âme du monde et aussi les âmes individuelles désirent le bien. Donc toutes les âmes, même les âmes individuelles, ont

⁷³¹ L. P. GERSON, *Plotinus*, London, Routledge, 1994, p. 153. Gerson renvoie à plusieurs autres traités : 1 (I 6), 7, 1 ss. ; 19 (I 2), 1, 14 ; 51 (I 8), 15, 21 ; 53 (I 1), 5, 27.

⁷³² FLEET, p. 128.

⁷³³ PLOTIN, 50 (III 5), 3, 34-36, trad. P. Hadot, *Traité 50 (III, 5)*, Paris, France, Éditions du Cerf, 1990, p. 116-117.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 192-193.

un Amour substantiel (4, 1 2) »⁷³⁵. Cette analyse tirée du traité 50 (III 5) rejoint l'utilisation des métaphores sexuelles que l'on rencontre dans notre traité, notamment au chapitre 2⁷³⁶. D'une part, la chute de l'âme et son union avec le corps, bien qu'elle implique une faute (chapitre 5) et même un acte audacieux (*tolma* : 10, [V 1], 1, 2), ne constituent pas un mal absolu et respectent en réalité l'ordre universel, puisque l'âme doit descendre ici-bas pour faire valoir ses puissances (à l'instar de l'Âme divine, cf. chapitre 5, 27-29 ; 35). D'autre part, l'âme, tout en engendrant le monde sensible, demeure là-haut dans l'Intelligible et participe au gouvernement de l'Âme totale. La chute de l'âme provient donc d'un désir bienveillant et ne peut équivaloir à un simple retournement vers le mal.

Dans un autre ordre d'idées, Plotin utilise dans ce passage une analogie avec le soleil et la lumière qui, comme le soulève L. Lavaud, ne va pas sans rappeler la *République* (508 C ss.), même si elle s'applique plus précisément dans ce passage à un niveau inférieur⁷³⁷, puisqu'elle sert à expliquer le rapport entre l'âme et l'Intelligible, et non celui entre le Bien et l'Intelligible.

L'image du monarque, que l'on rencontre plus loin dans ce passage (lignes 8-10), refait quant à elle surface au traité 32 (V 5), 3⁷³⁸. Dans cette longue analogie, Plotin compare le roi et son cortège au monde intelligible :

Dans cet exemple-là, le roi est autre, et ceux qui procèdent au-devant de lui sont autres par rapport à lui ; tandis que le roi de là-bas, ne régna pas sur des réalités étrangères, mais exerçant le règne le plus juste qui soit par nature et ayant la vraie royauté, parce qu'il est roi de la vérité, et qu'il est par nature le maître de sa progéniture réunie et de l'ordre de troupe divin, il est le roi du roi et des rois, et il aurait plus justement été appelé « le Père des dieux », lui que Zeus imita aussi de cette manière [...] ⁷³⁹.

L'Intellect et les intellections constituent ici un seul et même tout même si en réalité on peut y reconnaître des différences, contrairement au roi ici-bas qui diffère de ses disciples. En 32 (V 5), Plotin n'accorde toutefois pas beaucoup d'attention à l'âme, laquelle apparaît seulement dans deux passages, à savoir dans ce même chapitre 3, où le philosophe mentionne que le dieu intelligible ne devait pas se poser sur une âme (lignes 6 à 8), et au chapitre 9, où il précise que l'âme – aussi bien l'âme du tout que les âmes dans les corps –

⁷³⁵ P. HADOT, *Plotin. Traité 50, op. cit.*, p. 196.

⁷³⁶ Voir notre commentaire, chapitre 2, lignes 8-9.

⁷³⁷ LAVAUD, p. 251, note 55.

⁷³⁸ Voir aussi 10 (V 1), 8, 2 ; 33 (II 9), 9, 34 ; 39 (VI 8), 8, 18.

⁷³⁹ PLOTIN, 32 (V 5), 3, 15-22, trad. F. Lacroix et J.-M. Narbonne, dans NARBONNE².

se trouve dans l'Intellect. Ce dernier élément se concilie bien avec notre passage du traité 6 (IV 8), puisque Plotin affirme que « les âmes demeurent indemnes en restant en compagnie de l'Âme totale dans l'intelligible ». En effet les âmes demeurent toutes associées « au roi qui domine toutes choses », c'est-à-dire à l'Intellect, elles « gouvernent avec lui sans descendre » et ces deux principes se trouvent « tous ensemble dans le même lieu ». Plotin, croyant qu'il s'agit d'un texte de Platon, cite la *Lettre II* (312 E 1-4) en 10 (V 1), 8, 2⁷⁴⁰, ce qui nous informe sur la provenance de cette analogie⁷⁴¹. Prise hors de son contexte, il semble difficile de relier l'image du roi à quelque groupe – gnostique ou non – que ce soit, puisque celle-ci est réutilisée à de multiples reprises dans l'Antiquité⁷⁴². Au mieux pourrait-on souligner que les gnostiques se considèrent comme des étrangers en ce monde et qu'ils font selon eux partie de la génération des « sans roi ». Les Archontes, qui gouvernent le monde sensible, ne sauraient être de dignes représentants des élus gnostiques, qui sont pour leur part directement liés au véritable Dieu⁷⁴³. Plotin pourrait ainsi insister sur le fait que toutes les âmes individuelles se rapportent ultimement à l'Âme divine et que celle-ci demeure auprès de l'Intellect dans le but précis de signaler que son système ne comporte pas de coupure et forme un tout intégral. Comme les traités 10 (V 1)⁷⁴⁴ et 32 (V 5) semblent de résonance gnostique, nous pouvons penser à juste titre que Plotin, qui déploie vraisemblablement son argumentaire contre les gnostiques en 6 (IV 8), utilise l'analogie du roi pour s'opposer à eux.

Enfin pour ce passage, nous voulons insister sur la présence du terme « πτερορρησαι » (« avoir perdu ses ailes ») à la ligne 22, qui suggère que Plotin s'appuie sur le mythe du char dans le *Phèdre* pour construire son argumentation (246 C 2 ; 248 C 8)⁷⁴⁵. Ce verbe particulier, outre au traité 6 (IV 8)⁷⁴⁶, se retrouve à trois endroits chez

⁷⁴⁰ *Lettre II* qui, rappelons-le, est apocryphe. Sur l'image des trois rois chez Plotin et les gnostiques, que nous ne développerons pas ici, voir Z. MAZUR, dans NARBONNE².

⁷⁴¹ Même si l'on sait aujourd'hui que la *Lettre II* n'est fort probablement pas authentique, elle demeure tout de même de nature platonicienne, dans la mesure où Platon utilise lui-même cette image dans le *Philèbe*, 28 C et le *Cratyle* 396 A. Cf. aussi J. D. TURNER et K. CORRIGAN, dans NARBONNE².

⁷⁴² Notamment par Numénius dans les fragments 21-22 qui nous ont été transmis par Proclus dans son commentaire au *Timée* (I, 303, 27-404, 7 Diehl) : « Numénius proclame trois dieux et appelle le premier 'Père', le second 'Créateur', le troisième 'Création' ; car le Monde, pour lui, est le troisième Dieu ; dès lors, son demiurge est double, le Premier Dieu et le second, et le monde créé est le troisième Dieu » (trad. É. DES PLACES, dans NUMENIUS, *Fragments, op. cit.*, p. 60. Cf. aussi Z. MAZUR, dans NARBONNE²).

⁷⁴³ J. D. TURNER et K. CORRIGAN, dans NARBONNE².

⁷⁴⁴ Sur cette question, voir aussi notre introduction, « Traité 10 (V 1) ».

⁷⁴⁵ Il s'agit des deux seules occurrences dans tous les dialogues de Platon.

Plotin : en 9 (VI 9), 9, 24, où le philosophe semble mentionner au passage ce qui arrive à l'âme qui se trouve ici-bas ; en 27 (IV 3), 7, 19, qui reprend de manière condensée les propos de 6 (IV 8) sur la chute de l'âme ; et, surtout, dans le traité *Contre les gnostiques* (33 [II 9], 4, 1-2). Les gnostiques eux-mêmes ne semblent toutefois pas avoir recours à cette image de la perte des ailes⁷⁴⁷, et ce, même lorsqu'ils se servent de cet extrait précis du *Phèdre* pour formuler leur pensée :

Alors l'Enfant 10 de l'Enfant, Éphésèch, [me] dit [en parlant] clairement : « Si (l'être humain) se [replie] vers lui-même plusieurs fois et en revient 15 à la connaissance des autres — l'intellect ne peut comprendre non plus que l'[âme] immortelle —, alors il est déficience, *car [lui]-même tourne en rond, il est démuné, 20 [s]'isole, se tient [à l'écart] et se trouve sous [influence] étrangère [au] lieu d'être un.* Il [prend] donc [la ressemblance] d'une multitude de figu[re]s. 25 S'il tergiverse, il en vient à rechercher des choses qui [ne] sont pas. Et s'il les trouve par la conceptualisation — et il n'est pas possible qu'ils les connaissent 30 d'une autre façon, à moins 46 de recevoir la lumière — il devient physique. De cette façon il descend donc vers la génération et il est dépourvu de la parole à cause [des] 5 souffrances et de l'[illimitation] de la matière. Bien qu'il possède une puissance éternelle, immortelle, (l'être humain) est captif [des] griffes du corps ; il est [ravi] 10 et enchaîné [à jamais], par des liens résistants, (il est) lacéré [par] tout souffle mauvais, jusqu'à ce qu'il s'[assume] à nouveau et recommence 15 à vivre en lui⁷⁴⁸.

Selon J. D. Turner, ce passage est construit en réaction aux dialogues platoniciens, plus précisément en se référant à la théorie des cycles de réincarnation dans le *Phèdre*, à la conception des punitions post-mortem dans le *Phédon* et à l'Allégorie de la Caverne dans la *République*⁷⁴⁹. La fin de la citation ci-dessus présente l'être humain comme quelqu'un qui souffre d'être « captif des griffes du corps », au point où il en perd la parole. Cette descente vers la génération est interprétée comme un ravissement et comme un enchaînement, ce qui rappelle la perte des ailes du *Phèdre*, où l'âme s'alourdit et est tirée vers la terre⁷⁵⁰. Notre traité partage également des thèmes en commun avec le passage du *Zostrien* que nous

⁷⁴⁶ Voir aussi notre commentaire, chapitre 1, lignes 36-39 : Ἐν δὲ Φαίδρω [...] τύχαι καὶ ἀνάγκαι.

⁷⁴⁷ Voir tout de même Hippolyte, *Refutation*, VI, 22, 12 et VI, 51, 11, 5, qui l'attribue respectivement à Basilidès et aux Pérates. Cependant, comme aucune source directe ne peut attester les propos d'Hippolyte, on peut douter de son interprétation sur certains points de doctrine spécifiques. Pour une lecture légèrement différente de l'image de la perte des ailles, voir le commentaire en 33 (II 9), 4, 1-2 de Z. Mazur, dans NARBONNE².

⁷⁴⁸ *Zostrien* (NH VIII, 1), 45, 9-46, trad. C. BARRY, dans ÉCRITS GNOSTIQUES, p. 1286.

⁷⁴⁹ J.D. Turner, dans C. BARRY, W.-P. FUNK et P.-H. POIRIER (éds.), *Zostrien* (NH VIII, 1), *op. cit.* p. 558.

⁷⁵⁰ Cf. *Phèdre*, 248 C 5-8 : « Mais quand, incapable de suivre comme il faut, elle [l'âme] n'a pas accédé à cette contemplation, quand, ayant joué de malchance, gorgée d'oubli et de perversion, elle s'est alourdie, et quand, entraînée par ce poids, elle a perdu ses ailes et qu'elle est tombée sur terre [...] [ὅταν δὲ ἀδυνατήσασα ἐπισπέσθαι μὴ ἴδῃ, καὶ τινι συντυχίᾳ χρησαμένη λήθῃς τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῆ, βαρυνθεῖσα δὲ πτερορροῦσῃ τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ] » (trad. L. Brisson, dans PLATON, *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, p. 1264. Cf. aussi J. D. TURNER, dans C. BARRY, W.-P. FUNK et P.-H. POIRIER (éds.), *Zostrien* (NH VIII, 1), *op. cit.*, p. 558.

venons de citer, notamment dans le texte que nous avons souligné. En effet, lorsque Plotin insiste sur le fait que les corps ont besoin d'une providence multiple (2, 11) – ce qui déjà semblait s'inscrire en faux contre les gnostiques⁷⁵¹ – il explique que c'est en raison des nombreux corps étrangers qui tombent à leurs côtés (2, 12-13), mais l'expression demeure très vague dans le texte grec (πολλῶν τῶν ἀλλοτριῶν αὐτοῖς προσπιπτόντων). De plus, dans le présent chapitre (ligne 14), Plotin précise que l'âme s'isole et fuit les intelligibles, qu'elle est enchaînée (ligne 26), mais que, grâce à une réminiscence, elle peut se retourner et se délivrer de ses chaînes pour continuer de contempler les réalités intelligibles. Le passage en question partage donc beaucoup de thèmes en commun avec le traité séthien platonisant du *Zostrien* (46, 8-15), mais ceux-ci demeurent avant tout platoniciens. Restons donc prudents et contentons-nous d'en déduire que les deux textes utilisent une source indubitablement commune⁷⁵².

Ligne 10-12 : Μεταβάλλουσαι δὲ ἐκ [...] εἰς τὸ ἑαυτῶν ἐκάστη

Ce repliement de l'âme sur elle-même ne pouvait se produire au niveau intellectif, puisque là-bas toutes les Idées communiquent simultanément entre elles. L'âme opère donc un mouvement de sortie afin de s'autodéterminer, lequel s'effectue dans le temps⁷⁵³ et semble en fait coïncider avec la naissance de celui-ci (45 [III 7], 11, 12 ss.). Cet acte de conversion, qualifié d'audacieux à d'autres endroits dans les écrits de Plotin (10 [V 5], 1, 4), permet aux âmes individuelles de descendre dans le corps et de s'unir à lui, ou plutôt, au corps d'être dans l'âme (13 [III 9], 3, 4-5). En effet, selon l'interprétation plotinienne du *Timée* (34 B ss.), les âmes individuelles « possèdent un lieu [ἔχουσιν ὄθεν] » (13 [III 9], 3, 5), c'est-à-dire leur corps, et « elles vont quelque part pour y descendre et s'y déplacer »⁷⁵⁴, alors que l'Âme divine demeure quant à elle dans l'Intelligible (6 [IV 8], 4, 6).

⁷⁵¹ Cf. notre commentaire chap. 2, 11-14.

⁷⁵² C'est plutôt l'ensemble des similitudes constatées qui nous encouragent à penser que le traité 6 (IV 8) se donne entre autres pour mission de répondre aux gnostiques de la branche plus spécifiquement séthienne platonisante. Quoi qu'il en soit, on peut déjà à la lecture des premiers chapitres constater une panoplie de liens entre Plotin et les gnostiques – surtout avec le *Zostrien* –, mais aussi des références communes à des passages bien précis chez Platon.

⁷⁵³ Ligne 13 : l'âme « fait cela pendant longtemps ».

⁷⁵⁴ PLOTIN, 13 (III 9), 3, 5-6, trad. J.-F. Pradeau et J. Laurent, dans PLOTIN. *Traité. 7-21, op. cit.*, p. 293.

Lignes 13-22 : Ὅταν δὴ τοῦτο [...] εἰς τὸ εἶσω

Plotin expose bien les difficultés que l'âme rencontre en s'unissant au corps particulier. Le philosophe insiste d'abord sur le fait que cette opération s'inscrit dans le temps (διὰ χρόνων), opposant ainsi la stabilité de l'Intellect à la mouvance du devenir. L'âme ne pouvant donc regarder perpétuellement l'Intellect, elle devient vite préoccupée par le corps et se divise au point où celui-ci passe au premier plan et constitue le seul objet de son attention⁷⁵⁵. Il est intéressant de noter que Plotin conçoit malgré tout le corps comme une entité avec une certaine unité (τὸ ἕν). Rappelons à cet égard que l'Âme vient animer la totalité du monde matériel pour lui fournir un *logos*. La procession plotinienne est un véritable panpsychisme, puisque toute chose contemple et demeure tournée vers l'unité pure⁷⁵⁶. Rien ne saurait donc échapper à l'emprise de l'âme, mais rien ne pourrait non plus exister sans elle, puisque la matière n'est que non-être et inerte.

Lignes 20-21 : παροῦσα καὶ δῶσα αὐτοῦ πολὺ εἰς τὸ εἶσω :

Métaphore sexuelle qui démontre bien que pour Plotin, c'est l'âme qui pénètre le corps et qui lui donne la vie et le mouvement (voir commentaire, chap. 2, commentaires lignes 8-9).

Lignes 21-31 : Ἐνθα καὶ συμβαίνει [...] ἦττον ὑπερέχον τι

L'idée générale de cette phrase consiste à rendre compte du fait que l'âme, malgré son attachement au corps, peut tout de même contempler et remonter vers l'Intelligible. Plotin réutilise l'analogie de la perte des ailes du *Phèdre* (246 D) juxtaposée à l'enchaînement dans la caverne en *République* (514 A). Cette descente provoque l'oubli, mais la réminiscence permet de se ressouvenir des réalités de là-haut, puisque nous possédons toujours quelque chose en lien avec celles-ci, à savoir un Intellect. C'est pourquoi Plotin soutient que notre âme ne peut pas être descendue en totalité. Elle doit en effet avoir commerce avec les choses d'en haut, sans quoi elle ne pourrait jamais (re)découvrir les

⁷⁵⁵ LAVAUD, p. 262, note 61.

⁷⁵⁶ S. CLARK, « Plotinus: Body and Soul », dans L.P. GERSON (éd.), *The Cambridge companion to Plotinus*, *op. cit.*, p. 279.

vérités de là-bas. Cette hypothèse demeure pour l’instant très proche du platonisme, mais les lignes qui suivent démarqueront clairement le néoplatonicien de son maître à penser et peuvent en outre mieux rendre compte de la participation. Plotin s’adonne donc ici à une interprétation du *Phèdre* qui ne va pas sans rappeler les premières lignes du chapitre 4 du traité 33 (II 9) *Contre les gnostiques* : « Et s’ils [les gnostiques] doivent arguer que c’est, pour ainsi dire, *en perdant ses ailes* que l’âme a produit, ce n’est pas l’Âme de l’univers qui a subi cela »⁷⁵⁷. Dans le traité anti-agnostique, Plotin n’étaye toutefois pas son analyse comme c’est le cas ici en 6 (IV 8), 4⁷⁵⁸. On trouverait donc une référence intertextuelle implicite entre les deux textes de Plotin, qui serait reliée aux gnostiques, même si ceux-ci ne mentionnent jamais la perte des ailes dans leurs écrits (sur quoi voir notre commentaire, chap. 4, 1-10).

Lignes 31-35 : γίνονται οὖν οἶον ἀμφίβιοι [...] ἢ τύχαις ὑπῆρξεν

Ce passage a fait couler beaucoup d’encre, notamment parce que Plotin y propose une idée tout à fait novatrice. En effet, le philosophe ne se contente pas de reprendre les propos de Platon, comme il peut le laisser à penser en citant par la suite le *Timée* (41 D 4)⁷⁵⁹, ni de fournir une interprétation du *Phédon* (109 A 8-110 B 4)⁷⁶⁰, mais il avance une théorie philosophique des plus surprenantes. La plupart des commentateurs ont déjà relevé que Plotin tentait « d’harmoniser deux conceptions platoniciennes divergentes sur la descente de l’âme individuelle dans les corps »⁷⁶¹, puisqu’il a admis plus tôt dans le même traité que son maître ne disait pas partout la même chose⁷⁶². Certes, le fondement de l’argumentaire

⁷⁵⁷ PLOTIN, 33 (II 9), 4, 1-2, trad. J.-M. Narbonne, dans NARBONNE².

⁷⁵⁸ N. SPANU, *Plotinus, Ennead II 9 « Against the Gnostics »*, Birmingham, University of Birmingham, 2012, p. 82.

⁷⁵⁹ Voir commentaire suivant (lignes 35-42).

⁷⁶⁰ Comme l’a proposé C. D’ANCONA, p. 178. Le *Phédon* 109 E 2-110 A 1 demeure tout de même intéressant : « Car si l’un de nous parvenait jusqu’aux cimes de l’air, ou si, pourvu subitement d’ailes, il s’envolait, alors de même que les poissons d’ici voient les choses d’ici-bas en levant la tête hors de la mer, il pourrait voir, en levant la tête, les choses de là-bas. Et si sa nature était propre à soutenir cette vision, il saurait que c’est là le ciel véritable, la lumière véritable, et la Terre qui est véritablement Terre » (trad. M. Dixsaut, dans PLATON, *Oeuvres complètes, op. cit.*, p. 1232. Platon ne soutient toutefois pas que la tête puisse demeurer dans les airs et se trouver aux deux endroits en même temps. Le philosophe semble plutôt parler d’un moment de contemplation temporaire, de la même manière que le poisson sort de l’eau pour y replonger.

⁷⁶¹ A. TIMOTIN, « Langage discursif et non-discursif chez Plotin. À propos de l’*Ennéade* IV 3 [27], 18 », dans *Chôra*, 14, 2016, p. 128. On aurait ainsi une tentative d’expliquer les endroits où la descente est perçue de manière négative (*Phèdre*, 246 C ss. et *République*, VII, 514 A) et ceux qui voient cette même descente de manière positive (*Timée*, 41 B).

⁷⁶² Cf. chapitre 1, ligne 28.

retrouvé ici s'appuie essentiellement sur les dialogues de Platon, mais l'utilisation de l'adjectif ἀμφίβιον pour qualifier l'âme demeure pour sa part inusitée. En effet, bien que l'on rencontre ce terme à maintes reprises dans la documentation préplotinienne, il est généralement utilisé pour expliquer le double aspect de la vie que l'être humain mène sur terre, par exemple en étant autant habitant de la terre que de la mer⁷⁶³, mais il ne revêt à notre connaissance jamais un sens technique⁷⁶⁴. Plotin reprend cette même idée d'une coupure entre deux niveaux ontologiques, mais l'applique cette fois-ci au monde sensible et au monde intelligible⁷⁶⁵, ce qui implique une séparation (χωρίς) ferme entre les deux niveaux strates. En revanche, selon J.-F. Pradeau, « l'âme ne descend pas réellement dans les corps »⁷⁶⁶, mais c'est plutôt « une image d'elle-même »⁷⁶⁷ – c'est-à-dire ses *logoi* – qui vient dans les corps. Un lien entre les deux mondes serait dès lors conservé grâce à l'âme. Cependant, Plotin mentionne à plusieurs reprises dans notre traité que l'âme a plongé dans les corps (2, 8 ; 4, 21 ; 5, 20 ; 7, 11), ce qui suggère qu'elle s'est unie à eux et qu'elle forme un tout avec eux. Par ailleurs, nous avons précédemment indiqué que le terme δύω comportait une connotation sexuelle. Ainsi, l'âme et le corps ne seraient pas en parfaite symbiose, mais continueraient à exister de manière distincte, puisque l'âme donnerait ses puissances spermatiques (ses *logoi*) à la matière pour la former en un corps vivant. Deux passages suggèrent cette interprétation. Premièrement, en 21 (IV 2), lignes 10-11 et 14, Plotin affirme que l'âme se trouve « autour des corps [περὶ τὰ σώματα] ». Celle-ci n'est donc pas fusionnée au corps, mais elle gravite autour de lui pour lui permettre d'être un composé organisé. Le second passage, qui se trouve en 5 (V 9) – le traité qui précède tout juste 6 (IV 8) –, est d'autant plus convaincant :

En ce qui concerne donc les puissances dans les semences, chacune d'elles est un principe rationnel, un tout avec les parties qu'il contient ; il possède le corporel en tant que matière (par

⁷⁶³ C'est le cas par exemple chez STRABON, *Geographica*, I, 1, 16, 17. Nous devons l'idée qui suit sur la séparation des mondes sensible et intelligible à J. LAURENT, « Conscience de soi et connaissance de soi selon Plotin : l'*egô* et le *hemesis* », conférence donnée à l'ENS, rue Ulm, lundi 9 mai 2016. Nous le remercions vivement pour cette conférence enrichissante.

⁷⁶⁴ Quelques passages chez ORIGÈNE, *Contra Celsum*, demeurent tout de même intéressants, même si ceux-ci n'utilisent pas le mot ἀμφίβιον dans un sens technique. Voir VI, 30, 13-14, où le troisième démon est qualifié d'amphibie au sens strict d'à double face et VII, 40, 24 et ss. pour un traitement similaire du visage double du démon.

⁷⁶⁵ ἐξ ἀνάγκης τόν τε ἐκεῖ βίον τόν τε ἐνταῦθα παρὰ μέρος βιοῦσαι (ayant nécessairement vécu partiellement la vie de là-haut et partiellement la vie d'ici-bas).

⁷⁶⁶ J.-F. PRADEAU, *L'imitation du principe*, op. cit., p. 71.

⁷⁶⁷ *Ibid.*

exemple tout ce qui est humide), mais lui-même est une forme complète et un principe rationnel identique à la forme qui génère l'âme, et cette âme est une image d'une autre âme supérieure. Certains appellent « nature » cette âme qui est dans les semences, qui s'élanche de là-bas à partir des êtres qui sont avant elle, comme la lumière à partir du feu ; elle illumine et donne forme à la matière, non pas en poussant, ni en se servant de ces leviers dont on parle tant, mais en faisant don de ses principes rationnels⁷⁶⁸.

Les puissances de l'âme qui viennent ici-bas se révèlent en fait être les âmes individuelles qui se trouvent dans les semences. On sait que la ψυχή peut se concevoir comme un souffle vital, ce qui semble être le cas ici. L'âme ne descend pas *littéralement* dans la matière, mais elle lui donne une forme (l'informe) grâce à ses puissances spermatiques, lesquelles sont *logikoi*, puisque les principes que l'âme fournit sont ses *logoi*. En résumé, l'âme permet la participation du monde sensible au monde intelligible, et ce, malgré la nette coupure que l'on rencontre entre ces deux niveaux ontologiques. L'âme ne se situe toutefois pas elle-même dans le monde sensible : elle demeure dans l'intelligible tout en gardant son regard tourné vers les choses d'ici-bas⁷⁶⁹. Comme l'âme est pleinement et toujours vie, elle insuffle au corps la vie, car ce qui engendre produit toujours une version semblable, mais dégradée de lui⁷⁷⁰, et cette semence qui s'écoule du monde intelligible permet la participation entre les deux niveaux de réalité.

En outre, Plotin précise que les âmes sont *devenues* amphibies, ce qui n'est pas anodin. Selon A. Schniewind, le fait que les âmes acquièrent ce statut montre qu'à l'origine, celles-ci n'étaient pas séparées de l'Âme universelle et que c'est la descente dans le sensible qui génère leur qualité d'« amphibie »⁷⁷¹. En effet, l'Âme divine demeure toujours auprès de l'Intellect, mais les âmes individuelles descendent et c'est lors de cette opération qu'elles deviennent amphibies. Cependant, comme nous l'avons souligné plus tôt, les âmes ne viennent jamais dans les corps : elles gravitent autour de ceux-ci. Le caractère amphibie

⁷⁶⁸ PLOTIN, 5 (V 9), 6, 15-24, trad. A. Schniewind, *Traité 5, op. cit.* Voici le texte grec, le passage n'étant pas évident à comprendre : Αἰ μὲν οὖν ἐν τοῖς σπέρμασι δυνάμεις ἐκάστη αὐτῶν λόγος εἷς ὅλος μετὰ τῶν ἐν αὐτῷ ἐμπεριεχομένων μερῶν τὸ μὲν σωματικὸν ὕλην ἔχει, οἷον ὅσον ὑγρόν, αὐτὸς δὲ εἶδός ἐστι τὸ ὅλον καὶ λόγος ὁ αὐτὸς ὢν ψυχῆς εἶδει τῷ γεννῶντι, ἥ ἐστὶν ἵνδαυμα ψυχῆς ἄλλης κρείττονος. Φύσιν δὲ τινες αὐτὴν ὀνομάζουσιν τὴν ἐν τοῖς σπέρμασιν, ἥ ἐκεῖθεν ὀρηθεῖσα ἀπὸ τῶν πρὸ αὐτῆς, ὥσπερ ἐκ πυρὸς φῶς, ἥστραπέ τε καὶ ἐμόρφωσε τὴν ὕλην οὐκ ὠθοῦσα οὐδὲ ταῖς πολυθρυλλήτοις μοχλείαις χρωμένῃ, δοῦσα δὲ τῶν λόγων.

⁷⁶⁹ T. A. SZLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, op. cit.*, p. 186-18., a pensé que cette idée provenait du *Timée* (90 A), où Platon écrit que l'homme est comme une plante céleste. Il est cependant peu probable qu'il s'agisse de l'origine de la non-descente partielle de l'âme, notamment parce que Plotin ne reprend jamais cette métaphore de la plante, pas plus qu'il ne s'intéresse à ce passage chez Platon. Sur cette question, voir notre introduction, section « Plotin et l'ὀμοούσιος ».

⁷⁷⁰ NARBONNE¹, §12, p. LXII.

⁷⁷¹ A. SCHNIEWIND, « Les âmes amphibies et les causes de leur différence. À propos de Plotin, Enn. IV 8 [6], 4. 31-5 », dans R. CHIARADONNA (éd.), *Studi sull'anima in Plotino*, Naples, Bibliopolis, 2005, p. 185.

relève donc de la métaphore, ce qui est indiqué par l'utilisation du terme οἶον qui se trouve tout juste avant ἀμφίβιοι⁷⁷². L'âme a néanmoins vécu « la vie d'ici et la vie de là-bas », et ce, de manière nécessaire (ἐξ ἀνάγκης)⁷⁷³. En fait, l'âme engendre la nature et le temps – lequel naît du détournement de l'Intellect⁷⁷⁴ –, lorsqu'elle se tourne vers les corps pour lui donner la vie, et c'est pourquoi elle s'inscrit en un certain sens dans le devenir. Précisons toutefois que le statut amphibie de l'âme ne saurait se rencontrer là-bas, puisque lors de l'ascension contemplative, le philosophe s'assimile au dieu et devient même dieu (9 [VI 9], 9, 58).

L'origine du terme ἀμφίβιος

Par ailleurs, on peut s'étonner du fait que Plotin ne réutilise pas le qualificatif spécifique « ἀμφίβιος » dans ses autres traités⁷⁷⁵. En effet, la seule autre occurrence à une épithète semblable dans les *Ennéades* se trouve en 30 (III 8) et ne vient pas qualifier l'âme, mais l'Intellect : « Il faut que, pour ainsi dire [οἶον], l'intellect se recule en arrière [vers l'Un], et que, s'abandonnant en quelque sorte [οἶον] lui-même, dans la mesure où il est bifrons [ἀμφίστομον] — bifrons vis-à-vis des choses qui sont vers son arrière à lui, et vis-à-vis de Celui-là —, s'il veut voir Celui-là, il ne soit pas complètement intellect »⁷⁷⁶. Selon notre analyse précédente, on s'attendrait à ce que « bifront » vienne qualifier l'âme, mais ici ce terme se rattache curieusement à l'Intellect, lui qui ne peut exercer, à l'instar de l'âme, une double activité⁷⁷⁷. Cependant, selon L. G. Soares Santoprete, Plotin utiliserait cette épithète de manière métaphorique – comme dans notre passage en 6 (IV 8) –, ce qui se constate dans le passage en question par l'expression οἶον qui apparaît à deux reprises :

Nous constatons dans le passage cité auparavant que Plotin utilise à deux reprises l'expression « οἶον ». Ceci semble indiquer qu'il applique l'épithète « ἀμφίστομος » à l'Intellect comme une

⁷⁷² A. SCHNIEWIND, *ibid.*, p. 185.

⁷⁷³ Sur le volontaire et la nécessité, cf. chap. 5. Voir aussi Schniewind, p. 185.

⁷⁷⁴ Cf. commentaire chap. 2, lignes 30-38.

⁷⁷⁵ Par exemple, en 28 (IV 4), 3, 11, Plotin utilisera le terme μεθόριος (intermédiaire, entre des limites) pour désigner la double vie de l'âme.

⁷⁷⁶ PLOTIN, 30 (III 8), 9, 29-32, trad. J.-M. Narbonne, dans NARBONNE², à paraître. Il s'agit encore une fois de la seule apparition de ce terme dans tous les traités de Plotin.

⁷⁷⁷ En un sens, cette « bifrontalité » s'appliquerait mieux à la conception plotinienne de l'âme que le caractère amphibie que l'on rencontre – toujours de manière métaphorique marquée par le terme οἶον – dans le chapitre 4 du traité 6 (IV 8). L'âme opère effectivement sur deux fronts, puisque même si elle demeure auprès de l'Intellect, l'une de ces activités est tournée vers le sensible.

métaphore et non au sens propre. Il essaye d'atténuer l'image d'un Intellect qui exercerait distinctement une double activité en nous mettant en garde quant à l'appropriation du langage humain pour traduire le fait que l'Intellect est à la fois capable de se tourner complètement vers le Principe à partir Duquel il tire son origine, de regarder vers Lui-même et, par ce mouvement de concentration en Soi, de générer ce qui est inférieur à Lui sans perdre pour autant son caractère⁷⁷⁸.

Si Plotin utilise bien cette expression de manière métaphorique dans le cas de l'Intellect, ce n'aurait pas toujours été le cas dans l'histoire de la philosophie. En effet, la suite du chapitre 9 du traité 30 (III 8) a recours à l'expression ἐν διεξόδῳ (en un parcours) que l'on retrouve dans le fragment 12 de Numénius : « C'est par celui-ci [le Dieu demiurge] que se fait notre voyage, quand l'Intellect est envoyé là-bas, à travers les sphères, à tous ceux qui sont destinés à y participer »⁷⁷⁹. Plotin pourrait bien reprendre des théories tirées de Numénius, mais cette expression n'est-elle pas avant tout platonicienne ? En effet, Platon utilise le terme διέξοδος non moins de 29 fois dans ses dialogues, notamment dans des passages où il revêt un sens technique et que Plotin a certainement en tête (*Phédon*, 111 D 4 ; *Parménide*, 136 E 2 ; *Phèdre*, 247 A 4 ; 251 D 2 et 4). Cependant, Plotin utilise un peu plus loin le terme ἀγλαία (chap. 11, 30) pour qualifier la splendeur du Dieu, lequel apparaît également chez Numénius, cette fois-ci dans le fragment 2⁷⁸⁰, et qui ne reçoit pas le même traitement que διέξοδος chez Platon. Il faut toutefois demeurer prudent avant de tirer des conclusions de cette analyse, puisque ce terme est relativement commun dans les écrits antiques⁷⁸¹. Ainsi, que Plotin connaisse la conception d'un Intellect double⁷⁸² chez

⁷⁷⁸ L. SOARES SANTOPRETE, « L'emploi du terme 'ἀμφίστομος' dans le grand traité antignostique de Plotin et dans les Oracles Chaldaïques », dans M. Tardieu et H. Seng (éds.), *Actes du Colloque International Die Chaldaeischen Orakel. Kontext – Interpretation – Rezeption*, Heidelberg, Universitaetsverlag Winter, 2010, p. 170.

⁷⁷⁹ NUMENIUS, *Fragments*, *op. cit.*, p. 54. L. SOARES SANTOPRETE, « L'emploi du terme 'ἀμφίστομος' dans le grand traité antignostique de Plotin et dans les Oracles Chaldaïques », *art. cit.*, p. 170-171. Voici le passage chez Plotin : « Car l'Intellect lui-même est une vie première, laquelle est une activité se réalisant en un parcours de toutes les choses, mais en un parcours non pas celui en train de se parcourir, mais celui qui s'est toujours déjà [35] parcouru. S'il est vrai, par conséquent, et qu'il est une vie et qu'il est un parcours et qu'il possède toutes choses avec acribie et non pas de manière vague – car il les posséderait alors d'une façon inachevée et inarticulée – c'est qu'il doit provenir de quelque chose d'autre, qui ne se réalise plus en un parcours, mais qui est principe du parcours et principe de vie et principe de l'Intellect comme de toutes choses » (trad. J.-M. Narbonne, à paraître) [Ἔστι μὲν γὰρ αὐτὸς ζωὴ πρώτη, ἐνέργεια οὖσα ἐν διεξόδῳ τῶν πάντων· διεξόδῳ δὲ οὐ τῇ διεξιούσῃ, ἀλλὰ τῇ διεξελθούσῃ. Ἐἴπερ οὖν καὶ ζωὴ ἐστὶ καὶ διέξοδος ἐστὶ καὶ πάντα (35) ἀκριβῶς καὶ οὐχ ὀλοσχερῶς ἔχει].

⁷⁸⁰ L. SOARES SANTOPRETE, « L'emploi du terme 'ἀμφίστομος' dans le grand traité antignostique de Plotin et dans les Oracles Chaldaïques », *art. cit.*, p. 171.

⁷⁸¹ Une simple recherche à l'aide du TLG nous permet de constater 535 occurrences au terme ἀγλαία dans la totalité des écrits antiques.

⁷⁸² NUMENIUS, fr. 14 (Des Places). Nous nous écartons ici de la thèse de L.G. Soares Santoprete, p. 171 et ss. Sans nous opposer aux conclusions de cet article très savant, nous voulons maintenant revenir au traité 6 (IV

Numénius ne garantit nullement que celui-ci ait fait une utilisation technique du terme ἀμφίστομος

Une autre avenue possible serait de relier ces occurrences particulières au gnosticisme, puisque les termes ἀμφίστομος et ἀμφίβιος apparaissent précisément en contexte anti-gnostique chez Plotin. À cet égard, L. G. Soares Santoprete note qu'une théorie des deux Intellects est développée dans la *Paraphrase de Sem* (NH, VII, 1)⁷⁸³, ce qui permettrait de rapprocher les deux traditions.

De même la Puissance mélangée à l'Intellect, elle aussi était un nuage de la Nature, elle 20 qui avait été mélangée à l'Obscur, lui qui avait troublé la Nature en vue de l'impureté. Mais l'Eau obscure était un nuage terrifiant, et la racine 25 de la Nature qui était du côté inférieur était tordue, du fait de son poids et de sa nocivité. Sa racine était aveugle face à la lumière en faisceau, — car (la lumière) est insaisissable, puisque *c'est 30 dans de nombreux visages qu'elle fut constituée*⁷⁸⁴.

Ce passage difficile dans un écrit qui a souvent été qualifié d'incohérent, confus et désordonné⁷⁸⁵ correspond à la seconde intervention du Sauveur – Derdekeas, qui est un équivalent de Seth – qui tente de libérer l'Intellect de l'Hadès. La *Paraphrase de Sem* avance un système cosmogonique à trois puissances, à savoir la Lumière, l'Esprit et l'Obscur, où deux Intellects sont engendrés, l'un par la Lumière, l'autre par l'Obscur, et où le principe médian chute afin que l'Intellect qui provient de l'Obscur se sépare de son principe⁷⁸⁶. S'ensuit non moins de dix interventions du Sauveur, dont celle qui nous intéresse ici, qui ont pour but de faire remonter l'Intellect vers la Lumière. Dans cette intervention précise, il ne s'agit toutefois pas d'une bifrontalité, mais d'une multitude de

8) alors que Soares continue son analyse de 30 (III 8). Nous reviendrons toutefois à l'article lorsqu'il sera question du contexte anti-gnostique du traité 30.

⁷⁸³ L. SOARES SANTOPRETE, « L'emploi du terme 'ἀμφίστομος' dans le grand traité antignostique de Plotin et dans les Oracles Chaldaïques », *art. cit.*, p. 174. Soares Santoprete fait un lien entre les Oracles Chaldaïques, qui développent une théorie des deux Intellects semblables à celle de Numénius (37 [Des Places, p. 23-24 Kroll]), et la *Paraphrase de Sem*. M. Roberge précise toutefois qu'il s'agit en fait de trois intellects. Cf. M. ROBERGE (éd.), *La paraphrase de Sem (NH VII,1)*, Québec, Louvain, Paris, Presses de l'Université Laval et Peeters, 2000, p. 62.

⁷⁸⁴ *La Paraphrase de Sem* (NH VII, 1), 7, 17-30, trad. M. Roberge, dans *ÉCRITS GNOSTIQUES*, p. 1067, nous soulignons.

⁷⁸⁵ Sur cette question, voir M. ROBERGE, « L'analogie sexuelle dans la Paraphrase de Sem », dans L. Painchaud et P.-H. Poirier (éds.), *Coptica-Gnostica-Manichaica*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2006, p. 847-84. Notons au passage l'analogie sexuelle pour témoigner de l'écoulement des Formes, théorie qui n'est pas étrangère à Plotin et au moyen-platonisme. M. Roberge développe cette idée aux pages 861 à 863 de son article. Voir aussi P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, I, Paris, Études Augustiniennes, 1968, p. 383, auquel Roberge se réfère.

⁷⁸⁶ M. ROBERGE (éd.), *La paraphrase de Sem (NH VII,1)*, *op. cit.*, p. 66.

visages qui correspondent à la Lumière qui doit percer les quatre nuages de la nature : L’Hymen, le Chorion (Silence), la Puissance et l’Eau⁷⁸⁷. Les liens entre les termes ἀμφίστομος et ἀμφίβιος d’un côté, et les théories gnostiques et moyens-platoniciens de l’autre, constituent donc des cas on ne peut plus incertains. Au mieux peut-on affirmer que la chute de l’Esprit et sa remontée dans *La Paraphrase de Sem* correspondent au schème dans le traité 6 (IV 8), si bien que les deux trames narratives comportent de nombreuses similarités. La source du terme ἀμφίβιος demeure quant à elle énigmatique, ce qui peut nous porter à croire que Plotin a lui-même forgé cette utilisation technique du mot.

Lignes 35-42 : Ἄ δὴ ὑποδεικνύς ὁ Πλάτων [...] γιγνόμενά τε καὶ ὄντα

Plotin termine ce chapitre en soumettant un argument d’autorité qui se réfère au *Timée* 41 D-E). Celui-ci mentionne bien que l’âme du monde provient d’un mélange pur, tandis que l’âme humaine fut composée dans le même vase, mais à partir des restes de ce premier mélange. L’âme humaine possède donc quelque chose de l’âme du monde en elle, nonobstant il n’est jamais mentionné qu’elle demeure là-haut. On a donc du mal à comprendre de quelle manière cette théorie de la double nature de l’âme peut provenir de ce passage précis. Platon affirme que la nature humaine est double (42 A 1-2). Pourtant, le philosophe développe une hiérarchie des âmes qui semble mal s’appliquer à son pendant plotinien⁷⁸⁸. En effet, Platon réserve la meilleure nature à l’homme, lequel se réincarnera en femme, puis en animal s’il agit mal dans sa vie⁷⁸⁹. La meilleure posture demeure donc d’être un homme, ce que Plotin ne semble pas retenir dans son analyse, puisque *toute âme*

⁷⁸⁷ Les analogies sexuelles dans le traité 6 (IV 8) pourraient à cet égard se rapprocher de celles que l’on retrouve dans la *Paraphrase de Sem*. Cependant, les analogies sexuelles sont légion dans l’Antiquité et il ne semble pas avoir de lien apparent entre les deux textes qui nous intéressent ici. Sur l’analogie sexuelle dans la *Paraphrase de Sem*, cf. M. ROBERGE, « L’analogie sexuelle dans la Paraphrase de Sem », *art. cit.*

⁷⁸⁸ Sur cette question, voir chap. 2, 11-14.

⁷⁸⁹ Notre intention n’est nullement de statuer sur le sexisme – ou non-sexisme – de Platon. Nous savons très bien que les femmes peuvent accéder au statut privilégié de philosophe et de Gardienne de la cité dans la *République* (V, 454 E). Celles-ci pourraient donc être inférieures par nature – comme la *République* (V, 454 B, mais aussi le *Timée* (90 E), où l’homme lâche et injuste se réincarne en femme à la seconde naissance, semblent bien l’affirmer –, mais certaines étant mieux disposées naturellement seraient tout de même capables de s’élever au statut de philosophe grâce à la bonne éducation. La question demeure néanmoins très complexe – surtout lorsqu’on se prête aussi à une analyse des *Lois* (VI, 780 D-781 E) –, et ce débat s’écarterait largement de notre propos initial. Il s’agit simplement de rendre compte des propos de Platon au sens strictement littéral, sens que Plotin semble retenir ici. Pour une étude qui fait un bon état de la question chez Platon, bien que fortement biaisée en faveur de son non-sexisme, voir J. LAURENT, *La mesure de l’humain selon Platon, op. cit.*

est sœur de celle qui se trouve là-bas⁷⁹⁰ et conserve un lien avec l'Intellect divin, puisqu'elle ne descend jamais véritablement ici-bas. Les âmes humaines n'ont donc de hiérarchie que leur bonne disposition à la naissance⁷⁹¹, et Plotin ne présuppose jamais que cette disposition dépend du sexe d'une quelconque manière⁷⁹². Ainsi, même s'il emprunte des expressions à son maître, Plotin les utilise pour développer une théorie largement différente de celle de son précurseur. Plotin, qui semble s'inscrire en faux contre les gnostiques, expose ainsi une idée des plus novatrices⁷⁹³.

⁷⁹⁰ 27 (IV 3), 6, 13 ; 33 (II 9), 18, 16.

⁷⁹¹ La question de savoir si Plotin emprunte un discours innéiste ou non est plus difficile à déterminer (voir chap. 2).

⁷⁹² E. JANE COOPER, « Escapism or Engagement? Plotinus and Feminism », rappelle que Plotin était très inclusif dans ses discussions et que n'importe qui pouvait assister à ses séances de cours (p. 75). Porphyre (VP, 9) nous apprend que son maître avait dans son entourage des femmes avec qui il s'entretenait de philosophie. En outre, la commentatrice note que le fait que Plotin soutienne que le Premier principe ne s'atteint pas par la rationalité fait de lui un penseur qui défie les stéréotypes de la philosophie grecque et de la philosophie occidentale (p. 87). Il faut savoir que l'Antiquité réservait la véritable rationalité à l'homme et l'opposait la passion hystérique de la femme, ce qui place la raison sur un piédestal comparativement à l'intuition. Ce clivage entre l'homme raisonnable et la femme passionnelle /hystérique, qui malheureusement existe encore dans nos sociétés modernes, est malgré tout parfois remis en question à travers l'histoire, et ce, à même l'Antiquité, par exemple, chez Euripide dans son traitement de Médée et de Phèdre (cf. J. MARSH, « Euripides the misogynist? », dans A. Powel (éd.), *Euripides, Women and Sexuality*, Routledge, Londres/New-York, 1990, p. 32-75. Dans cette optique, de soutenir que l'ascension vers l'Un s'effectue sans la discursivité – même si elle est nécessaire jusqu'à un certain point – devient tout à fait innovateur. Pour une étude qui démontre bien que l'identité du sexe demeure reliée au corps dans la tradition néoplatonicienne, tandis que c'est l'âme qui compte pour l'exercice de la vertu, voir M. CAMBRON-GOULET, « Gender construction and social connections in Porphyry's *Ad Marcellam* », à paraître.

⁷⁹³ Voir sur cette question notre introduction, section « Plotin et l'ὄμοούσιος ».

Chapitre 5

Lignes 1-14 : Οὐ τοίνυν διαφωνεῖ [...] ἑαυτῷ ἂν εἴη

Le début du chapitre reprend des thèmes déjà abordés plus tôt dans le traité, principalement au chapitre 1. Ceux-ci sont analysés en un seul et même tout, puisqu'ils remplissent le même but, à savoir celui d'expliquer comment se réalise l'ordre et la perfection du monde. En effet, l'ensemencement dans le devenir (4, 38), la descente en vue de la perfection de l'univers (1, 48-50 ; 2, 20), le jugement (1, 38) et la caverne (1, 33 ; 3, 4-5 ; 4, 28), la nécessité (1, 40), le volontaire (2, 5), la souffrance de l'âme qui se trouve dans le corps (1, 29-30 ; 1, 40 ; 2, 42-45 ; 3, 1-3), la fuite loin du dieu (1, 19) l'errance et la faute (1, 18) et le repos qui se trouve dans la fuite (1, 14)⁷⁹⁴, représentent tous, aux yeux de Plotin, des sujets connexes au statut de l'âme qui descend dans le devenir. Lors de sa descente pour ensementer le devenir, l'âme vise donc à parfaire l'univers, ce qui doit être exécuté de manière volontaire, mais nécessaire, malgré les souffrances et le jugement qui suivent sa faute, et malgré sa fuite loin du dieu, c'est-à-dire sa descente dans la caverne (le monde sensible), et son errance ici-bas avant de remonter vers les intelligibles⁷⁹⁵. On constate ici que les concepts de « volontaire » et de « nécessaire » ne sont pas limpides, et c'est sans doute pourquoi Plotin s'attardera dans ce chapitre à définir ces termes en multipliant les explications.

Plotin poursuivra donc ce chapitre en analysant les notions de « volontaire » et de « nécessaire ». Celles-ci occupent en effet une place centrale dans la conception plotinienne de l'âme et elles illustrent un problème philosophique important : le fait pour l'âme qui est descendue dans un corps d'être amphibie (4, 31). De plus, l'âme consent à descendre dans le sensible en vue de la perfection du tout, mais ce consentement demeure une nécessité⁷⁹⁶. Au début du traité, Plotin semblait percevoir la remontée comme une expérience purement

⁷⁹⁴ Voir FLEET, p. 150.

⁷⁹⁵ Nous reprenons dans cette phrase les mots de Plotin.

⁷⁹⁶ E. SONG, « The ethics of descent in Plotinus », *art. cit.*, p. 37 : « Moreover, the soul's descent contributes to 'the perfection of the All', which is the very finality of the divine mission of the soul expressed in the *Timaeus*. By descending into the body and meeting its needs, the soul fulfils not only her own nature, but also 'the nature of the whole' as well, which is basically beneficent ».

personnelle, tandis qu'il prend bien soin dans ce chapitre de faire valoir l'aspect téléologique de la descente, puisque cette dernière s'inscrit dans un tout plus grand qui ne consiste pas simplement en une affaire individuelle.

Par ailleurs, l'âme ne saurait être en mesure de se détacher des réalités intelligibles si elle ne pouvait y retourner. Le désir de s'appartenir à elle-même (chapitre 4, lignes 10-12) ne saurait s'amplifier au point de chuter dans le mal, puisque l'âme demeure parfaite, même s'il s'agit d'un degré de perfection moindre que celui de l'Intellect. La faute qu'elle commet conserve donc un aspect téléologique, car l'âme, étant parfaite, ne peut faire autrement que de déployer sa puissance, comme l'a jadis si bien exprimé P.-M. Schuhl :

La chute de l'âme résulte donc en un sens d'une séduction magique, ainsi elle va au pire par son mouvement propre, elle s'en sera punie justement ; et pourtant cette descente est nécessaire (IV, 8, 5), car une puissance ne doit pas jalousement s'immobiliser, elle doit s'avancer toujours jusqu'à ce que tous ses effets parviennent dans les limites du possible aux derniers des êtres, en raison de l'immensité de cette puissance qui ne peut rien laisser sans une part d'elle-même⁷⁹⁷.

La production du monde sensible s'avère donc être une nécessité du point de vue cosmogonique, mais cela n'exclut pas le fait que l'âme consent à descendre ici-bas pour réaliser sa fin, et ce, malgré les souffrances que cela peut engendrer. D. O'Brien explique bien cette harmonie entre le volontaire et la nécessité :

Plotin se pose la question de savoir si le séjour de l'âme dans ce monde se fait 'volontairement ou par nécessité'. Sa réponse : 'La nécessité ne contredit pas le volontaire, puisque le volontaire est compris dans la nécessité [...]'. Dans les premiers traités, les âmes ont bien 'voulu' descendre, sans pourtant qu'il soit dit qu'elles aient choisi de le faire ; plus précisément, dans le traité *Sur la descente*, le sixième dans l'ordre chronologique, les âmes viennent dans ce monde 'volontairement', mais dans un sens qui est dit expressément ne pas exclure la 'nécessité'⁷⁹⁸.

Le volontaire, comme Plotin l'indique aux lignes 3-4 du présent chapitre, va de pair avec la nécessité, ce qui ne va pas sans rappeler l'éthique aristotélicienne. En effet, d'après l'argument de l'ἔργον que l'on retrouve dans l'*Éthique à Nicomaque*⁷⁹⁹, le bien consiste à réaliser notre nature, ce qui, pour l'être humain, consiste à atteindre la vertu, et cette nature nous échoit nécessairement. Cependant, pour être vertueux, il faut encore exécuter l'action de plein gré (1110 b 9-17), à l'instar de l'âme qui descend dans le sensible de son propre

⁷⁹⁷ P.-M. SCHUHL, « Descente métaphysique et ascension de l'âme dans la philosophie de Plotin. », *Studi internazionali di filosofia*, n° 5, 1973, p. 82. Cf. aussi NARBONNE¹, § 8, p. LXII.

⁷⁹⁸ D. O'BRIEN, « Le volontaire et la nécessité », *art. cit.*, p. 404-405.

⁷⁹⁹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1097 b 26-1098 a 7.

chef (φορᾶ : 6 [IV 8], 5, 8). De plus, on ne peut choisir volontairement le mal, puisque la nature humaine tente toujours de réaliser le bien, même si l'individu ne délibère pas toujours conformément à celle-ci⁸⁰⁰. Il s'ensuit donc que le volontaire est inclus dans la nécessité, et c'est, semble-t-il, un raisonnement que Plotin pourrait avoir effectué ici.

Dans un autre ordre d'idées, Plotin répond enfin à la difficulté initiale du traité⁸⁰¹ – qu'il avait énoncé au chapitre 1, 27-28 –, où il se permettait de critiquer Platon, car celui-ci semblait « ne pas dire partout la même chose ». Sa réponse consiste en une réinterprétation du platonisme qui s'oppose en quelque sorte à certains courants gnostiques chez qui la chute représente une catastrophe cosmique provoquée par Sophia⁸⁰². En revanche, Plotin tente de montrer que la descente correspond à une procession ordonnée, ce qui refait surface à au moins trois reprises dans ses traités, dont une fois dans le traité 33 (II 9) *Contre les gnostiques*⁸⁰³. L'interprétation plotinienne semble surtout reposer sur les témoignages d'Irénée de Lyon – ou à tout le moins s'appuyer sur une source commune –, où la passion de Sophia est décrite de manière péjorative (I, 1, 2). Pourtant, dans le *Traité tripartite* (NH I, 5), le dernier des éons (Logos) a agi « avec audace » (76, 19-20), mais pas contre la volonté du Père, puisque celui-ci « l'avait produit pour qu'adviennent ces choses dont il savait la nécessité » (76, 23-77, 30). À cet égard, L. Painchaud et E. Thomassen notent que « cette vision optimiste de la chute ne se retrouve guère dans les autres sources valentiniennes »⁸⁰⁴. Il pourrait donc s'agir d'une exception, d'autant plus que Plotin semble le plus souvent s'adresser aux séthiens platonisants, et non pas aux valentiniens⁸⁰⁵.

⁸⁰⁰ D'ANCONA, p. 175-178, avait déjà relevé ce que nous développons ici, à savoir que Plotin s'approprie la définition aristotélicienne de l'ἔκθοσιον, qui affirme que l'action de plein gré s'effectue sans contrainte et consciemment. Notons qu'Aristote demeure assez platonicien sur cette question même si ses développements sur le phénomène de l'*akrasie* sont plus complets que ceux qui se trouvent dans les dialogues platoniciens.

⁸⁰¹ D'ANCONA, p. 174.

⁸⁰² Cette chute s'applique aussi bien au séthianisme qu'au valentinisme. Voir entre autres *Apocalypse de Jean* (NH II, 1), 13, 13-14 et IRÉNÉE DE LYON, *Adv. Haer.* I, 29, 4 pour les séthiens et CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, 31, 3-4 pour une source valentinienne.

⁸⁰³ 33 (II 9), 8, 1 ss. et 27 (IV 3), 13, 17 ; 16. Notons que le traité 27 (IV 3) comporte des difficultés sur lesquelles nous reviendrons dans le commentaire suivant.

⁸⁰⁴ L. PAINCHAUD et E. THOMASSEN, « Traité tripartite (NH I, 5) », dans *ÉCRITS GNOSTIQUES*, p. 147.

⁸⁰⁵ On peut toutefois penser que Plotin connaissait le *Traité tripartite*, ou une source proche de celui-ci, puisqu'il discute en 31 (V 8), 5, 10-15 de l'origine du *logos* en des termes semblables à ceux des gnostiques valentiniens (cf. NH I, 5, 75, 22-25). Sur cette question, voir J. D. TURNER et K. CORRIGAN, dans NARBONNE², à paraître. J. LAURENT (Plotin, « Traité 31 (V 8) », Paris, GF Flammarion, 2007, p. 119, note 93) avait suggéré que ce passage s'adressait aux stoïciens (ex. *SVF* I, 631), mais le contexte anti-gnostique du

Sur Πᾶν μὲν γὰρ [...] ἑαυτῶ ἂν εἴη

Plus tard dans ses écrits, Plotin soutiendra une position qui, à première vue, contredit ce qu'il avait affirmé en 6 (IV 8). En effet, en 27 (IV 3), 13, 17, le philosophe écrit : « Les âmes ne viennent ni volontairement ni parce qu'elles ont été envoyées ; ni de ce volontaire qui consiste à choisir, mais c'est [plutôt] comme un bondissement qui suit la nature [...] [Ἰασι δὲ οὔτε ἐκοῦσαι οὔτε πεμφθεῖσαι· οὔτε τὸ ἐκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι, ἀλλ' ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν] »⁸⁰⁶. Certains éditeurs du texte de Plotin, Volkmann en chef de file⁸⁰⁷, ont décidé de transformer le dernier οὔτε en οὐ γε, se traduisant ainsi en français par « du moins pas le volontaire au sens de choisir ». D'autres, comme Theiler⁸⁰⁸, remplacent le ε de ἐκοῦσαι par un ᾶ privatif (ni involontaire, ni envoyées, ni volontaire au sens de choisir). Cette modification semble être difficile à faire du point de vue du texte, puisqu'elle modifie une lettre et transforme le ὦ en upsilon sans accent. De plus, l'amendement laisse entendre que l'involontaire et le fait d'être envoyé renvoient à deux objets de pensée différents, ce qui serait surprenant. En effet, comme Henry et Schwyzer l'ont d'ailleurs indiqué dans leur notice, ces termes signifient la même chose⁸⁰⁹. Nous jugeons donc préférable de rejeter cet amendement. Néanmoins cette proposition de modification soulève une question importante, puisque dans le traité 6 (IV 8), l'aspect involontaire de la descente – qui inclut la nécessité – implique pourtant que les âmes sont envoyées dans le sensible. Plotin se contredirait donc d'un traité à l'autre, ce que l'on ne

traité 31 (V 8), de même que le thème connexe de ce passage avec le *Traité tripartite*, rend cette hypothèse peu vraisemblable.

⁸⁰⁶ 27 (IV 3), 13, 17-18, nous traduisons. Cf. aussi D. O'BRIEN, « Le volontaire et la nécessité », *art. cit.*, p. 405. Le texte grec a causé bien des embûches aux commentateurs et aux traducteurs. Nous retenons la version finale d'H.-S., p. 31. Pour différentes versions du texte grec, voir aussi les *Addenda ad textum* (H.-S., p. 386) et la suite de notre commentaire qui discutera de certaines d'entre elles. Deux traductions commentées importantes des traités 27-29 sont parues depuis l'étude d'O'Brien : L. BRISSON, *PLOTIN, Traités. 27-29, Sur les difficultés relatives à l'âme, op. cit.* J. M. DILLON et H. J. BLUMENTHAL, *PLOTINUS, Ennead. IV,3 - IV,4.29, Problems concerning the soul, op. cit.* Brissou (p. 230, n. 294) et Dillon/Blumenthal (p. 235) évitent pourtant ce problème en se contentant de se référer à l'étude d'O'Brien.

⁸⁰⁷ R. VOLKMANN, *Plotini Enneades*, I-II, Lipsiae, Teubner, 1883-1884, suivi dans l'édition major d'Henry-Schwyzler, mais rejeté plus tard dans les addendas et dans l'édition minor.

⁸⁰⁸ W. THEILER, *Plotins Schriften*, II a-b, Hambourg, F. Meiner, 1962.

⁸⁰⁹ « *Sed hoc* (c.-à-d. ἄκουσαι) *idem significaret ac πεμφθεῖσαι* », p. 31. Voir aussi D. O'BRIEN, « Le volontaire et la nécessité », *art. cit.*, p. 408 et ss. L'article d'O'Brien demeure une référence pour s'initier à ce débat épineux. Tout en l'empruntant comme point de départ et pour certains aspects de notre analyse, nous nous en écarterons à d'autres égards, même si nos hypothèses rejoignent la plupart du temps celles du commentateur.

peut écarter d'emblée, mais il faut analyser attentivement cette hypothèse avant de tirer cette conclusion.

Avant d'envisager la possibilité que Plotin se soit contredit, il faut déterminer si le volontaire au sens de choisir (προελέσθαι) se distingue d'un autre type de volontaire où l'on ne choisit pas notre action. L'exemple du mariage, que Plotin développe plus tard dans le même traité, témoigne bien de ce type de volontaire. À cet égard, D. O'Brien a bien résolu la difficulté qui se présentait dans ce texte : « on ne 'choisit' pas le mariage, et en ce sens le mariage n'est pas 'volontaire'. Mais cela ne veut pas dire que l'on se marie contre son gré ; bien au contraire, Plotin met en évidence le 'désir' que l'on ressent de se marier »⁸¹⁰. Dans le traité 6 (IV 8), le philosophe semble bien reprendre cet aspect du volontaire, puisque l'âme consent à descendre dans le monde sensible – elle n'y est pas forcée –, mais elle ne choisit pas de manière préalable d'y être envoyée. C'est pourquoi Plotin précise aux lignes 8 à 14 de notre traité que l'âme se dirige involontairement vers le moins bien – puisqu'on ne peut pas faire volontairement le mal –, mais que, étant donné qu'elle est envoyée dans le corps par un décret divin, elle s'y dirige de son propre chef (φορᾷ)⁸¹¹. Cependant, la contradiction entre les deux traités est ici évidente, puisque dans le traité 27 (IV 3), Plotin mentionne explicitement que les âmes ne sont pas envoyées dans le sensible.

Selon notre interprétation, le fait d'être envoyé ne contredit donc pas l'une des formes du volontaire (φορᾷ), mais il y aurait une incohérence entre le traité 6 (IV 8) et le traité 27 (IV 3), ce que D. O'Brien tente d'expliquer en soutenant que l'on rencontre l'emploi de deux significations du verbe πέμπω chez Plotin. La première apparaîtrait au chapitre 12 du traité 27 (IV 3), où l'intelligence « envoie ses dons à toutes les choses d'ici-bas à travers l'âme [πᾶς ἄνω πέμπει εἰς τὰ τῆδε διὰ ψυχῆς] » (lignes 30-32) ; la seconde surgit au chapitre suivant de ce même traité, où l'âme n'a nul besoin d'être envoyée, puisqu'elle descend de

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 406. L'exemple du mariage qu'O'Brien reprend se trouve en 28 (IV 4), 44, 6-9. En 27 (IV 3), 13, 19, Plotin parle plutôt de l'union sexuelle, dont le désir n'est pas choisi. Il s'agit en fait d'un bondissement naturel [τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν] ou de quelque chose que l'on éprouve sans faire de raisonnement [οὐ λογισμῶ]. Nous nous écarterons quelque peu de la thèse d'O'Brien dans les prochaines lignes.

⁸¹¹ D'ailleurs, selon D'ANCONA, p. 180, le terme φορᾷ indique ici l'adhésion de l'âme à la décision divine de faire la faire descendre dans le devenir.

manière automatique (αὐτομάτως) (13, 6-8). O'Brien conclut ainsi qu'il existe deux significations du terme πέμπω :

Le terme même « envoyé » est donc ambigu. Il peut désigner ou bien la nécessité inhérente à l'âme, la nécessité dont elle a été dotée par celui même qui l'a générée, et c'est là le sens reconnu par Plotin dans son exposé du *Timée* de Platon, et repris par lui dans sa propre description de l'activité de l'intelligence antérieure à ce monde ; ou bien il peut désigner une force extérieure à la nature de l'âme, ce qui est plutôt le cas dans le texte des *Apories* où l'âme n'a pas besoin d'être « envoyée ». C'est ce même sens du mot qui est repris quand il s'agit de nuancer précisément la façon selon laquelle les âmes descendent⁸¹².

Dans le traité 6 (IV 8), on rencontrerait donc la première la conception du terme πέμπω, où le Dieu envoie les âmes et où celles-ci obéissent à cet ordre ; en 27 (IV 3), les âmes ne seraient pas « envoyées », parce que celles-ci ne subissent pas une contrainte extérieure à elles-mêmes, le volontaire s'alliant à l'aspect nécessaire de la descente. L'article d'O'Brien ne débouche sur aucune conclusion relativement à ce point précis. En effet, bien qu'une contradiction soit identifiée par le commentateur, celui-ci mentionne que la pensée de Plotin demeure cohérente, et qu'on ne peut répondre à la question de départ, à savoir si la descente de l'âme se fait de plein gré ou si elle est soumise à une nécessité⁸¹³.

Il ne faudrait selon nous pas négliger l'hypothèse selon laquelle la pensée de Plotin aurait évolué. En effet, dans le traité 6 (IV 8) le volontaire au sens de φορά implique bien un châtement (δίκη) après qu'une faute (ἀμαρτία) ait été commise⁸¹⁴, ce qui contredit l'aspect infallible du divin⁸¹⁵, puisque si celui-ci a envoyé les âmes dans le sensible et qu'elles subissent ici un châtement, le niveau ontologique supérieure est dans ce cas lui-même fautif. L'âme elle-même pourrait dès lors ne pas être divine, puisqu'elle commet une faute en descendant. Pourtant, c'est bien l'audace (τολμά) qui se trouve à l'origine du mal au début du traité 10 (V 1), 1, 1-5, où les âmes ont oublié leur père. La faute est alors commise par l'âme elle-même, et non par une instance divine, c'est-à-dire par l'Intellect. Il faut donc que l'Âme divine, dans le traité 6 (IV 8), ait elle-même envoyé les âmes individuelles dans le sensible. Ce schéma se rapproche de celui que l'on rencontre chez les séthiens platonisants, où Sophia commet une faute en voulant se détacher du Père, mais dont la faute fait couler

⁸¹² D. O'BRIEN, « Le volontaire et la nécessité », *art. cit.*, p. 416. O'Brien énumère deux autres passages où le terme « envoyé » implique une telle signification (27 [IV 3], 12, 22-23 ; 23-24).

⁸¹³ *Ibid.*, p. 421.

⁸¹⁴ Lignes 16-18. Sur les motifs pour lesquels nous comprenons δίκη comme un « châtement » à cet endroit précis, voir la note 465 à même la traduction du chapitre 5.

⁸¹⁵ D'ANCONA, p. 180 avait déjà relevé cette difficulté.

des larmes jusqu'à l'obscurité ici-bas pour l'illuminer⁸¹⁶. Plotin reprend d'ailleurs une idée semblable dans le traité 33 (II 9), ce qui prouve qu'il a une certaine connaissance de cette théorie gnostique :

Il faut laisser de côté ce propos, mais en ayant mentionné cela qui, dans les faits, a tout dépassé en absurdité, s'il faut parler là d'absurdité. Car en disant qu'une âme et une certaine Sophia ont incliné vers le bas [νεῦσαι κάτω] – soit que ce fut l'âme qui ait commencé, soit que Sophia fut cause d'une telle [inclinaison], soit qu'ils veuillent que les deux soient une même chose –, et en déclarant que les autres âmes descendent de concert avec elle, ils énoncent aussi que ces âmes, en tant que membres de Sophia, ont revêtu des corps, par exemple des corps d'hommes, tandis que celle grâce à laquelle elles sont aussi descendues, celle-là en revanche, soutiennent-ils encore, n'est pas descendue, c'est-à-dire qu'elle ne s'est pas inclinée, mais a seulement illuminé l'obscurité [ἐλλάμψαι μόνον τῷ σκότῳ], à la suite de quoi une image est née dans la matière⁸¹⁷.

Dans ce passage, Plotin tergiverse quant à savoir si les gnostiques imputent à l'âme sa propre descente. En effet, le philosophe ne semble pas être en mesure de déterminer si ceux-ci attribuent la responsabilité de la chute à Sophia ou à l'âme, ce qui se reflète également dans un passage du *Zostrien* : « D'autres âmes immortelles communient avec toutes ces âmes [inférieures], à cause de la Sagesse qui regarda en bas »⁸¹⁸. Nous détectons le même type d'hésitation dans le traité 6 (IV 8), où Plotin affirme que les âmes sont envoyées par un dieu tout en attribuant la faute à celles-ci. Dans le même souffle, Plotin soutient que les âmes demeurent indemnes alors qu'elles subissent pourtant un châtement !

En revanche, dans le traité 27 (IV 3), Plotin se détache quelque peu de ces thèses proches du gnosticisme qu'il semble avoir en tête en 6 (IV 8), et souligne que même l'Âme divine demeure indemne : les âmes individuelles ne viennent dans le sensible ni volontairement, ni de manière envoyée, ni volontairement au sens où elles ont le choix. La chute s'orchestre plutôt de manière spontanée – ce qui rejoint la présence du terme φορᾶ dans notre traité –, mais l'âme n'est pas envoyée par le divin – comme Sagesse coule ses larmes –, puisque ce sont les âmes elles-mêmes qui décident de venir dans le sensible, et non quelque chose de divin qui les a envoyées. Nous soutenons donc que les deux passages sont légèrement différents du point de vue théorique et que la pensée de Plotin a bien évolué entre les traités 6 (IV 8) et 27 (IV 3).

⁸¹⁶ IRÉNÉE DE LYON, *Adversus haereses*, I, 2, 2.

⁸¹⁷ PLOTIN, 33 (II 9), 10, 17-26, trad. J.-M. Narbonne, dans NARBONNE².

⁸¹⁸ *Zostrien* (NH VIII, 1), 27, 9-12, trad. C. Barry, dans ÉCRITS GNOSTIQUES, p. 1277.

Lignes 3-4 : ἐπεὶπερ ἔχει τὸ ἐκούσιον ἢ ἀνάγκη

Comme nous l'avons expliqué dans le commentaire précédent, malgré le fait que les âmes ne choisissent pas de descendre, elles le font volontairement parce qu'elles doivent réaliser leur nature et la finalité de l'univers. Cependant, ce passage précis présente des difficultés d'interprétation et de traduction sur lesquelles il faut nous arrêter, d'autant plus que nous lisons ce passage différemment des autres spécialistes, exception faite d'Igal⁸¹⁹. En effet, on a généralement compris que « ἐπεὶπερ ἔχει τὸ ἐκούσιον ἢ ἀνάγκη » se plaçait entre parenthèses, laissant ainsi καὶ τὸ ἐν κακῷ τῷ σώματι εἶναι comme la suite de l'énumération précédente. On aurait donc une énumération comprenant jusqu'ici cinq termes : « l'ensemencement dans le devenir », « la descente en vue de la perfection de l'univers », « le jugement et la caverne » « la nécessité et le volontaire », et « le fait d'être dans le corps considéré comme quelque chose de mauvais ». Cependant, deux indices suggèrent que ce dernier élément est en fait relié à l'expression « la nécessité et le volontaire ». Premièrement, après le terme « la nécessité et le volontaire », Plotin passe de la conjonction ἢ τε à καὶ. Le grec nous permet donc de penser qu'il y a un décalage entre la première énumération et ce dernier élément introduit par καὶ. Deuxièmement, en retirant les parenthèses de « s'il est vrai que la nécessité inclut le volontaire », comme le suggère notre traduction, on peut relier cette affirmation – ἐπεὶπερ pouvant littéralement signifier « s'il est vrai que et il est vrai que » – à « le fait d'être dans le corps représente un mal » grâce au καὶ, et comprendre ce segment comme une explication en deux temps du volontaire et de la nécessité. En effet, le volontaire inclut la nécessité, et c'est pourquoi les deux expressions se retrouvent énumérées ensemble. Cependant, Plotin n'aurait pas besoin d'insister sur ces éléments s'il ne percevait pas la descente comme une dégradation. Il développe donc davantage cette partie de l'énumération, notamment parce qu'il y reviendra tout au long du chapitre.

⁸¹⁹ IGAL, p. 536, restructure toutefois la phrase, alors que nous avons préféré conserver l'ordre du grec : Por la tanto, no están en mutuo desacuerdo ni la siembra de las almas en el mundo del devenir y su bajada para perfeccionamiento del universo, ni el castigo y la cueva ni la forzosidad y la voluntariedad, pues la forzosidad, lo mismo que la encarnación en un cuerpo como en algo mal, lleva consigo la voluntariedad (nous soulignons).

Ligne 4 : καὶ τὸ ἐν κακῷ τῷ σώματι εἶναι

Cf. nos commentaires, chapitre 1, lignes 28-33 et chapitre 3, lignes 1-6 et 5-6.

Lignes 5-7 : οὐδ' ἢ Ἐμπεδοκλέους [...] τὸ ἀκούσιον αὐτῷ

À l'instar du premier chapitre, ces allusions à Empédocle et à Héraclite ont pour but de montrer que les Grecs disent sensiblement la même chose sur ce sujet⁸²⁰. Un seul passage qui résume un fragment d'Héraclite apporte une nouvelle idée : « le repos se trouve dans la fuite [ἀνάπαυλα ἐν τῇ φυγῇ] ». Plotin semble ici réinterpréter l'expression du premier chapitre « ce qui change est en repos » en l'amalgamant à l'« exil loin des dieux » d'Empédocle.

Lignes 8-14 : Πᾶν μὲν γὰρ [...] ἑαυτῷ ἂν εἴη

Ce passage se comprend mieux à la lumière de l'interprétation plotinienne du mythe de la production du monde dans le *Timée* qui se trouve dans le chapitre précédent. L'expression « loi de la nature » semble d'ailleurs provenir de ce dialogue en particulier (41 E 2 ; 83 E 4). La production du monde ne s'effectue pas de manière temporelle, mais est « éternellement nécessaire »⁸²¹. La « loi de la nature » renvoie dès lors à l'ordre éternel qui contraint l'âme à descendre dans le corps⁸²².

Lignes 14-16 : Καὶ γὰρ ἀφ' ἧς [...] εἰς αὐτὴν ἀναφέρεται

Le passage répète une idée de la *Physique* d'Aristote (VIII 5, 256 a 8-12)⁸²³, même si Plotin ne reprend pas tout à fait le cadre conceptuel du Premier moteur qui s'y trouve. En effet, Plotin soutient, à l'instar d'Aristote, que le mouvement premier dérive ultimement d'un

⁸²⁰ Cf. commentaire, chap. 1, 11-17.

⁸²¹ C'est d'ailleurs un principe chez Plotin. Cf. NARBONNE¹, PLOTIN, *Oeuvres complètes, op. cit.*, p. §20, LXIV.

⁸²² Voir E. SONG, « The ethics of descent in Plotinus », *art. cit.*, p. 35.

⁸²³ « Soit le moteur ne l'est pas [mû] par lui-même, mais c'est par autre chose qui meut le moteur, soit il l'est par lui-même, et cela soit tout de suite après le dernier terme, soit avec plusieurs intermédiaires [μετὰ τὸ ἔσχατον] [...] » (ARISTOTE, *Physique*, trad. P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2002, p. 405. Cf. aussi D'ANCONA, p. 184.

principe primordial. Cependant, le Stagirite est attaqué sur sa conception du premier moteur séparé et intelligible dans le traité 10 (V 1), 9, 7 et ss., critique qui ne saurait être ici palpable⁸²⁴. Enfin, Plotin développe cette idée de manière plus explicite dans le traité suivant (7 [V 4]), où les toutes premières lignes reprennent et développent cette affirmation qui semble être posée en 6 (IV 8) comme un principe : « S’il y a quelque chose après le Premier, il est nécessaire ou bien que cette chose en soit issue immédiatement, ou bien qu’elle y remonte par des intermédiaires, et il doit y avoir un ordre entre les choses qui viennent en deuxième et celle qui viennent en troisième, ce qui vient en deuxième remontant à ce qui vient en premier et ce qui vient en troisième à ce qui vient en deuxième »⁸²⁵. Au traité 7 (V 4), le philosophe pose l’Un comme un principe nécessaire, puisque toute chose se ramène à l’unité. En effet, tout être contient en lui l’idée d’unité et doit donc pouvoir se rapporter à un principe supérieur, qui est quant à lui pleinement et simplement Un (et ce, même si les intermédiaires sont nombreux).

Lignes 16-22 : Διτῆς δὲ τῆς ἀμαρτίας [...] κρίσεως ὀνόματος δηλοῦτα

Plotin propose ici une lecture classique du *Phèdre* 248 et ss., où la chute de l’âme est divisée en deux moments : « l’âme qui n’est pas encore descendue dans les corps [qui] ne parvient plus à suivre le cortège du dieu dont elle fait partie »⁸²⁶ et la fin de la vie humaine, où l’âme subit un jugement selon son vécu. Du point de vue philosophique, Plotin innove peu par rapport à Platon, mais le texte comporte de nombreuses difficultés d’ordre philologique et de traduction (voir nos notes à même la traduction).

Lignes 22-24 : τὸ δὲ τῆς κακίας [...] ἐπιστάσια τινυμένων δαιμόνων

Plotin tente de combiner le mythe de l’attelage ailé du *Phèdre* à celui du jugement des âmes dans le *Phédon* (113 D ss.). Il n’est pas impossible qu’il choisisse d’interpréter ces passages précis chez Platon en réaction au *Zostrien* (27 ss.), où les deux mythes se trouvent

⁸²⁴ Aristote est en fait implicitement contredit dès le traité 7 (V 4), 2, où Plotin précise que l’Intellect ne peut pas être le Premier.

⁸²⁵ PLOTIN, 5 (V 4), 1, 1-4, trad. J.-F. Pradeau, dans *PLOTIN. Traités. 7-21, op. cit.*, p. 19. Voici le texte grec : Εἴ τι ἔστι μετὰ τὸ πρῶτον, ἀνάγκη ἐξ ἐκείνου εἶναι ἢ εὐθὺς ἢ τὴν ἀναγωγὴν ἐπ’ ἐκεῖνο διὰ τῶν μεταξὺ ἔχειν, καὶ τάξιν εἶναι δευτέρων καὶ τρίτων, τοῦ μὲν ἐπὶ τὸ πρῶτον τοῦ δευτέρου ἀναγομένου, τοῦ δὲ τρίτου ἐπὶ τὸ δεύτερον.

⁸²⁶ LAVAUD, p. 264, note 79.

également combinés, cette fois-ci pour distinguer quatre types d'âmes pour ensuite les diviser de nouveau en neuf : « D'une part, celle qui [sont] totalement [corrompues], il y a en quatre [formes]. D'autre part, celles qui [sont] dans le temps sont (au nombre de) neuf »⁸²⁷. Cependant, Plotin nous explique que la rétribution des âmes va selon le mérite et que le châtement s'accroît en vertu des choses viles que l'âme a faites. Dans le *Zostrien*, le récit de l'ascension vers les éons (32, 7-42, 2) comporte malheureusement d'importantes lacunes, si bien qu'il s'avère difficile d'en analyser le contenu dans le détail. Il est donc impossible de savoir si le jugement est attribué selon le mérite. Toutefois, le passage qui suit cette ascension pourrait nous donner un indice, puisqu'il aborde les différents types d'êtres humains (42, 3-44, 22). Dans cette section, le texte demeure néanmoins ambigu relativement au salut des âmes. En effet, certaines âmes hyliques sont considérées comme déjà mortes et perdues, à savoir celles qui n'embrassent en aucune façon les doctrines séthiennes durant leur vie sur Terre, mais d'autres dont le corps est ancré dans la matière peuvent tout de même tenter de vivre la vie de leur âme en cherchant les réalités suprêmes (42, 20-26)⁸²⁸. La nuance entre le jugement selon le mérite de Plotin et l'âme déjà fixée du séthianisme platonisant résiderait donc dans le fait que chez le fondateur du néoplatonisme, l'âme ne possède pas de rang inné. Par contre, il nous apparaît peu vraisemblable d'emprunter cette avenue, puisque Plotin affirme à plusieurs reprises qu'il existe des âmes de premier, second et troisième rang et ces échelons semblent fixés par la nature des choses (ex. 5 [V 9], 1, 1 ss. ; 47 [III 2], 9, 20-27). À cet égard, le traité 5 (V 9), qui contient également une allusion au *Phèdre*, pourrait nous aider à nous tirer de cette embûche : le premier type d'âme est comparé à de lourds oiseaux qui auraient recueilli trop de choses par terre et qui seraient incapables de s'envoler, *bien que la nature les ait pourvus d'ailes*⁸²⁹. Ainsi, même les âmes les plus viles possèdent les outils pour contempler, mais certaines appartiennent à un rang supérieur et pourront donc s'élever plus facilement. Plotin

⁸²⁷ *Zostrien*, 27, 2-6, trad. C. Barry, dans *ÉCRITS GNOSTIQUES*, p. 1277. Voir aussi, F. LACROIX et J.-M. NARBONNE, « Plotinus and the Gnostics », dans G. W. Trompf (éd.), *Gnostic World*, London/New-York, Routledge, p. 210-211.

⁸²⁸ Nous ne développerons pas davantage sur les différents types d'âmes, puisque cela nous mènerait trop loin. Voir à cet effet le commentaire de J. D. TURNER, dans C. BARRY, W.-P. FUNK et P.-H. POIRIER (éds.), *Zostrien (NH VIII,1)*, *op. cit.*, p. 553-558.

⁸²⁹ Nous paraphrasons les lignes 8 à 10 du chapitre 1 : οἷα οἱ βαρεῖς τῶν ὀρνίθων, οἱ πολλὰ ἐκ γῆς λαβόντες καὶ βαρυνθέντες ὑποῦ πτῆναι ἀδυνατοῦσι καίτερ πτερὰ παρὰ τῆς φύσεως λαβόντες. Sur les oiseaux lourds, voir M. MARSOLA, « "Heavy Birds" in tr. 5 (Enn. V 9) I.8: References to Epicureanism and the problem of the pleasure in Plotinus », *art. cit.*

semble inclure un double caractère à la nature de l'être humain : d'une part la capacité, innée pour tous, à contempler, et d'autre part une meilleure disposition, pour certains, à se tourner vers les choses d'ici-bas. Le *Zostrien* – du moins dans l'état actuel – ne nous permet pas de faire la même nuance que chez Plotin, et c'est peut-être cette critique-là que ce dernier tente d'adresser, mais l'*Apocryphe de Jean* (NH II, 1) semble donner tort au philosophe néoplatonicien :

Je dis alors au Sauveur : “Seigneur ! Toutes les âmes seront donc sauvées dans la lumière pure ?” Il répondit et me dit : “Grandes sont les choses auxquelles ta pensée a eu accès, car il est difficile de les révéler à d'autres qu'à ceux qui appartiennent à la génération inébranlable. Ces (âmes) sur qui l'Esprit de vie viendra et demeurera avec les puissances seront sauvées, deviendront parfaites et seront dignes des grandeurs. Et elles seront purifiées dans ce lieu de tout mal et des soucis de la perversité, car elles ne se soucient de rien d'autre que de l'incorruptibilité seule, s'occupant de celle-ci depuis ici-(bas), sans colère, ni jalousie, ni crainte, ni désir, ni aucun besoin⁸³⁰ .

Dans ce passage, on constate que malgré leur statut d'élus, les gnostiques ne sont pas les seuls à être sauvés et à contempler les réalités suprêmes. J. D. Turner mentionne que même en ce qui concerne les personnes matérielles, qui possèdent des âmes mortes, la damnation est loin d'être assurée⁸³¹. Si Plotin vise bel et bien les gnostiques – comme il le fait sur ce point en 33 (II 9), 5, 1 ss. et 9, 28-60 –, force est d'admettre que sa critique est pour le moins discutable.

Lignes 24-27 : Οὕτω τοι καίπερ [...] κομήσει ὡδὶ ἔρχεται

Plotin effectue ici le premier de deux raisonnements qui se rapportent à la prémisse énoncée aux lignes 32 à 35 (« Et l'âme elle-même aurait ignoré les choses qu'elle possède, si elle ne s'était pas révélée ni ne se fût donnée en procession [à ces choses], si vraiment l'acte a montré partout la puissance qui était demeurée totalement cachée »). L'âme vient dans le corps de son propre chef et *par une inclination autonome* (αὐτεξουσίῳ, ligne 26). Ce καίπερ formule certaines difficultés rencontrées par cette hypothèse. Plotin nous dit que l'âme, bien qu'elle se situe dans les régions supérieures et qu'il s'agit d'un dieu postérieur, descend néanmoins dans le corps de manière volontaire. La prémisse, qui se trouve tout à la fin de cette longue phrase, est assez explicite : « si vraiment [εἴπερ] l'acte a montré partout la puissance qui était demeurée totalement cachée, comme si elle était invisible et qu'elle

⁸³⁰ *Apocryphe de Jean* (NH II, 1), 25, 16-27, 30 : trad. B. BARC, dans ÉCRITS GNOSTIQUES, p. 289.

⁸³¹ J. D. TURNER, dans C. BARRY, W.-P. FUNK et P.-H. POIRIER (éds.), *Zostrien (NH VIII,1)*, op. cit., p. 554.

n’existait pas, n’ayant jamais existé réellement ». On pourrait penser que εἴπερ – qui signifie dans ce cas précis *si vraiment* (et c’est vrai) – se rattache seulement à la deuxième partie de la phrase, laquelle est chapeauté par la préposition κᾶν qui suit tout juste notre passage en question (ligne 27), mais le fait que l’on y retrouve également le thème de la puissance indique qu’il s’agit bien d’un raisonnement en deux temps se rattachant à la conclusion.

Ce raisonnement pourrait bien répondre aux gnostiques. En effet, on a vu que Plotin recourait à un vocabulaire gnostique dans le chapitre 2⁸³², notamment au terme νεῦσις pour exprimer la chute de l’âme. Au chapitre 5, Plotin préfère les termes κάθοδος (lignes 2 et 7), καταβαῖνον (ligne 12) et ῥοπή (ligne 26), peut-être pour se distancer de la chute de Sophia hors du Plérôme. En effet, les gnostiques perçoivent cette chute comme une catastrophe qui provoque l’engendrement du cosmos par un démiurge mauvais. Or, pour Plotin, la double faute (ἁμαρτία) que l’âme a commise en descendant dans la matière et le fait qu’elle soit un dieu postérieur⁸³³ ne constituent pas des événements qui représentent un mal total, puisque l’âme n’aurait pas pu révéler toutes ses puissances en demeurant là-haut.

L’exception du terme ῥοπή

Dans notre traduction, nous avons choisi de rendre le terme ῥοπή, qui apparaît à une seule reprise dans tout le traité, par « inclinaison » : « Par conséquent, quoique l’âme est divine et qu’elle est issue des régions supérieures, [25] et quoiqu’elle est un dieu postérieur, elle vient à l’intérieur du corps par une inclinaison autonome [ῥοπή αὐτεξουσίῳ], et à cause de sa puissance elle mettra aussi en ordre ce qui vient après elle ici-bas » (5, 24-28). Sleeman-Pollet suggère d’ailleurs cette traduction dans leur *lexicon*⁸³⁴ (inclinaison en anglais). Les recours au terme ῥοπή sont rares chez Plotin – seulement quatre occurrences –, mais deux d’entre elles peuvent nous aider à mieux comprendre la manière dont le philosophe entend ce mot. En 47 (III 2), 4, 36-38, le philosophe écrit : « Les êtres qui possèdent eux-mêmes la capacité d’avoir un mouvement autonome [κίνησιν αὐτεξούσιον] peuvent incliner [ῥέποι]

⁸³² Voir les commentaires des lignes 2, 28 et 45-53 du chapitre 2.

⁸³³ Non pas chronologiquement, mais logiquement. Cf. NARBONNE¹, §20, p. LXIV.

⁸³⁴ SLEEMAN-POLETT, p. 931-932.

tantôt vers le meilleur, tantôt vers le pire »⁸³⁵. Plotin utilise ici le mot ῥοπή pour expliquer que ceux qui sont dotés d'une ἀντεξούσιον – ce qui ne va pas sans rappeler l'occurrence de notre traité – peuvent pencher d'un côté ou de l'autre, ce qui sous-entend qu'ils sont aptes à faire un choix. Le deuxième passage est d'autant plus intéressant : « On a souvent dit que toutes les choses ne sont pas de premier rang, et que toutes celles qui sont de deuxième et de troisième rang sont d'une nature inférieure à celle des choses qui les précèdent, car une faible impulsion [ῥοπή] suffit à les faire dévier du droit chemin [ἐκβάσιν τοῦ ὀρθοῦ] »⁸³⁶. R. Dufour choisit de traduire le terme ῥοπή par impulsion, sans doute pour des raisons cosmétiques, mais celui-ci pourrait très bien se comprendre comme une inclinaison qui suggère un choix éthique⁸³⁷. Ainsi, même si nous traduisons ῥοπή et νεῦσις par le même terme, le premier semble comporter une connotation éthique chez Plotin, tandis que le second suggère plutôt un regard vers le bas.

Ligne 26 : ἀντεξουσίω

L'emploi du terme ἀντεξούσιον démarque bien « l'absence d'une contrainte extérieure à l'âme⁸³⁸ ». L'âme est donc pleinement dotée du libre arbitre lorsqu'elle s'incline (ῥοπή)⁸³⁹, ce qui vient ajouter une précision à la notion d'έκούσιον que l'on a rencontré plus tôt dans ce même chapitre (lignes 3 et 7). En effet, si l'έκούσιον indique que l'âme ne subit aucune contrainte extérieure lorsqu'elle descend dans le sensible, l'ἀντεξούσιον spécifie que l'âme exécute cette action de son plein gré et en connaissance de cause. Cet aspect sous-entend une certaine délibération qui mènera éventuellement à faire un choix réfléchi. Dans cette dernière portion du chapitre, Plotin tente donc de nous informer sur les modalités que comporte ce choix délibéré et autonome.

⁸³⁵ PLOTIN, 47 (III 2), 4, 36-38, trad. R. Dufour, dans *Traité 45-50*, Paris, GF Flammarion, 2009, p. 222-223.

⁸³⁶ PLOTIN, 48 (III 3), 4, 44-48, trad. Dufour, dans *ibid.*, p. 255. Notons par ailleurs que dans ce passage, Plotin se montre moins inclusif à l'égard des âmes de deuxième et de troisième rang qu'en 6 (IV 8), où toutes les âmes peuvent accéder à la contemplation. Voir à ce sujet F. LACROIX et J.-M. NARBONNE, « Plotinus and the Gnostics, dans G. W. Trompf (éd.), *Gnostic World*, London/New-York, Routledge, p. 208-216.

⁸³⁷ Pour une occurrence similaire ailleurs que chez Plotin, voir Origène, *Contre Celse*, VI, 2, 38 où les disciples de Jésus ont influencé « chacun de leurs auditeurs selon son mérite, au gré du Logos ; et les auditeurs, dans la mesure où leur liberté les inclinait à accepter la vertu, y progressèrent davantage [ὡς ὁ λόγος ἐβούλετο, κατ' ἄξιαν ἕκαστον τῶν ἀκουόντων· <οἷ> καὶ ἀνάλογον τῇ ῥοπή τῷ ἀντεξουσίῳ αὐτῶν πρὸς ἀποδοχὴν τοῦ καλοῦ πολλῶ βελτίους ἐγένοντο] ».

⁸³⁸ D. O'BRIEN, « Le volontaire et la nécessité », *art. cit.*, p. 404, note 8. Voir aussi chez Plotin le traité 10 (V 1), 1, 5.

⁸³⁹ Comparer avec 15 (III 4), 4, 37 et *Phèdre* 247 B. Voir à ce sujet FLEET, p. 156-157.

Lignes 27-33 : κἄν μὲν θᾶπτον φύγη [...] οὐδὲ πρόοδον λαβόντα

Ce raisonnement est lié de façon plus explicite à la prémisse énoncée aux lignes 32 à 35. Plotin nous explique ce qui serait arrivé si l'âme n'était pas descendue. Puisque l'acte doit montrer sa puissance, sans quoi tout demeurerait caché et rien n'existerait réellement, il faut que l'âme descende dans le sensible pour déployer son potentiel. Sinon, premièrement, l'âme « aurait existé en vain »⁸⁴⁰, n'étant qu'une dégradation de l'Intellect et n'engendrant rien (c'est un principe plotinien que ce qui arrive à satiété doit engendrer)⁸⁴¹ ; deuxièmement, l'âme serait restée ignorante de sa puissance d'engendrer et, étant dans un tel état, elle ne serait plus parfaite⁸⁴².

L'âme, qui est bonne et parfaite, produit à partir de la matière, qui constitue un mal, ce qui pourrait introduire celui-ci dans les sphères suprêmes, une difficulté que Plotin doit résoudre. Il s'agit d'une fuite (en 10 [V 1], 1, 4, Plotin indique que l'origine du mal provient de la *tolma*) qui n'a toutefois occasionné aucun dommage dans le monde transcendant. En outre, l'âme montre « ses œuvres et ses productions » en descendant dans le sensible, mais le philosophe ne précise pas ici en quoi elles consistent, ce qu'il précise au traité 26 (III 6) : « De fait, cette partie de l'âme qui est passive n'est pas un corps, mais une certaine forme. Cependant la partie désirante est dans la matière, tout comme celle qui permet la nutrition, la croissance et la reproduction »⁸⁴³. La puissance de l'âme se manifeste

⁸⁴⁰ E. SONG, « The ethics of descent in Plotinus », *art. cit.*, p. 36. « Plotinus is apparently taking up Aristotle's teleology, encapsulated in the formula that nature does nothing in vain (*ouden matên*). From this teleological perspective, the 'why' of the descent of soul is to be found in its purpose or goal (*telos*). According to Plotinus' teleological account, the soul descends into the body in order to actualize her latent powers, i.e. to realize her own nature ».

⁸⁴¹ NARBONNE¹, §8, p. LXII.

⁸⁴² Notons au passage que ce choix de ne pas ignorer ses puissances fait surgir une autre ignorance, ce qui comporte des implications éthiques. En effet, l'âme, en prenant connaissance de son aspect dual, se met à s'ignorer elle-même, puisqu'elle est occupée à regarder autre chose qu'elle-même et qu'elle en oublie sa propre identité (9 [VI 9], 8, 31-32 ; 10 [V 1], 1-4 ; 28 [IV 4], 3, 1-3). Selon L. P. Gerson, cet oubli de sa propre identité correspond à la conception de l'*akrasie* chez Plotin, puisque l'âme opère une mauvaise délibération et ne sait plus ce qu'elle veut (*bouleusis*) et ce qu'elle désire (*orexis*) (L. P. GERSON, « Plotinus On Akrasia: The Neoplatonic Synthesis », dans C. Bobonich et P. Destree (éds.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Leiden, Brill, 2007, p. 281.

⁸⁴³ 26 (III 6), 4, 30-33. trad. J. Laurent modifiée, dans PLOTIN, *Traité 22-26*, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 184. Ἄλλ' ἔστι μὲν τοῦτο τὸ τῆς ψυχῆς μέρος τὸ παθητικὸν οὐ σῶμα μὲν, εἶδος δὲ τι. Ἐν ὅλῃ μέντοι καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν καὶ τὸ γε θρηπτικὸν τε καὶ ἀξητικὸν καὶ γεννητικὸν.

à travers ces différentes facultés – végétative, sensitive, intellectuelle – et l'âme doit descendre dans le sensible pour ainsi révéler ses différentes facettes.

Lignes 33-35 : περ πανταχοῦ ἢ ἐνέργεια [...] μηδέποτε ὄντως οὔσαν

Voir nos commentaires précédents, lignes 24-27 et lignes 27-33.

Ligne 35-37 Νῦν μὲν γὰρ [...] γλαφυρὰ ταῦτα δρᾶσαι

Lavaud explique qu'on a affaire à un rapport entre l'intériorité et l'extériorité qui exprime « la relation entre l'âme et le corps »⁸⁴⁴ aux dernières lignes du chapitre 5 qui se termine sur une note positive à l'égard du corps. Celui-ci doit figurer comme objet d'admiration, puisqu'il s'agit d'une production de l'âme et de la courroie de transmission entre le sensible et l'intelligible. Comme nous l'avons vu dans notre chapitre 1 (Ligne 1 : ἐγειρόμενος [...] ἐκ τοῦ σώματος ; voir aussi chapitre 2, lignes 12-29) ce mépris à l'égard du corps qui demeure malgré tout perçu comme un aspect positif est essentiellement une idée platonicienne.

⁸⁴⁴ LAVAUD, p. 264, note 83.

Chapitre 6

Lignes 1-15 Εἴπερ οὖν δεῖ [...] αὐτῆς δυναμένης

Le chapitre 6 débute par un long raisonnement de 15 lignes où Plotin compare l'Un à l'âme et à la nature. Il pose deux prémisses conditionnelles, démarquées par deux εἴπερ, qui aboutiront à une première conclusion (τὸν αὐτὸν τρόπον), de laquelle surgiront deux autres conséquences clairement identifiables par le balancement de μὲν et de δὲ (lignes 10-11). Les deux prémisses conditionnelles sont les suivantes : (1) dans la mesure où chaque chose naturelle possède la propriété d'engendrer, (2) il doit exister autre chose que l'Un. Il s'agit de suppositions qui ne trahissent en rien une observation concrète du monde sensible. En effet, on constate que tout être naturel bien constitué possède la capacité d'engendrer et que le monde sensible existe, même s'il ne constitue qu'une pâle copie du monde intelligible. L'âme, étant parfaite, doit donc se reproduire d'une quelconque manière afin de ne pas conserver toutes ces choses en elle, tout comme l'Un qui ne pouvait demeurer en lui-même. Plotin fait découler de ces deux prémisses la conclusion suivante : de la même manière (3) il fallait aussi qu'il existe autre chose que l'âme. Cette constatation est elle aussi fondée sur des observations sensibles. L'âme est distincte du corps, appartient à la nature intelligible et vient animer la matière inerte pour former le monde sensible. Il faut donc que l'âme ne constitue pas la dernière réalité existante et expliquer ce processus d'engendrement des êtres inférieurs à l'âme.

Ensuite, une fois ces considérations établies, Plotin posera que « ce qui est premier demeure toujours à la place qui lui est propre » et que « ce qui vient après lui [le premier], en un certain sens, est engendré par une puissance ineffable ». Il s'agit là de principes que Plotin répétera à maintes reprises au fil de ses traités⁸⁴⁵.

Par ailleurs, P. Hadot a soutenu que ce passage concordait tout particulièrement avec plusieurs sections des traités anti-agnostiques (30 [III 8], 11, 35-45 ; 31 [V 8], 12, 7-13 ; 13,

⁸⁴⁵ NARBONNE¹, p. LXII : « Le principe premier demeure au-dessus de ce qu'il donne ». Cf. entre autres 30 (III 8), 10 ; 32 (V 5), 12, 47-50. Voir aussi p. LXV-LXVIII, notamment les principes 29 et 42.

1-11 ; 32 [V 5], 3, 16-24 ; 33 [III 9], 2, 12)⁸⁴⁶. Cependant, Plotin a recours au mythe hésiodique d'Ouranos, Kronos et Zeus – qui correspondent respectivement à l'Un, l'Intellect et l'Âme⁸⁴⁷ – dans les traités gnostiques, alors que son argumentaire conserve une logique très serrée au chapitre 6 du traité 6 (IV 8). Nous avons déjà fait remarquer que Plotin utilisait souvent des analogies grecques pour contrer les revendications gnostiques, et qu'il souhaitait par-là montrer qu'il détenait la véritable connaissance ancienne, contrairement aux gnostiques dont le savoir est nouveau⁸⁴⁸. Cette facette transparaît une nouvelle fois par ce recours au mythe hésiodique d'Ouranos, Kronos et Zeus, dont on ne trouve aucune occurrence avant le traité 10 (V 1)⁸⁴⁹. Le raisonnement qui débute notre chapitre et qui soutient la nécessité pour les choses supérieures d'engendrer concorde d'ailleurs avec celui où la triade hésiodique apparaît pour la première fois : « [...] Kronos, le dieu le plus sage, vient avant Zeus, et il reprend en lui-même ce qu'il engendre, de sorte qu'il est rempli, qu'il est un Intellect qui connaît la satiété. On raconte ensuite que, une fois rassasié, il engendre Zeus ; et c'est en effet dans la mesure où il est parfait que l'Intellect engendre l'Âme. Car puisqu'il est parfait, il devait engendrer, parce qu'une puissance aussi grande ne pouvait rester sans descendance »⁸⁵⁰. Le contexte anti-gnostique de cette triade, comme L. G. Soares Santoprete le soutient, pourrait également être présent à l'état

⁸⁴⁶ P. HADOT, *Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise Against the Gnostics*, dans H.J. BLUMENTHAL et R.A. MARKUS (éds.), *Neoplatonism and early Christian thought*, op. cit. p. 125-127.

⁸⁴⁷ Pour une étude détaillée de cette analogie, cf. *ibid.* L. G. SOARES SANTOPRETE a récemment soutenu que la soi-disant tétralogie gnostique était elle-même construite sous l'égide du mythe d'Ouranos, de Kronos et de Zeus, qui en fournirait le plan d'ensemble. Le traité 30 (III 8) *Sur la contemplation* aborde la nature et les être engendrés à partir de l'Âme ; les traités 31 (V 8) et la première partie de 32 (V 5) s'intéressent à l'Intellect et aux intelligibles ; la deuxième portion de 32 (V 5) traite de l'Un ; enfin, le traité 33 (II 9) « s'ouvre en réaffirmant la nécessité de n'admettre que trois niveaux de réalités » (p. 832). Cette division, qui peut paraître arbitraire à certains égards, est développée de manière argumentée par L. G. Soares Santoprete dans son article. Cf. « Le mythe d'Ouranos, Kronos et Zeus comme argument antignostique chez Plotin », dans A. Van Den Kerchove et L. G. Soares Santoprete (dir.), *Gnose et Manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la route de la soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 829-858. Voir aussi I. JURASZ, « L'Intellect-Kronos chez Plotin. La place du mythe dans la noétique plotinienne », *Methodos* [en ligne], 16, 2016, p. 1-29, notamment p. 3, §5.

⁸⁴⁸ Cf. commentaire chapitre 1, lignes 11 ss.

⁸⁴⁹ Par exemple, des 33 occurrences à Zeus, seulement trois d'entre elles se trouvent dans les traités pré-prophyriens : en 9 (VI 9), 7, 24, où Plotin mentionne Minos, qui est « familier de Zeus », ce qui se réfère à l'*Odyssée*, XIX, 178-179, et en 10 (V 1), 7, 34 ; 36, où Kronos apparaît également (4, 9 et 7, 33). Le traité 10 (V 1) pourrait bien s'adresser, du moins en partie, aux gnostiques (cf. notre analyse du traité 10 [V 1] dans notre introduction). Quant à Ouranos, il est mentionné de manière explicite à seulement deux reprises dans le traité *Sur l'Amour* (50 [III 5], 2, 15 ; 34).

⁸⁵⁰ 10 (V 1), 7, 33-39 (mais voir également tout le chapitre 7), trad. F. Fronterotta adaptée, dans *PLOTIN. Traités. 7-21*, op. cit., p. 165.. Notons en outre qu'Ouranos n'apparaît pas dans ce passage.

embryonnaire dans le traité 6 (IV 8). En effet, même si Plotin ne reprend pas la triade hésiodique, on constate que les raisonnements sont similaires et on peut donc y voir une concordance avec les traités plus explicitement anti-gnostiques.

Lignes 2-3 : οὐδ' ὄν ὑπῆρχε [...] ἐν αὐτῷ ἐκείνου

Lavaud détecte avec raison une contradiction entre le fait que l'Un doive sortir de lui-même, alors que dans le traité 7 (V 4), 2, 14 le principe supérieur « demeure en lui-même ». Le commentateur écrit à ce sujet que cette expression dans le traité 6 (IV 8) « ne veut donc pas dire que l'Un sorte à proprement parler de lui-même, mais qu'il ne reste pas seul et qu'il engendre des êtres hors de lui »⁸⁵¹. L'expression contradictoire au chapitre 2 du traité 7 (V 4) apparaît cependant dans un contexte difficile à cerner, puisque Plotin soumet à l'épreuve l'hypothèse aristotélicienne selon laquelle l'Intellect serait le Premier pour la balayer du revers : « Il [l'Intellect] est certes lui-même aussi un intelligible, mais il intellige aussi : c'est pourquoi, d'emblée, il est deux. Et il est aussi un autre intelligible, du fait qu'il vient après le Premier »⁸⁵². L'intelligible ferait ici référence à l'Un qui, dans l'éventualité où l'Intellect serait Premier, ne pourrait être véritablement premier, puisqu'il intellige en plus d'être un intelligible, et qu'il est donc un et multiple (2, 9-12). Même s'il peut sembler curieux de qualifier l'Un d'intelligible, il ne faut pas penser que Plotin le comprend comme un Intellect. L'Un – dont le statut demeure encore équivoque dans les premiers traités – est intelligible au sens où il est objet d'intellection⁸⁵³. Plotin écrit donc une chose et son contraire en l'espace d'un traité. Ainsi, il faut penser – et nous suivons Lavaud sur ce point – que l'expression en 6 (IV 8) ne doit pas être prise au sens littéral, mais qu'elle signifie simplement que l'Un est la cause d'autre chose que Lui-même.

⁸⁵¹ LAVAUD, p. 264, note 84.

⁸⁵² 7 (V 4), 2, 13-15, trad. J.-F. Pradeau, dans *Plotin. Traités. 7-21*, L. Brisson et J.-F. Pradeau (éds.), Paris, GF Flammarion, 2003, p. 21-22.

⁸⁵³ À cet égard, cf. J.-F. PRADEAU, « Traité 7 », dans *Traités. 7-21*, Paris, GF Flammarion, 2003, p. 30, note 32.

Lignes 16-21 : Οὐ γὰρ δὴ [...] πρὸ αὐτῆς αἰτίους

Cette affirmation découlant du platonisme mènera à un important débat sur l'engendrement de la matière⁸⁵⁴. Comme l'univers constitue dans son ensemble un bien, toute chose, même la matière qui représente le mal absolu, doit participer à la nature de celui-ci. L'engendrement du mal devient donc problématique et Plotin s'empresse de le relever : soit le mal existe de toute éternité et participe au bien, puisqu'il existe et que tout être participe à l'Un, soit il a été autorisé par le bien et dans ce cas il participe nécessairement au bien. Plotin ne tranche pas sur cette question – du moins en 6 (IV 8) – parce que ces deux possibilités ne changent rien dans l'engrenage de son système. Étant donné qu'il se demande ici comment l'âme est descendue dans les corps, le philosophe n'a pas besoin de trancher sur cette question à cet endroit précis, mais elle resurgira dans plusieurs de ses traités (par exemple en 12 [II 4] et 51 [I 8] et voir aussi nos développements au commentaire suivant). Notons également que la préexistence de la matière est affirmée et infirmée dans plusieurs sources gnostiques⁸⁵⁵. Plotin pourrait donc sous-entendre que, contrairement aux gnostiques, cette question ne change rien pour son système, qui fonctionne peu importe la réponse que l'on donne à ces deux possibilités, mais aucune source ne nous permet de statuer sur cette question.

Lignes 18-23 : Εἴτ' οὖν ἦν [...] ἐν χάριτι δόντος

La question de savoir si la matière sensible⁸⁵⁶ participe ou non au bien a suscité nombre d'écueils chez les commentateurs, notamment parce que Plotin désavoue dans un traité de maturité – 51 (I 8) intitulé *Que sont les maux et d'où viennent-ils* – ce qu'il avait affirmé ici dans son écrit de jeunesse, à savoir que la matière prend part au Bien⁸⁵⁷. Notre objet ne sera

⁸⁵⁴ Voir commentaire suivant (lignes 18-23).

⁸⁵⁵ Pour la préexistence de la matière, voir IRÉNÉE DE LYON, *Adv. Haer.*, I, 30, 1 et *Paraphrase de Sem* (NH VII, 1), 1, 36-2, 3 ; pour la faute venue du Plérôme et de la passion de Sophia, voir *Adv. Haer.*, I, 2. Voir aussi, M. ROBERGE (éd.), *La paraphrase de Sem* (NH VII,1), *op. cit.*, p. 53.

⁸⁵⁶ Nous laisserons de côté la question de la matière intelligible. Voir à cet effet J.-M. NARBONNE, *PLOTIN. Les deux matières*, Paris, Vrin, 1993, p. 47-96, en particulier 68-88.

⁸⁵⁷ 51 (I 8), chapitres 5, ligne 9 ; 6, lignes 38, 54 et 58 et 7, 17-23. Pour un développement de ces références, voir J.-M. NARBONNE, « La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin : l'énigme résolue ? », *art. cit.*, p. 125-134. Voir aussi J.-M. NARBONNE, *La métaphysique de Plotin*, *op. cit.*

pas de reprendre l'argumentation déjà abondamment développée par J.-M. Narbonne⁸⁵⁸, mais de simplement corriger certaines interprétations qui sont parues depuis cette hypothèse et qui touchent précisément notre passage. En effet, puisque Plotin ne prend pas position en 6 (IV 8) et laisse encore planer un doute en 43 (VI 3), 7, 34-35⁸⁵⁹, où il s'exprime toujours de manière hypothétique au sujet de la matière⁸⁶⁰, on peut penser qu'il n'a véritablement statué sur cette question qu'en 51 (I 8). La matière sensible étant dans ce traité considérée comme un mal radical, elle ne peut exister à côté de l'Un, mais doit tirer son origine de ce principe suprême, puisqu'il n'y a qu'un seul tout⁸⁶¹. Cependant, la matière ne prend plus part au bien, puisqu'il s'agit de son parfait contraire.

Encore récemment, C. Aruzza a remis en question cette thèse qu'elle a qualifiée de « développementaliste ». La commentatrice explique que les contextes du traité 6 (IV 8) et du traité 52 (I 8) sont différents et que cette donnée nous en apprend beaucoup sur cette apparence de contradiction :

We can avoid a developmentalist solution by paying attention to their different contexts. In IV.8, Plotinus is dealing not with matter and its nature, but rather with the problem of the descent of the soul into bodies. Matter is therefore addressed from the viewpoint of the task proper to the soul. This task consists of not leaving anything without an enlightenment coming from above, for the good cannot remain jealously within itself. This is why the soul must give something to matter, by projecting the *logoi* upon it and giving birth in this way to the great beauty of the sensible world. This passage, therefore, does not say anything about the nature of matter or the capacity of matter to participate. While Plotinus writes that matter has a share, having a share should be understood just as a description of the operation of the soul giving a gift to matter⁸⁶².

⁸⁵⁸ Nous ne référerons pas à l'historique complet de ce débat épineux et complexe, ce qui serait fastidieux et nous mènerait trop loin. Sur ce point, voir J.-M. NARBONNE, *La métaphysique de Plotin*, op. cit., p. 113-147, mais voir surtout p. 133-145 pour la matière sensible, J.-M. Narbonne a déjà offert un résumé complet de cette question qu'il avait aussi développé plus amplement dans J.-M. NARBONNE, PLOTIN, *Les deux matières*, op. cit., p. 135-207. Voir aussi, K. CORRIGAN, « On the Generation of Matter in the Enneads », *Dionysus*, 12, 1988, p. 17-24 et D. O'BRIEN, « Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter », dans H. J. Blumenthal et R. A. Markus (éds.), *Neoplatonism and early Christian thought*, op. cit. p. 108-123.

⁸⁵⁹ « D'ailleurs, il est même possible que la matière et la forme ne viennent pas de la même chose, puisque parmi les intelligibles aussi, ce sont des choses distinctes » (trad. L. Brisson, dans PLOTIN, *Traité 42-44, Sur les genres de l'être I, II et III*, op. cit., p. 42. p. 204

⁸⁶⁰ « Il est significatif de constater, nous l'avons déjà fait remarquer, qu'en VI, 3, 7, 34-35 – le quarante-quatrième traité dans l'ordre chronologique ! –, Plotin en soit encore à s'exprimer hypothétiquement quant à l'origine exacte de la matière sensible : "peut-être matière et forme ne viennent pas du même, puisqu'il y a aussi des choses différentes au sein des êtres intelligibles." Le fait est un peu banal et ne saurait être minimisé. L'on sait en outre que déjà en 6 (IV 8), 6, 18-23, Plotin laissait également ouverte la possibilité que la matière fût ou ne fût pas engendrée ». J.-M. NARBONNE, *Plotin. Traité 25*, op. cit., p. 130.

⁸⁶¹ J.-M. NARBONNE, *La métaphysique de Plotin*, op. cit., p. 137.

⁸⁶² C. ARUZZA, *Plotinus. Ennead II 5. On What is potentially and What Actually*, Las Vegas, Parmenides Publishing, p 2015, p. 160-161

L'hypothèse que soutient C. Aruzza tente de remettre dans le contexte de 6 (IV 8) l'apparition du terme « ὕλη » qui participe au bien parce que l'âme l'illumine, non pas au sens technique de la participation (μεταλαμβάνειν/μετασχεῖν : lignes 17 et 18), mais simplement en tant qu'opération de l'âme informant (donnant un cadeau à) la matière. Celle-ci n'aurait donc nul besoin de participer à l'âme, puisque c'est l'âme elle-même qui vient informer la matière. Cette hypothèse ne tient cependant pas la route pour deux raisons principales. Premièrement, Plotin n'indique jamais ailleurs dans ses traités que la matière puisse être informée, et ne mentionne nullement une telle chose dans le passage ci-présent. La matière *ne devient jamais quelque chose*, surtout pas un corps, puisqu'elle est indéfinie et en puissance. C. Aruzza nous semble avoir confondu sur ce point la matière aristotélicienne avec la matière plotinienne, ce dont J.-M. Narbonne nous avait pourtant mis en garde :

Il faut ici [en 25 [II 5], 5, 20-22] éviter l'amalgame entre la matière aristotélicienne qui participe effectivement au composé, et la matière plotinienne qui ne le fait jamais, qui reste toujours en deçà de toute implication dans le corps, qui ne passe jamais à l'acte et dont le sort n'est jamais amélioré par ce qui vient sur elle, elle qui placée en-dessous, demeure toujours la même, inchangée, interchangeable, incorruptible, qui reste en quelque sorte extérieure⁸⁶³.

Deuxièmement, on pourrait néanmoins répondre que Plotin n'avait pas encore thématiqué la matière en 6 (IV 8)⁸⁶⁴ – ce qui rejoint en quelque sorte l'hypothèse développementaliste – et qu'il ne prendra réellement conscience de la portée de ce mot qu'à partir de 12 (II 4). Pourtant, dès le traité 2 (IV 7), Plotin a recours à la matière en un sens technique⁸⁶⁵, ce qui montre que le philosophe a bien conscience du traitement de ce concept dans l'Antiquité et du poids que portent les termes ὕλη et μεταλαμβάνειν/μετασχεῖν. Il serait donc étonnant que, d'une part, il les utilise sans songer aux nuances techniques qu'ils revêtent et, d'autre part, qu'il s'oppose tacitement et sans en faire mention aux conceptions aristotélico-platoniciennes, lesquelles soutiennent l'existence d'une matière ou d'un réceptacle non-engendré.

⁸⁶³J.-M. NARBONNE, « La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin: l'énigme résolue ? », *art. cit.*, p. 134.

⁸⁶⁴ Précisons que cette hypothèse ne provient pas d'Aruzza.

⁸⁶⁵ 2 (IV 7), 3. Voir surtout les lignes 15-18 : « La matière ne se donne certainement pas de forme à elle-même ni ne place à l'intérieur d'elle-même une âme. Il faut donc qu'il y ait quelque chose, ce qui approvisionne la vie, que l'approvisionnement soit destiné à la matière ou qu'il le soit à n'importe quel corps, un quelque chose qui est en dehors et au-delà de toute nature corporelle » (trad. A. LONGO, *PLOTIN, Traité 2, op. cit.*, p. 69).

Pour conclure sur ce point, même si le chapitre 6 a pour sujet principal l'âme, Plotin semble bien évaluer la matière en tant que telle aux lignes 18 à 23. Nous comprenons mal comment le philosophe aurait pu entendre la matière en tant qu'informée par l'âme, puisqu'il ne parle jamais en ces termes dans d'autres traités. Il nous apparaît fastidieux de tenter d'expliquer un auteur sans son contexte et sans considérer une évolution dans sa pensée. Dans bien des cas, retirer un boulon de l'engrenage défait potentiellement tout le système plotinien. Par contre, le cas de la matière demeure particulier – du moins en 6 (IV 8) –, puisqu'elle n'affecte en rien la génération du monde⁸⁶⁶, et ce, même si elle deviendra un objet de litige dans des traités ultérieurs. On peut à cet égard rappeler que la question de la génération du monde s'inscrit à certains endroits dans une discussion avec les gnostiques, par exemple au chapitre 12 du traité 33 (II 9) *Contre les gnostiques*, où la question de l'origine du mal surgit. Si Plotin demeure évasif sur cette question en 6 (IV 8), il tranche fermement en défaveur d'une activité productrice qui engendrerait le mal lorsqu'il s'oppose aux gnostiques :

Car ils disent que l'âme qui s'est inclinée [νεύσασα] a vu et a éclairé une obscurité déjà existante. D'où, alors, cette obscurité est-elle venue ? S'ils doivent répondre que l'âme la produit en s'inclinant, il est évident qu'il n'existait pas là où elle put s'incliner, et que cette obscurité n'est pas non plus la cause de cette inclinaison, mais que c'est la nature même de l'âme qui l'est. Or cela est la même chose que de s'en remettre aux nécessités précédentes, de sorte que la cause s'en trouve reportée sur les entités premières⁸⁶⁷.

Même si cette thèse gnostique – où l'âme est tenue en partie responsable ou en totalité responsable de l'origine du mal –, est désavouée par Plotin ici 33 (II 9), il la reprend en 51 (I 8)⁸⁶⁸, et cela n'a peu ou prou d'implications pour notre traité. En effet, la question ne semblait pas être réglée en 6 (IV 8), puisque Plotin évaluait encore la possibilité que l'âme soit responsable de l'origine du mal, soit en totalité, soit en partie. Le vocabulaire de la faute (ἀμαρτία : 5, 16) et du jugement ou du châtement (δίκη : 5, 17 ; 23)⁸⁶⁹, contrasté avec le fait que l'âme demeure pourtant indemne (ἀπήμων : 4, 5) et qu'elle chute volontairement, témoigne d'ailleurs de cette hésitation entre d'une part une hypothèse qui

⁸⁶⁶J.-M. NARBONNE, *Plotin. Les deux matières*, op. cit., p. 140.

⁸⁶⁷ 33 (II 9), 12, 39-44, trad. J.-M. Narbonne, dans NARBONNE².

⁸⁶⁸ Pour une analyse en lien avec la théorie plotinienne de la matière en 51 (I 8) et son étrange similarité avec cette même affirmation en 33 (II 9), J.-M. NARBONNE, « La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin: l'énigme résolue », art. cit., p. 129-130. Nous en resterons ici à notre examen du traité 6 (IV 8).

⁸⁶⁹ Pour notre compréhension de δίκη par jugement, voir les notes à même la traduction.

se rapproche des gnostiques, et d'autre part une théorie selon laquelle le mal existait déjà avant que l'âme vienne former le monde sensible. Force est donc d'admettre que la pensée de Plotin a évolué au fil du temps sur cette question.

Lignes 23-28 : Δεῖξις οὖν τῶν [...] καθόσον δύναται φύσιν

Ce passage est fort probablement inspiré du *Timée* 37 C 6 – D 2⁸⁷⁰ :

Or, quand le père qui l'avait engendré constata que ce monde, qui est une représentation des dieux éternels [τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα], avait reçu le mouvement et qu'il était vivant, il se réjouit et, comme il était charmé, l'idée lui vint de le rendre encore plus semblable à son modèle [μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι]. Comme effectivement ce modèle se trouve être un vivant éternel, le dieu entreprit de faire que notre univers aussi devienne finalement tel, dans la mesure du possible [οὕτως εἰς δύναμιν]⁸⁷¹.

La manifestation (δεῖξις) des meilleures choses intelligibles dans le sensible correspond chez Platon à « τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ». On rencontre également une locution de potentialité dans les deux textes : οὕτως εἰς δύναμιν chez Platon ; καθόσον δύναται chez Plotin. Par contre, celui-ci applique cette puissance restreinte d'imiter la nature intelligible aux choses sensibles, tandis que son maître à penser la dirige contre le dieu, qui est limité dans ses pouvoirs d'imiter la nature intelligible pour produire le monde sensible. Pour Plotin, l'Intellect et l'Âme divine déploient toutes leurs puissances et ils ne sauraient être limités dans leur contemplation du principe. À cet égard, le monde sensible imite la nature intelligible autant que faire se peut, mais cette même nature n'imites pas le principe supérieur, puisqu'elle est constamment en contemplation et tournée vers lui. C'est pourquoi l'ascension contemplative consiste chez Plotin à s'assimiler au divin et à soi-même devenir dieu⁸⁷².

⁸⁷⁰ Nous empruntons cette référence à D'ANCONA.

⁸⁷¹ Trad. L. Brisson, *PLATON, Timée ; Critias, op. cit.*, p. 127.

⁸⁷² Cf. comm. chap. 2, lignes 19-21.

Chapitre 7

Lignes 1-4 : Διττῆς δὲ φύσεως [...] ἀγανακτητέον αὐτὴν ἑαυτῇ

Plotin, qui insistait sur la nature divine de l'âme aux chapitres précédents, précise maintenant que celle-ci ne doit pas pour autant demeurer exclusivement dans le monde intelligible, car, comme le chapitre précédent l'a exposé, il fallait qu'il y ait une âme du monde⁸⁷³. En effet, l'âme ne pouvait rester là-haut et devait, « puisqu'elle tient le rang d'intermédiaire » (lignes 5-6), plonger dans le sensible « avec une grande avidité » (lignes 10-11). Cet aspect amphibie de l'âme ne se limite toutefois pas uniquement au niveau cosmique. De fait, Plotin nous invite à prendre part à la vie humaine, à plonger dans le corps « avec une grande avidité »⁸⁷⁴ et à ordonner le monde sensible au moyen de notre *logos*. On pourrait aisément détecter une critique implicite à la théorie aristotélicienne du bonheur dans cette vision du monde, puisque le Stagirite nous indique que la vie contemplative demeure la plus haute forme de vie⁸⁷⁵. Certes, Plotin est d'avis que le meilleur état est celui que l'on ressent lorsque notre âme atteint le niveau intellectif. Cependant, il semble conscient du fait que la vie ne consiste pas en une seule activité et que l'être humain, même s'il est d'abord une âme, possède également un corps⁸⁷⁶. En tant qu'entité bipartite, l'être humain doit donc s'affairer aux préoccupations sensibles dans une certaine mesure. Ainsi, le véritable philosophe ne reniera pas sa partie corporelle, à la manière de celui qui, sortant de la caverne, y retourne pourtant dans le but de libérer les âmes qui sont ses sœurs⁸⁷⁷. En ce sens, l'âme humaine possède quelque chose que l'âme divine n'a pas, à savoir l'expérience du monde sensible⁸⁷⁸. Cette position plus nuancée à l'égard du corps semble toutefois contredire le témoignage de Porphyre, qui affirmait dans

⁸⁷³ Voir aussi le chapitre 3 du traité 50 (III 5) et le commentaire de P. HADOT, *Plotin. Traité 50, op. cit.*, p. 192.

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 192 et ss. Voir également à cet égard nos développements sur les deux Aphrodite dans notre commentaire du chapitre 4, lignes 1-10.

⁸⁷⁵ *Éthique à Nicomaque*, X, 1177 b 16 ss., mais voir aussi notre commentaire dans ce même chapitre, lignes 17-23, où nous nous montrons bien conscient des limites de cette critique.

⁸⁷⁶ Voir à cet égard notre commentaire, chapitre 1, lignes 8-11, où nous faisons le lien entre cette idée et l'*Alcibiade Majeur*, 129 E ss.

⁸⁷⁷ 27 (IV, 3), 6, 13-15 ; 33 (II, 9), 18, 14-17.

⁸⁷⁸ D. CALUORI, *Plotinus on the soul, op. cit.*, p. 146.

La Vie de Plotin que son maître « semblait avoir honte d’être dans un corps »⁸⁷⁹. Il ne faut pas négliger l’hypothèse selon laquelle Porphyre fournit un portrait romancé de son maître⁸⁸⁰ servant à ses propres fins. C’est d’ailleurs ce qu’avance E. Song lorsqu’elle montre que la bienveillance du corps chez Plotin est remplacée par les vicissitudes du corps chez Porphyre⁸⁸¹. Sans pour autant en faire l’apologie, on constate à de nombreux endroits dans notre traité que Plotin ne se montrait pas indifférent à l’égard du corps⁸⁸². Notons qu’il pourrait insister sur cette idée en raison d’un désaccord avec les gnostiques, puisqu’il accusera ceux-ci, qui s’appuient notamment sur le *Phédon* 65 A 10 ss., de dénigrer excessivement le monde sensible⁸⁸³. E. Song a également vu juste sur ce point. La commentatrice suggère que les gnostiques – selon l’interprétation de Plotin – dénigrent le corps alors que l’âme plotinienne attend patiemment le moment de son départ vers le monde intelligible :

The Gnostic soul reviles the body which she inhabits because she finds it far inferior to ‘the true dwelling place’. The Plotinian soul, by contrast, does not revile the body, but patiently waits for the time to depart it for the better dwelling-place, namely the intelligible world. Plotinus is suggesting that the soul’s community with the body is something ‘necessary’, which the soul has to bear. This can explain why he thinks it inappropriate that the Gnostics blame the soul for her community with the body⁸⁸⁴.

⁸⁷⁹ *VP.*, 1, 1, 1-2, trad. L. Brisson, dans *PLOTIN. Traités, 51-54. Vie de Plotin*, Paris, GF Flammarion, 2010, p. 275.

⁸⁸⁰ Voir aussi D. O’BRIEN, « Comment écrivait Plotin ? », dans PORPHYRE, *La vie de Plotin, op. cit.* O’Brien écrit avec raison au sujet du portrait idéalise que dresse Porphyre de son maître : « Or voilà bien l’irrésistible mirage qui hante la longue tradition que nous avons dû parcourir ; notre contribution ne serait pas vaine, si elle permettait d’en dissiper le tenace ascendant » (p. 352). Notons également que l’exemple le plus poignant de cette image romancée ne concerne pas Plotin lui-même, mais bien Porphyre. En effet, Plotin aurait écrit la majorité de ces traités durant les six années où Porphyre siégeait à ses côtés (*VP.*, 5).

⁸⁸¹ E. SONG, « Ashamed of Being in Body? Plotinus versus Porphyry », dans F. Karfik et E. Song (éds.), *Plato Revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O’Meara*, Berlin, De Gruyter, p. 113. Le passage du *De Abstinencia*, I, 30, 26-31 auquel E. Song se réfère démontre très clairement que Porphyre jugeait le corps comme quelque chose comportant des vicissitudes. Ce serait notamment en raison d’une interprétation divergente du *Phédon*, 246 C 2- D 2.

⁸⁸² Voir notre commentaire au chapitre 1, lignes 8-11. La théorie du double soin du corps expose également l’idée que le philosophe doit porter une attention particulière au corps, même s’il faut faire preuve de tempérance. Voir notre commentaire, chapitre 2, lignes 12-29.

⁸⁸³ Voir 33 (II 9), 17, 1-3 et le commentaire de Z. MAZUR, dans NARBONNE².

⁸⁸⁴ E. SONG, « Ashamed of Being in Body? Plotinus versus Porphyry », *op. cit.*, p. 102. L’auteure s’appuie sur un passage du traité 33 (II 9) *Contre les gnostiques* : « Sans doute argueront-ils que leurs discours font que les hommes fuient le corps en le tenant en mépris de loin, tandis que les nôtres retiennent l’âme à lui. Mais cela ressemblerait au cas où, deux hommes habitant la même belle maison, l’un en blâmerait la structure et son constructeur, mais demeurerait néanmoins dans la maison, alors que l’autre n’élèverait pas de blâme, mais déclarerait que son constructeur l’a produite avec le plus grand art, en attendant que le temps soit arrivé où il se serait délivré, où il n’aurait plus besoin de maison, alors que le premier se croirait plus sage et davantage

Chez Plotin, on doit donc prendre soin du corps afin de contribuer au soin de l'univers⁸⁸⁵, ce qui contrasterait avec le dénigrement du corps chez les gnostiques qu'il critique dans son traité 33 (II 9). Cela expliquerait la raison pour laquelle le philosophe fournit une interprétation différente du *Phèdre* et du *Phédon*, laquelle sera abandonnée par son disciple direct pour qui le débat anti-gnostique est loin derrière lui.

Lignes 7-8 : ὡς ὁμορον οὔσαν [...] καὶ παρ'αὐτοῦ

L'âme fournit le logos au monde sensible, ce qui lui permet d'avoir un ordre et une cohérence⁸⁸⁶. La descente revêt donc un caractère téléologique et ne saurait se limiter à une simple faute. Plotin semble ici vouloir mettre l'accent sur l'aspect « raisonnable », voire intelligible, du monde sensible. Celui-ci correspond à l'ordre prescrit par le divin, lequel a laissé tomber ses semences pour que le tout soit ordonné.

Lignes 10-14 : προθυμία δὲ πλείονι [...] ἱστορίαν ὧν ἐνταῦθα [...] τὰ ἀμείνω μαθοῦση

Le terme ἱστορία, au sens d'enquête et d'information, qui apparaît dans ce passage, laisse entendre que l'âme peut se souvenir et avoir en *mémoire* ce qu'elle a vécu dans le monde sensible. La descente a donc une utilité pour l'âme qui, en tant qu'intermédiaire, se rappelle des intelligibles et les applique au monde sensible⁸⁸⁷. Derrière ce traitement positif de la descente se cache une opposition aux gnostiques. Ceux-ci percevaient la descente de Sagesse comme une faute grave, une catastrophe cosmique qui provoque l'engendrement du mal et du monde sensible⁸⁸⁸. Plotin soutient plutôt que l'âme descend « avec avidité », qu'elle plonge à l'intérieur du monde sensible, et qu'elle en conserve une expérience

prêt à s'en éloigner, parce qu'il sait dire que les murs sont constitués de pierres inanimées et de bois, et qu'il s'en faut beaucoup pour qu'elle soit la véritable maison, sans savoir que ce en quoi il se distingue est de ne pas supporter les nécessités, si toutefois il n'affirme pas être dégoûté tout en aimant subrepticement la beauté des pierres. Or il faut, en possédant un corps, demeurer en des maisons qui ont été préparées par une âme sœur qui est bonne et pourvue d'une grande puissance afin d'œuvrer sans peine » (33 [II 9], 18, 1-16, trad. J.-M. Narbonne, dans NARBONNE², à paraître).

⁸⁸⁵ Sur le double soin de l'univers, voir notre commentaire, chap. 2, 26-30.

⁸⁸⁶ LAVAUD, p. 267.

⁸⁸⁷ Cette idée se retrouve d'ailleurs au chapitre 3, lignes 10-12 du traité 41 (IV 6) *Sur la mémoire* : « Étant cependant au milieu, elle [l'âme] les perçoit tous deux et l'on dit qu'elle pense les intelligibles quand elle parvient à s'en souvenir, si elle s'y applique » (trad. P.-M. Morel, Paris, GF Flammarion, 2007, p. 386)

⁸⁸⁸ Cf. *Zostrien* (NH VIII, 1), 9, 16-10, 19 ; *Apocryphe de Jean* (NHC III, 1) 9-25-14 ; IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, I, 2, 1-3.

historique augmentant ses capacités contemplatives. Plotin démocratise ainsi l'expérience de contemplation, puisque tous les êtres remontent à l'Âme du monde et contemplent les intelligibles, ce qui s'oppose à l'expérience exclusive des élus gnostiques.

Lignes 15-17 : Γνώσις γὰρ ἐναργεστέρα πρὸ πείρας γνῶναι

Nous pouvons sans contredit affirmer que Plotin fait allusion aux gnostiques et aux êtres hyliques et psychiques. Bien évidemment, la faible puissance de certaines personnes à former un *a priori* (πρὸ πείρας) se retrouve en un certain sens chez Platon, puisque dans la *République*, la masse de gens demeure enchaînée dans la caverne alors que le philosophe est le seul qui peut sortir pour contempler l'éclat du soleil. Les gnostiques semblent quant à eux extrapoler cette vision exclusive à quelques individus pour l'appliquer à leur catégorie d'élus, qui sont les seuls à pouvoir connaître et voir la vérité⁸⁸⁹. Chez Plotin, cette masse d'humains, que le gnostique qualifierait d'hylique⁸⁹⁰, finit lui aussi par découvrir le vrai, justement grâce à l'expérience matérielle.

Lignes 17-23 : Ὡσπερ δὲ ἡ νοερά [...] οὕτως καὶ ψυχῆς ἐνέργεια

La présence du terme νοερά dans ce passage suggère que l'âme n'atteint jamais l'Intellect. Celle-ci, comme nous l'avons souligné au chapitre 1⁸⁹¹, s'arrête à l'extrémité de l'intelligible. Plotin définit également les limites de l'intellect, autant celui qui se trouve en l'être humain que celui du véritable Intellect : tous deux sont soumis aux lois de la nature. En outre, l'intellect humain ne peut contempler de manière illimitée et doit redescendre vers le mal, c'est-à-dire vers le monde sensible. L'expérience d'ascension contemplative s'accompagne donc d'une redescente. Plotin se montre ici plus aristotélicien que platonicien. En effet, le Stagirite mentionne en effet dans le livre X de l'*Éthique à Nicomaque*⁸⁹² que la vie contemplative demeure la meilleure, et que la vie du sage doit tenter de traduire cette vertu le plus souvent possible. Aristote se montre conscient des

⁸⁸⁹ Notamment en *Zostrien* (NH VIII, 1), 28, 11-18 : « La troisième (forme) est celle des âmes des autogènes possédant une parole de vérité ineffable qui est [dans] une connaissance, (dans) une [puissance] émanant d'eux-mêmes et (dans) [une vie] éternelle » (trad. C. Barry, dans *ÉCRITS GNOSTIQUES*, p. 1278).

⁸⁹⁰ *Zostrien* (NH VIII, 1), 42, 20-25.

⁸⁹¹ Voir chapitre 1, commentaire 1-11.

⁸⁹² ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, X, 1177 b 16 ss.

limites de cette vie, qui « dépasse peut-être ce qui est humain »⁸⁹³, et établit un ordre dans les vertus, puisque celles proprement humaines – de la sphère du politique – sont relayées au rang second⁸⁹⁴, mais font partie du tout que forme l'être humain, dont le but ne consiste pas à contempler indéfiniment. En effet, même s'il faut tenter de s'assimiler au divin, la philosophie consiste à redescendre et à vivre également la vie humaine.

Lignes 23-32 : τὸ μὲν μετ' αὐτὴν τὰ τῆδε [...] ἐφάπτεσθαι ψυχῆ οὐσίῃ

Les dernières lignes de ce chapitre reviennent sur le caractère amphibie de l'âme. Plotin n'ajoute pas vraiment de nouveaux éléments dans ce passage par rapport aux chapitres précédents, sinon que d'affirmer dans une formulation qui rappelle celle du chapitre 5 que « s'il est vrai [ἐπέιπερ] qu'il était impossible pour l'âme d'exister sans être aussi en contact avec ces réalités » (lignes 30-31)⁸⁹⁵. Plotin peut se permettre d'ajouter cette nouvelle prémisse parce qu'il a initialement prouvé que l'âme devait descendre dans le sensible « à cause d'une loi éternelle de la nature » (chap. 5, 9-10).

⁸⁹³ 1177 b 26-27 : ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον. Nous employons la traduction de R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 528.

⁸⁹⁴ *Ibid.*, 1178 a 8 ss.

⁸⁹⁵ Voir chapitre 5, lignes 3 (ἐπέιπερ) et 33 (εἶπερ).

Chapitre 8

Sur le chapitre 8 en général

Ce chapitre résume ce que Plotin a mentionné précédemment. Sans avancer de nouvelles hypothèses, le philosophe reprend de nombreux thèmes abordés dans son traité. Il insiste tout particulièrement sur l'aspect amphibie de l'âme⁸⁹⁶, puisque celle-ci vit dans un état d'ambivalence, tantôt dominée par le sensible, tantôt s'adonnant à l'activité qui s'identifie à la meilleure de ses parties.

Ligne 1 : τῶν ἄλλων

Ce τῶν ἄλλων ne s'est pas vu accorder toute l'attention qu'il méritait. En effet, la plupart des commentateurs ont revendiqué que cette locution visait la tradition platonicienne en général. Il convient donc de recenser quelques positions chez les commentateurs récents pour mieux comprendre le portrait d'ensemble des interprétations sur cette opposition énigmatique, ainsi que les difficultés qu'elle a suscitées. J. Rist affirmait en 1967 que cette opposition visait la division tripartite de l'âme chez Platon. Le λογιστόν/λογιστικόν, aussi appelé le νοῦς⁸⁹⁷ dans les premiers dialogues de Platon et sur lesquels Plotin s'appuie (*Phèdre*, 246 C et *Phédon*, 78 C), ne conviendrait pas au mysticisme du fondateur du néoplatonisme, où l'individu doit pouvoir accéder à l'Un transcendant grâce à une partie qui est elle-même transcendante⁸⁹⁸. Le commentateur avoue que « Plotinus speaks in this tone nowhere else in the *Enneads*. The tone betokens the extreme importance he attaches to the doctrine, here for the first time expounded, that something of the soul remains above the

⁸⁹⁶ Lignes 2-3 et 12-13. Voir A. SCHNIEWIND, « Les âmes amphibies et les causes de leur différence. À propos de Plotin, Enn. IV 8 [6], 4. 31-5 », dans R. CHIARADONNA (éd.), *Studi sull'anima in Plotino*, Naples, 2005, p. 188-189 : « En des termes identiques à ceux du chapitre 4, Plotin souligne à nouveau que l'âme individuelle ne descend jamais entièrement, puisque quelque chose d'elle reste toujours dans l'intelligible, uni à l'Intellect. Chaque âme comporte ainsi quelque chose de supérieur qui est orienté vers l'Intellect et quelque chose d'inférieur qui est orienté vers le corps ».

⁸⁹⁷ J. M. RIST, « Integration and the Undescend Soul in Plotinus », *American Journal of Philology*, 88, 1967, p. 410-411. Rist distingue plus tard dans son article ces deux parties de l'âme à l'aide de la *République* (p. 414-415) et semble attribuer cette interprétation de Platon à Plotin, mais il n'est pas clair sur ce point.

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. 419-420.

intelligible world »⁸⁹⁹. Rist identifie à cet égard trois autres textes qui rapportent la doctrine de l'âme amphibie, à savoir les traités 10 (V 1), 30 (III 8) et 33 (II 9) en les liant à des interprétations de la division tripartite de l'âme dans le *Phèdre*, le *Phédon* et le *Timée*⁹⁰⁰. Nous constatons ici que J. Rist fait preuve d'aveuglement volontaire, puisqu'il n'évoque jamais la possibilité que Plotin s'adresse à des gnostiques alors qu'au moins deux des trois traités qu'il énumère s'adressent explicitement à ce courant de pensée⁹⁰¹ ! De plus, il apparaît étonnant que Plotin ne soit pas au fait de cette division entre le λογιστικόν et le νοῦς chez Platon, puisque lui-même opère une telle division en ayant recours à certains passages de la *République*⁹⁰². L'hypothèse de Rist ne tient donc pas la route pour plusieurs raisons et nous ne jugeons pas pertinent de s'y arrêter plus longuement.

Même si l'hypothèse de Rist fut abandonnée par la tradition des commentateurs, celle-ci a continué de soutenir que Plotin s'adressait aux autres écoles platoniciennes. A. H. Armstrong affirmera en ce sens que « he [Plotinus] is perfectly well aware that this doctrine is not in accordance with normal Platonic traditions (IV 8, 8, 1-2), though I believe that he thought sincerely that it expressed the real mind of Plato⁹⁰³ ». De la même façon, H. J. Blumenthal stipulera que « for Plotinus that separation was no longer a tentative hypothesis but a firm conviction. It was one for which he could find support in Aristotle, but not in the Platonic tradition, and indeed he presents it as an unorthodox view. It was moreover one

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 410.

⁹⁰⁰ Rist explique que le *Timée*, même s'il s'agit d'un écrit plus tardif, reprend tout de même la division socratique de l'âme où le λογιστικόν et le νοῦς sont identifiés, puisque les deux parties ne peuvent être souillées et ainsi faire le mal volontairement (*Ibid.*, p. 413).

⁹⁰¹ Le traité 10 (V 1) comporte quant à lui de nombreuses allusions aux gnostiques, si bien que nous stipulons qu'il s'agit d'un écrit implicitement adressé contre les gnostiques. Voir notre sous-section sur le traité 10 (V 1) dans notre partie sur « L'influence gnostique dans les premiers traités de Plotin ».

⁹⁰² C'est même en partie à cause de cette division que T. A. Szlezák a pensé que la non-descente partielle de l'âme provenait de la *République*, X, 611 A-612 A (T. A. SZLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel, Suisse, 1979). On notera également qu'A. Longo soutient – et nous la suivons sur ce point – que la thèse de la non-descente de l'âme provient en partie de l'analogie du Soleil et du Bien se trouvant au livre VI de la *République*. Cf. A. LONGO, « Note sulla dottrina plotiniana dell'annima non dscesa », dans M. Bonelli et A. Longo (éds.), « *Quid est veritas?* ». *Hommage à Jonathan Barnes*, Napoli, Bibliopolis, 2010, p. 225. La commentatrice souligne aussi que le mythe de la caverne est emprunté par Plotin dans une certaine mesure (*ibid*), ce qui nous apparaît tout à fait vraisemblable, puisque le philosophe y réfère explicitement à quatre reprises dans notre traité (chap. 1, 32-35 ; 3, 4-5 ; 4, 27-28 ; 5, 3). Elle conclut que la thèse de Plotin constitue une originalité de sa part (p. 231), ce avec quoi nous sommes d'accord, même si nous souhaitons renchéris sur ce point.

⁹⁰³ A. H. ARMSTRONG, « Tradition, reason and experience in the thought of Plotinus », dans *Plotino e il neoplatonismo in orient e in occident: atti del Convegno internazionale*, Roma, 5-9 ottobre 1970, Roma, Academia Nazionale dei Leicei, 1974, p. 188.

which most if not all his successors rejected on philosophical grounds. So Plotinus tells us that a part of the soul does not come down to body with the rest »⁹⁰⁴. Armstrong et Blumenthal semblent tous deux penser que les interlocuteurs de Plotin sont issus de la tradition platonicienne, mais demeurent prudents en ne les identifiant pas spécifiquement et en laissant de côté pas la question de savoir si cette doctrine est tirée des écrits de Platon⁹⁰⁵.

B. Fleet semble être le seul à identifier plus clairement les interlocuteurs de Plotin. Dans son commentaire au traité 6 (IV 8), Fleet précise qu'on ne trouve aucune mention d'une théorie de la non-descente partielle chez les moyens-platoniciens, si bien que celle-ci « apparaît être une innovation de la part de Plotin et que ces *autres* doit référer à des contemporains soit à l'intérieur, soit à l'extérieur de son cercle, même s'ils demeurent innomés »⁹⁰⁶. Fleet fait preuve de précaution en laissant cette question en suspens, mais nous souhaitons de notre côté risquer une interprétation, à savoir que τῶν ἄλλων visent en particulier des gnostiques.

La présence du verbe τολμάω (τολμήσαι) constitue le premier signe que Plotin s'adresse à des gnostiques. En effet, nous avons déjà relevé dans notre analyse du traité 10 (V 1) que le terme τόλμα était utilisé dans l'*Exégèse de l'âme* pour qualifier la chute de Sophia⁹⁰⁷. Il faut toutefois avouer que Plotin n'utilise pas ici le terme dans la même acception qu'en 10 (V 1), puisque dans notre chapitre à l'étude, le verbe rend compte de l'audace du philosophe néoplatonicien par rapport à l'opinion « des autres ». Néanmoins, nous avons montré qu'on

⁹⁰⁴ H. J. BLUMENTHAL, « On soul and intellect », p. 82-104, dans L. P. Gerson (éd.), *The Cambridge Companion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 92.

⁹⁰⁵ A. LINGUITI, *Plotin, traité I. 5*, Paris, Éditions du Cerf, 2007 prend moins de précautions, puisqu'il affirme que « La doctrine en question [de l'âme non-descendue] est orgueilleusement revendiquée par Plotin comme son interprétation originale de Platon » (p. 22). Le commentateur pense donc que Plotin tire cet enseignement des écrits de Platon. C. D'Ancona, qui fait un historique des interprétations donnant un bon aperçu de l'opinion homogène sur cette question parmi les commentateurs, suit également cette hypothèse (cf. D'ANCONA, p. 205-206).

⁹⁰⁶ FLEET, p. 183, nous traduisons librement. Le commentateur soutient une hypothèse semblable dans sa traduction au traité 2 (IV 7) : « Plotinus' contribution to the debate was to claim – apparently without Platonic authority – that one part of our soul remains always in the intelligible world, a claim explored in IV.8.8, 1-3 » (B. Fleet, *Plotinus. Ennead IV 7. On the Immortality of the Soul*, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2016, p. 256-257).

⁹⁰⁷ Voir notre développement sur le traité 10 (V 1) dans notre section « L'influence gnostique dans les traités de la période pré-porphyrine de Plotin », où nous renvoyons à l'*Exégèse de l'âme* (NH II, 4), 86, 28-31 et IRÉNÉE DE LYON, *Adv. Haer.*, I, 5, 4.

ne retrouvait aucune théorie de la non-descente partielle de l'âme chez les moyens-platoniciens, et qu'en respectant la chronologie des sources dont nous disposons, cette théorie-là apparaissait pour la première fois dans l'histoire dans le traité valentinien *l'Enseignement d'autorité (Authentikos Logos)* (NH VI, 3)⁹⁰⁸. Plotin retravaille toutefois cette idée et en fournit une interprétation nouvelle. Il ne viserait donc pas d'autres platoniciens, mais des gnostiques platonisants, puisque le philosophe sait très bien qu'il apporte son grain de sel à une théorie existant déjà chez ces derniers. Les moyens-platoniciens et les écoles platoniciennes environnantes, qui sont d'ailleurs à peu de choses près absents dans ce traité, ne peuvent être visés par cette pointe adressée par Plotin. En effet, ce dernier n'est tout simplement pas en dialogue avec cette tradition-là dans le traité 6 (IV 8). Ainsi, même si la théorie de la non-descente partielle de l'âme s'inscrit en faux contre la tradition platonicienne – c'est-à-dire, la branche platonicienne des gnostiques – et qu'elle offre une interprétation tout à fait nouvelle de Platon, le contexte gnostique du traité 6 (IV 8), qui plus est la présence de cette théorie chez les gnostiques, montrent qu'il s'agit bien là d'une réplique s'adressant particulièrement à ceux-ci.

Lignes 1-6 : Καὶ εἰ χρὴ [...] τῆς ψυχῆς ἄνω

La première partie du chapitre revient sur le statut de l'âme amphibie que l'on rencontre notamment au chapitre 4. Notons toutefois qu'au chapitre 8, Plotin insiste davantage sur le fait que la sensibilité sert tout de même de courroie de transmission afin de contempler. En effet, le philosophe prend bien soin de préciser que la partie qui se trouve dans le sensible ne domine pas l'âme, mais est plutôt dominée par les tentations corporelles. Ce passage de l'actif au passif est significatif dans la mesure où l'âme sensible reçoit les impressions et les pulsions provenant du corps, mais peut décider de ne pas y céder pour se concentrer sur les choses plus nobles et ainsi « être sensible aux choses que contemple la partie de notre âme qui se trouve là-haut ». L'âme sensible joue donc un rôle dans la remontée vers l'Intellect, puisqu'elle constitue une entité indivisible⁹⁰⁹ et doit tout entière être disposée à la contemplation pour parvenir à cette ascension vers les réalités supérieures.

⁹⁰⁸ Voir notre conclusion de notre section « La descente de l'âme chez les gnostiques.

⁹⁰⁹ 4 (IV 2).

Lignes 6-11 Τότε γὰρ ἔρχεται [...] ἀντιλαβόμεθα ἢ ἄμφω

Plotin reprend un platonisme classique qui insiste sur l'unité des parties – ou des puissances – de l'âme. Cette interprétation, qui est ancrée dans la tradition hellénistique, pourrait s'opposer à la vision gnostique de l'âme, où l'on trouve des âmes de types hyliques, psychiques et pneumatiques. Plotin tente ici d'insister sur le caractère homogène de l'âme, peu importe le corps qu'elle anime. Nul besoin, donc, d'être un élu afin de contempler, puisque nous possédons tous les mêmes facultés et fonctionnons tous de la même façon.

En outre, ce passage qui aborde les différentes parties de l'âme comme un tout qui doit être harmonieux témoigne d'une profonde réflexion qui anticipe la psychologie moderne. En effet, comme l'a jadis fait remarquer E. R. Dodds, le fait que l'âme ne connaît pas ce qui est arrivé à sa partie « avant que cela ne parvienne à l'âme tout entière » devance la notion du désir inconscient chez Freud⁹¹⁰. Cette idée semble provenir de la maxime socratique selon laquelle on fait toujours le mal involontairement et par ignorance⁹¹¹, puisque l'âme prend connaissance de ce qu'elle désire véritablement lorsqu'elle a raisonné sur le besoin qui hante la partie sensible. Ainsi, la partie discursive ou la partie sensitive doit juger de la légitimité d'une passion avant que celle-ci soit réellement connue de nous, ce qui nous permet de choisir de faire le bien et de ne pas simplement suivre nos désirs. Par ailleurs, cette manière d'expliquer les différentes parties de l'âme permet à Plotin de rendre compte du fait que le désir – qui est indissociable de l'âme – continue d'exister de manière latente lorsqu'on se tourne vers autre chose. Cependant, quand l'âme prend conscience de sa totalité grâce aux différentes opérations qu'elle peut exécuter⁹¹², elle devient en même temps capable d'évacuer les tentations corporelles – qu'elle ne désire par réellement – et de déterminer le véritable objet de son désir.

⁹¹⁰ E. R. DODDS, « Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus », *Journal of Roman Studies*, 50, 1960, p. 1-7.

⁹¹¹ Notamment dans le *Protagoras* en 352 C ; *Apologie de Socrate*, 25 D- 25 E.

⁹¹² J.-M. RIST, « Integration and the Undescended Soul in Plotinus », *American Journal of Philology*, 88, 1967, 88, 1967, p. 418.

Lignes 11-16 Πᾶσα γὰρ ψυχὴ [...] ἄνω πρὸς νοῦν

De la même manière que l'âme individuelle, dont les parties forment un seul et même tout, l'âme du monde est unie à l'âme du tout et elles constituent ensemble une seule entité. Au moins un autre passage chez Plotin nous permet de faire cette supposition, à savoir celui qui se trouve dans le grand traité *Sur les difficultés relatives à l'âme* :

Il y a bien, pourrait-on répondre, une différence entre les âmes [ψυχῶν διαφορά]. Ou ne vaudrait-il pas mieux dire qu'il en va ainsi dans la mesure où l'âme du monde n'a pas quitté l'âme totale, mais qu'elle est restée là-bas et qu'elle garde son corps autour d'elle [περὶ αὐτὴν τὸ σῶμα], tandis que les autres âmes, dans la mesure où ce corps existait déjà, ont reçu une part en partage, comme si l'âme qui en a le contrôle et qui est pour ainsi dire leur sœur leur avait préparé à l'avance des demeures [οἶον ἀδελφῆς ψυχῆς ἀρχούσης μοίρας διέλαχον, οἶον προπαρασκευασάσης ταύτης αὐταῖς οἰκίσεις]⁹¹³.

Il ne semble donc y avoir qu'une distinction logique entre ces deux âmes, puisque l'âme du monde n'a jamais quitté l'âme totale.

Lignes 15-16 : ὡς ἡ τέχνη οὐ [...] βουλεύεται

Voir notre section de l'introduction 4.4. : « Les recours à Aristote, aux stoïciens et aux épicuriens ».

Ligne 16 : τὸ κάτω αὐτῆς κοσμοῦντος ὅ τι ὅλου

Ce passage est difficile à comprendre pour plusieurs raisons. Faut-il en faire un groupe de phrase à part de la citation d'Aristote qui précède tout juste dans le texte ? C'est ce que la tradition a retenu, mais R. Vasilu a récemment proposé de lier τὸ κάτω αὐτῆς à la citation d'Aristote (ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται) et d'apposer une virgule afin de couper la phrase, lisant ainsi τὸ κάτω αὐτῆς, κοσμοῦντος ὅ τι ὅλου⁹¹⁴. De cette manière, on pourrait lire la phrase de la manière suivante : « [...], mais par l'Intellect, comme 'la technique ne délibère pas' de ce qui est au-dessus d'elle, organisant ce qui se situe au-dessous l'âme totale ». Il s'agirait donc d'une analogie entre la conception aristotélicienne de la technique et la vision

⁹¹³ PLOTIN, 27 (IV 3), 6, 12-16, trad. L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 2005, p. 71. Pour une lecture de ce passage difficile voir, en plus des notes chez Brisson (p. 221), J. M. DILLON et H. J. BLUMENTHAL, *Ennead. IV, 3 - IV,4.29, Problems concerning the soul*, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2015, p. 198-199.

⁹¹⁴ A. VASILU, « Note critique : ... τὸ κάτω αὐτῆς κοσμοῦντος ὅ τι ὅλου (Enneadi, IV, 8, 8, 16): una problema di critica testuale », *Chôra*, 2, 2004, p. 186.

de l'activité démiurgique chez Platon⁹¹⁵. Cette lecture est intéressante et possible, mais nous préférons ne pas l'adopter pour deux raisons principales liées au contexte dans lequel cette citation d'Aristote s'inscrit. Premièrement, le sujet principal de la phrase demeure l'âme totale, qui met en ordre le sensible tout en demeurant au-dessus de lui. La technique se retrouve donc énumérée à titre d'exemple de choses qui ne procèdent pas par raisonnement et qui agissent uniquement par l'Intellect. Deuxièmement, la question du démiurge est à peu de choses près évacuée du traité 6 (IV 8)⁹¹⁶. Il serait donc étonnant que Plotin y ait recours tout à la fin de son traité. Comme la phrase se comprend très bien comme un génitif absolu et qu'elle s'inscrit mieux dans le contexte général du traité, nous préférons garder la lecture d'H-S⁹¹⁷, et ce, même si la phrase apparaît moins élégante. On connaît le grec tortueux de Plotin (*VP.*, 13) et c'est peut-être là pourquoi le passage est si difficile à comprendre

Lignes 16-22 : Αἰ δ' ἐν [...] καὶ ἡδονὴ ἡπάτησε

Plotin rappelle l'idée générale du traité en mentionnant que les âmes qui viennent dans le sensible sont certes troublées à cause de la sensation, mais continuent aussi de posséder ce qui est supérieur. Il demeure donc possible d'atteindre les intelligibles, et ce, même si la sensation nous fait saisir des choses contraires à la nature. Cependant, Plotin insiste ici sur la difficulté se détacher de la sensation, les âmes individuelles étant comme prisonnière des désirs du corps et des choses qu'elles appréhendent. Le pessimisme à l'égard du corps dans cette section sera atténué par les dernières lignes du traité.

Lignes 22-23 : Τὸ δέ ἐστι [...] δὲ διαγωγὴ ὁμοία

Ce traité se termine en rappelant que tous peuvent espérer atteindre l'Intellect si l'on s'adonne à la philosophie. Plotin pourrait ici souligner ce point de nouveau parce qu'il

⁹¹⁵ *Ibid.*

⁹¹⁶ Il faut toutefois avouer que la délibération fait partie des caractéristiques du démiurge dans le *Timée*, 30 B 1 (cf. J. WILBERDING, *Plotinus' Cosmology. A Study of Ennead II.1 (40): Text, Translation, and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 169-170). Cependant, le point central de Plotin est justement de montrer que le processus de l'âme totale s'effectue sans le raisonnement !

⁹¹⁷ Voir aussi nos commentaires à même la traduction.

s'adresse à des adversaires gnostiques qui font de l'ascension contemplative une chose impossible à atteindre pour ceux qui ne sont pas nés avec une âme pneumatique.

Conclusion

Notre recherche permet de conclure que la descente de l'âme dans les corps est bel et bien liée, chez Plotin, aux thèses gnostiques. Si le philosophe se réapproprie la théorie de la descente de l'âme que l'on retrouve chez les gnostiques, il l'a réinvente également et en fournit une interprétation tout à fait innovatrice. Comme nous l'avons souligné lors de notre section 5 sur *La descente de l'âme chez Plotin*, « il apparaît difficile de conclure quoi que ce soit sur la véritable origine de la non-descente partielle de l'âme ». Cependant, à la lumière de notre commentaire, nous espérons avoir pu convaincre le lecteur que les gnostiques ont un grand rôle à jouer dans l'élaboration de cette théorie. Il ne faut certes pas négliger les sources grecques auxquelles Plotin se réfère souvent, mais on ne peut nier qu'il existait une discussion critique avec les gnostiques au moment où le philosophe néoplatonicien s'affairait à rédiger son traité 6 (IV 8).

Bibliographie

TEXTES ET TRADUCTIONS DE PLOTIN

Présentés selon l'ordre chronologique des traités de Plotin

Enneades praemisso Porphyrii De vita Plotini deque ordine librorum eius libello, v. I-II, édition par R. Volkmann, Lipsiae, Teubner, 1883-1884.

Ennéades, t. I-VII, éditions et traduction par É. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1938.

Schriften, t. I-VI, traduction allemande par R. Harder, R. Buetler et W. Theiler, Hamburg, F. Meiner, 1956-1964.

Enneadi, t. I-III, traduction italienne et commentaire par V. Cilento, Bari, Laterza, 1947-1949 (réédition Naples Bibliopolis, 1986).

Plotini Opera, t. I-III, édité par P. Henry et H.-R. Schwyzer, Oxford, Oxford University Press, 1951-1973.

Enneads, t. I-VII, édition et traduction anglaise par A. H. Armstrong, Cambridge (Mass.) et London, Loeb Classical Library, 1966-1988.

Enéadas, t. I-III, traduction espagnole par J. Igal, Madrid, Editorial Gredos, 1982-1998.

Œuvres Complètes, t. I-II, nouvelle édition, traduction française et notes, sous la direction de J.-M. Narbonne et L. Ferroni, Paris, Les Belles Lettres, 2012-2018.

Traité 1-6, sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2002.

Traité 2 (IV 7), traduction et commentaire par A. Longo, Paris, Éditions du Cerf, 2009.

Traité 3 : III, 1, traduction et commentaire par M. Chappuis, Paris, Éditions du Cerf, 2006.

Traité 4 : IV, 2, traduction et commentaire par M. Chappuis, Paris, Éditions du Cerf, 2006.

Traité 5: V, 9, traduction et commentaire par A. Schniewind, Paris, Éditions du Cerf, 2007.

La discesa dell'anima nei corpi (ENN. IV. 8): pseudo-teologia di Aristotele, capitoli I E 7, introduction, édition, traduction italienne et commentaire par C. D'Ancona, Padova, Il poligrafo, 2003.

Ennead IV. 8, traduction anglaise et commentaire par B. Fleet, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2012.

- Traité 7-21*, sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2003.
- Traité 9 (VI 9)*, traduction et commentaire par P. Hadot, Paris, Éditions du Cerf, 1994.
- Ennead V.1*, introduction, traduction anglaise et commentaire par E. D. Perl, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2015.
- Traité 20, I, 3, Sur la dialectique*, traduction et commentaire par J.-B. Gourinat, Paris, Vrin, 2016.
- Traité 21 : IV, 1*, traduction et commentaire par M. Chappuis, Paris, Éditions du Cerf, 2008.
- Traité 25: II, 5*, traduction et commentaire par J.-M. Narbonne, Paris, Éditions du Cerf, 1998.
- Ennead II. V. On What is potentially and What Actually*, introduction, traduction anglaise et commentaire par C. Arruzza, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2015.
- Traité 22-26*, sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2004.
- Ennead III. 6: on the impassivity of the bodiless*, introduction, traduction anglaise et commentaire par B. Fleet, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Traité 27-29, Sur les difficultés relatives à l'âme: trois livres*, traduction et commentaire par L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 2005.
- Ennead. IV, 3 - IV,4.29, Problems concerning the soul*, introduction, traduction anglaise et commentaire par J. M. Dillon et H. J. Blumenthal, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2015.
- Ennead. IV, 4.30- 45 and IV, 5, Problems concerning the soul*, introduction, traduction anglaise et commentaire par G. Gurtler, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2015.
- Traité 30-38*, sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2006
- Ennead II 9 « Against the Gnostics »*, introduction, traduction anglaise et commentaire par S. Gertz, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2012.
- Ennead II 9 « Against the Gnostics »*, introduction, traduction anglaise et commentaire par N. Spanu, Birmingham, University of Birmingham, 20012.
- Traité 36: I, 5*, traduction et commentaire par A. Linguiti, Paris, Éditions du Cerf, 2007.
- Traité 38 (VI 7)*, traduction et commentaire par P. Hadot, Paris, Éditions du Cerf, 1988.
- Traité 42-44, Sur les genres de l'être I, II et III*, introduction, traduction et commentaire par L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 2008.

Traité 45-50, sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, France, GF Flammarion, 2009.

Traité 49, traduction et commentaire par B. Ham, Paris, Éditions du Cerf, 2000.

Traité 50 (III, 5), traduction et commentaire par P. Hadot, Paris, Éditions du Cerf, 1990.

Traité 51-54. Vie de Plotin, sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, France, GF Flammarion, 2010.

Traité 53 (I, 1), traduction et commentaire par G. Aubry, Paris, Éditions du Cerf, 2004.

Textes et traductions d'autres auteurs anciens

ALEXANDRE D'APHRODISE, *De Mantissa (De l'âme II)*, traduction par R. Dufour, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013.

ARISTOTE, *De l'âme*, introduction, traduction et commentaire par R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 1993.

ARISTOTE, *Métaphysique*, vol. I-II, traduction et commentaire par J. Tricot, Paris, Vrin, 2002 [édition refondue 1964].

ARISTOTE, *Physique*, traduction et commentaire par P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2002.

ARISTOTE, *De la génération des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 2002 [1961].

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction et commentaire par R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004.

ARISTOTE, *Traité du ciel*, traduction et commentaire par P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2004.

ARISTOTE, *Œuvres complètes*, traduction sous la direction de P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2014.

HÉRACLITE D'ÉPHÈSE, *Fragments*, traduction et commentaire par M. Conche, Paris, Presses universitaires de France, 2011.

HÉRACLITE D'ÉPHÈSE, *Fragments: citations et témoignages*, traduction et commentaire par J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2004.

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* (188), édition et traduction par A. Rousseau et L. Doutreleau, Paris, Éditions du Cerf, « Sources chrétiennes », Livre I, n°263-264, 2 vol. , 1979 ; Livre II, n°293-294, 2 vol. , 1982 ; Livre III, n°210-211, 2 vol. : 1974 ; Livre IV, n°100, 1965 ; Livre V, n°152-153, 2 vol. , 1969.

NUMENIUS, *Fragments*, édition et traduction par É. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

ORACLES CHALDAÏQUES, *Fragments*, édition et traduction par É. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

PLATON, *Œuvres complètes, Tome X, Timée - Critias*, texte établi et traduit par A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 2002 [1925].

PLATON, *Œuvres complètes, Tome XIII – Ire partie*, texte établi et traduit par J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1926.

PLATON, *Phédon*, introduction, traduction et notes par M. Dixsaut, Paris, GF Flammarion, 1991.

PLATON, *La République*, introduction, traduction et notes par G. Leroux, Paris, France, GF Flammarion, 2004 [2002].

PLATON, *Œuvres complètes*, sous la direction de L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 2008.

PLATON, *Timée ; Critias*, introduction, traduction et notes par L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 1992.

PLATON, *Parménide*, introduction, traduction et commentaire par L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 1994.

PLUTARQUE, *Œuvres Morales*, t. VII.2, édition et traduction par R. Klaerr et Y. Vernière, Paris, Les Belles Lettres, 1974.

PLUTARQUE, *Œuvres morales. Tome VII, 1ère partie: Traités de morale (27-36)*, édition et traduction par J. Dumortier, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

PLUTARQUE, *Œuvres morales, VII*, édition et traduction par J. Hani, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

PLUTARQUE, *Œuvres morales. Tome IV : Traités 17 à 19. Conduites méritoires des femmes - Étiologies romaines - Étiologies grecques - Parallèles mineurs*, édition et traduction par J. Boulogne, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

PLUTARQUE, *Œuvres morales. Tome XV. 2e partie. Traité 72, Sur les notions communes. Contre les stoïciens*, édition et traduction par M. Casevitz, Paris, France, Les Belles Lettres, 2002.

PLUTARQUE, *Œuvres morales. Tome XV. 1ère partie. Traité 70, Sur les contradictions stoïciennes. Traité 71, Synopsis du traité « Que les stoïciens tiennent des propos plus paradoxaux que les poètes »*, édition et traduction par M. Casevitz, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

PORPHYRE, *La vie de Plotin*, t. I-II, édité par L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et D. O'Brien, avec une préface de J. Pépin, Paris, Vrin, 1982-1992.

PROCLUS, *The elements of theology*, introduction, traduction et commentaire par E. R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1992 [1963].

Traité gnostiques

Allogène (L') (NH XI, 3), édition, traduction et commentaire par W.-P. Funk, P.-H. Poirier, M. Scopello et J. D. Turner, Québec/Louvain/Paris, Presses de l'Université Laval/Peeters, 2004.

Écrits gnostiques : la bibliothèque de Nag Hammadi, J.-P. Mahé et P.-H. Poirier (éds.), Paris, Gallimard, 2007.

Marsanès (NH X, 1), édition, traduction et commentaire par W.-P. Funk, P.-H. Poirier et J. D. Turner, Québec/Louvain, Presses de l'Université Laval/Peeters, 2000.

Nag Hammadi scriptures (The), M. Meyer (éd.), New York, Harper One, 2007.

Paraphrase de Sem (La) (NH VII, 1), édition, traduction et commentaire par M. Roberge, Québec/Louvain/Paris, Presses de l'Université Laval/Peeters, 2000.

Traité Tripartite (Le) (NH I, 5), édition, traduction et commentaire par E. Thomassen et L. Painchaud, Québec, Presses de l'Université Laval, 1989.

Trois Stèles de Seth (Les) : hymne gnostique à la triade (NH VII, 5), édition, traduction et commentaire par P. Claude, Québec, Presses de l'Université Laval, 1983.

Zostrien (NH VIII,1), édition, traduction et commentaire par C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirier et J. D. Turner, Québec/Louvain/Paris, Presses de l'Université Laval/Peeters, 2000.

Commentaires et articles scientifiques

ARMSTRONG, A. H., « Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus », dans *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente: atti del Convegno internazionale, Roma, 5-9 ottobre 1970*, Rome, Accademia nazionale dei Lincei, 1974, p. 171-194.

ARNOU, R., « Praxis » et « Theoria » : *Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Paris, F. Alcan, 1921.

AUBIN, P., *Le problème de la « conversion »*, Paris, Beauchesne, 1963.

AUBRY, G., « Metaphysics of Soul and Self in Plotinus », dans P. Remes and S. Slaveva-Griffin (éds.), *The Routledge handbook of neoplatonism*, London, 2014.

BEATRICE, P. F., « The Word “*Homoousios*” from Hellenism to Christianity », dans *The American Society of Church History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

BLAKELEY, D. N., « Plotinus as environmentalist ? Mystical unity and the cosmos », dans Thomas M. (éd.), *The Greeks and the environment*, New-York/Oxford, Laura et Robinson, 1997.

BLAKELEY, D. N., « The Mysticism of Plotinus and Deep Ecology », *Journal of Philosophical Research*, vol. 29, 2004, p. 1-28.

BLUMENTHAL, H. J., *Plotinus' psychology*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971.

BLUMENTHAL, H. J., *Soul and intellect: studies in Plotinus and later neoplatonism*, Aldershot, Aldershot, Variorum, 1993.

BLUMENTHAL, H. J., « On soul and intellect », dans L. P. Gerson (éd.), *The Cambridge Companion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 82-104.

BODÉÛS, « L'Autre homme de Plotin », *Phronesis*, 28, 3, 256-264, 1983.

BODÉÛS, R., *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Saint-Laurent/Paris, Bellarmin/Les Belles Lettres, 1992.

BONAZZI, M., *À la recherche des idées: platonisme et philosophie hellénistique d'Antiochus à Plotin*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2015.

BRISSE, L., « Logos et logoi chez Plotin. Leur nature et leur rôle », *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n° 8, 1999, p. 87-108.

BRISSE, L., « Peut-on parler d'union mystique chez Plotin ? », dans Alain Dierkens et Benoît Beyer de Ryke (éds.), *Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2005, p. 61-72.

BRISSE, L., « Plotinus and the Magical Rites Practiced by the Gnostics », dans K. Corrigan et T. Rasimus (éds.), *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World*, Leiden, Brill, 2013, p. 443-458.

BURKERT, W., « Plotin, Plutarch und die platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedokles », dans J. Mansfeld et L. M. de Rijk (éds.), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its continuation*, 1975, p. 137-146.

BUSSANICH, J., « Mystical Elements in the Thought of Plotinus », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, n° 36, 7, 1994, p. 5300-5330.

CALUORI, D., « The Essential Functions of a Plotinian Soul », *Rhizai: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 2, 1, 2005, p. 75-93.

CALUORI, D., « Reason and Necessity: the Descent of the Philosophers Kings », Oxford, Oxford Studies in Ancient Philosophy, 40, 2011, p. 7-27.

CALUORI, D., *Plotinus on the soul*, Cambridge, Cambridge University press, 2015.

CAMBRON-GOULET, M., *Les critiques et les pratiques de l'oralité et de l'écriture dans la tradition philosophique grecque de l'Antiquité*, thèse présentée à la Faculté des arts et sciences, Université de Montréal, 2011.

CAMBRON-GOULET, « Gender construction and social connections in Porphyry's *Ad Marcellam* », à paraître.

CHARRUE, J.-M., *Plotin lecteur de Platon*, Paris, les Belles Lettres, 1993.

CHARRUE, J.-M., *Illusion de la dialectique et dialectique de l'illusion*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

CHARRUE, J.-M., *Néoplatonisme: de l'existence et de la destinée humaine*, Paris, L'Harmattan, 2014.

CHIARADONNA, R. (éd.), *Studi sull'anima in Plotino*, Naples, Bibliopolis, 2005.

CHIARADONNA, R., « La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelligibili », dans E. Canone (éd.), *Per una storia del concetto di mente*, Rome/Firenze, Leo S. Olschki, 2005.

CLARK, S., « Plotinus: Body and Soul », dans L. P. Gerson (éd.), *The Cambridge companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge university press, 1996, p. 275-291.

CORRGIAN, K., « On the Generation of Matter in the Enneads », *Dionysus*, 12, 1988, p. 17-24.

CORRIGAN, K., *Reading Plotinus. A Practical Introduction to Neoplatonism*, West Lafayette, Purdue University Press, 2005.

COURCELLE, P., « Tradition platonicienne et tradition chrétienne du corps-prison », dans *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente: atti del Convegno internazionale, Roma, 5-9 ottobre 1970*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1974, p. 265-325.

DELATTRE, D. et POIRIER, J.-L., *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988.

DE LIBERA, A., *La philosophie médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

DILLON, J., « The Theory of Three Classes of Men in Plotinus and Philo », dans J. Dillon (éd.), *The Golden Chain: Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Aldershot, VT: Variorum, 1990.

DILLON, « The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Theory », dans B. LAYTON (éd.), *The rediscovery of gnosticism: proceedings of the International conference on gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, Leiden, E. J. Brill, 1981, p. 357-364.

DODDS, E. R., THEILER, W., HADOT, P., PUECH, H.-C., DÖRRIE, H., CILENTO, V., HARDER, R., SCHWYZER, H. R., ARMSTRONG, A. H., *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité classique, t. V.*, Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 1960.

DODDS, E. R., « Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus », *Journal of Roman Studies*, 50, 1960, p. 1-7.

DODDS, E. R., *Pagan and Christian in an age of anxiety: some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

DUFOUR, R., « Le rang de l'âme du monde au sein des réalités intelligibles et son rôle cosmologique chez Plotin », dans L. Brisson (dir.), *Études Platoniciennes III, L'âme amphibie, Études sur l'âme selon Plotin*, Paris, Belles Lettres, 2006.

DUMONT, J.-P., *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988.

ELIASSON, E., « Plotinus' reception of Epicurean atomism in *On Fate*, tr. 3 (*Enn.* III 1) 1-3, dans D. P. Taormina et A. Longo (éds.), *Plotinus and Epicurus* Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 160-176.

EMILSSON, E.K., « Platonic Soul-Body Dualism in the early centuries of the Empire to Plotinus », *ANRW*, 1994, p. 5331-5362.

EMILSSON, E.K., *Plotinus on intellect*, Oxford, Clarendon Press, 2007.

FATTAL, M., *Études sur Plotin*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 2000.

FESTUGIÈRE, A.-J., *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

FESTUGIÈRE, A.-J., *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971.

FESTUGIÈRE, A.-J. et MASSIGNON, L., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, les Belles Lettres, 2014 [1942].

FINAMORE, J. F. et DILLON, J. M., *Iamblichus. De Anima*, Leiden, Brill, 2002.

GERSON, L. P., *Plotinus*, London, Routledge, 1994.

GERSON, L. P. (éd.), *The Cambridge companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge university press, 1996.

GERSON, L. P., « Plotinus On Akrasia: The Neoplatonic Synthesis », dans C. Bobonich et P. Destrée (éds.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Leiden, Brill, 2007, p. 265-282.

GOLITSIS, P., *Les commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la « Physique » d'Aristote: tradition et innovation*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008.

GOULET, R. et MADEC, G., *Porphyre de Tyr, Sur le retour de l'âme. Un recueil provisoire des témoignages et des fragments avec une traduction française et des notes*, dans I. Bochet (éd.), *Augustin philosophe et prédicateur. Hommage à Goulven Madec*, 195, Institut des Études Augustiniennes, 2012, p. 111-184.

GOULET-CAZÉ, M.-O., « L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin », dans L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, D. O'Brien, *Porphyre. La Vie de Plotin*, t. I, Paris, Vrin, 1982.

GROSS, J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris, Librairie Lecoffre, 1938 [*The Divinization of the Christian according to the Greek Fathers*, trad. anglaise par P. A. Onica, Anaheim, Calif., A & C Press, 2002].

GUITTON, J., *Le Temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Vrin, 2004 [1933].

HADOT, P., « Platon et Plotin dans trois sermons de Saint Ambroise », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, vol. 82, n° 78, 1956, p. 278-296.

HADOT, P., *Porphyre et Victorinus*, I, Paris, Études Augustiniennes, 1968.

HADOT, P., « Patristique latine », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, vol. 82, n° 78, 1969, p. 278-296.

HADOT, P., « Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin », *Journal de psychologie*, no. 2-3, 1980, p. 243-266.

HADOT, P., « L'expérience mystique plotinienne », dans G. Boss et G. Seel (éds.), *Proclus et son influence: actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Zürich, Éditions du Grand Midi, 1987.

HADOT, P., *Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise Against the Gnostics*, dans H. J. Blumenthal et R. A. Markus (éds.), *Neoplatonism and early Christian thought*, London, Variorum Reprint, p. 124-137, 1981.

HEDRICK, C.W. (éd.), *Nag Hammadi codices XI, XII, XIII*, Leiden, Brill, 1990.

HO, P.-S., *Plotinus' mystical teaching of henosis: an interpretation in the light of the metaphysics of the one*, Frankfurt, Peter Lang, 2015.

HOFFMANN, P., « La définition stoïcienne du temps dans le miroir du néoplatonisme (Plotin, Jamblique) », dans G. Romeyer Dherbey et J.-B. Gourinat (éds.), *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 487-521.

INWOOD, B., *The poem of Empedocles: a text and translation with an introduction*, Toronto, University of Toronto Press, 2001.

JANKÉLÉVITCH, V., *Plotin, « Ennéades » I, 3: sur la dialectique*, Jerphagnon, L. (éd.), Paris, Éditions du Cerf, 1998.

JONAS, H., « The Soul in gnosticism and Plotinus », dans *Le Néoplatonisme. Acte du Colloque International sur le néoplatonisme*, Paris, CNRS, 1971, p. 45-53.

KALLIGAS, P., « Living Body, Soul and Virtue in the Philosophy of Plotinus », *Dionysius*, vol. 18, 2000, p. 25-38.

KALLIGAS, P., « Plotinus against the Gnostics », *Hermathena. A Trinity College Review*, 169, 2000, p. 115-128.

KARFIK, F., « Parts of the Soul in Plotinus », dans D. Perler et K. Corcilius (éds.), *Partitioning the Soul: Debates From Plato to Leibniz*, Berlin, De Gruyter 2014, p. 107-148.

JANE COOPER, E., « Escapism or Engagement? Plotinus and Feminism » *Journal of Feminist Studies in Religion* 23, 1, p. 73-93.

JURASZ, I., « L'Intellect-Kronos chez Plotin. La place du mythe dans la noétique plotinienne », *Methodos [en ligne]*, 16, 2016, p. 1-29.

LACROIX, F., « Logismos et dianoia chez Plotin », *χώρα*, n° 14, 2016, p. 105-125.

LACROIX, F., « La naissance du terme ὁμοούσιος et sa continuité chez Plotin », dans F. Lacroix (éd.), *Salut gnostique et métaphysique plotinienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, à paraître.

LACROIX, F. et NARBONNE, J.-M., « Plotinus and the Gnostics », dans G. W. Trompf (éd.), *Gnostic World*, London/New-York, Routledge, 2017, p. 208-216.

LACROSSE, J., *La Philosophie de Plotin: intellect et discursivité*, Paris, Presses universitaires de France, 2003.

LARRÈRE, C. et LARRÈRE, G. R., *Du bon usage de la nature: pour une philosophie de l'environnement*, Paris, GF Flammarion, 2009.

LAURENT, J., *La mesure de l'humain selon Platon*, Paris, Vrin, 2002.

LAVAUD, L., « L'odyssée et l'exode: Les mystiques de Plotin et Grégoire de Nysse », *Le Philosophe: Laboratoire de Philosophie* (49), 2018, p. 81-91.

- LÉVINAS, E., *Totalité et infini*, Matinus, Nijhoff, 1971.
- LINGUITI, A., « Plotino sulla felicità dell'anima non discesa », dans A. Brancacci (éd.), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 213-236.
- LITWA, M., *Becoming Divine. An Introduction to Deification in Western Culture*, Eugene, OR, Wipf & Stock, 2013,
- LONG, A. A. et SEDLEY, D. N., *Les philosophes hellénistiques*, t. I-III, traduction par J. Brunschwig et P. Pellegrin Paris, GF Flammarion, 2001.
- LONGO, « Note sulla dottrina plotiniana dell'anima non discesa », dans M. Bonelli et A. Longo (éds.), « *Quid est veritas?* ». *Hommage à Jonathan Barnes*, Napoli, Bibliopolis, 2010, p. 219-231.
- MANSFELD, J., « Heraclitus, Empedocles, and Others in a Middle Platonist Cento in Philo of Alexandria », *Vigiliae Christianae*, vol. 39, n° 2, 1985.
- MARSH, J., « Euripides the misogynist? », dans A. Powell (éd.), *Euripides, Women and Sexuality*, Londres/New-York, Routledge, 1990, p. 32-75.
- MARSOLA, M., « “Heavy Birds” in tr. 5 (Enn. V 9) I.8: References to Epicureanism and the problem of the pleasure in Plotinus », dans D. P. Taormina et A. Longo, *Plotinus and Epicurus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 82-95.
- MARTINICH, A., « The Descent of the Soul in the Philosophy of Plotinus, *Kinesis* (35), 1970, p. 34-42.
- MAZILU, D., *Raison et mystique dans le néoplatonisme*, Bucarest, Zeta Books, 2008.
- MAZUR, Z., « Unio Magica », *Dionysius*, 22, 2004, p. 29-56.
- MAZUR, Z., « Intimations of A Pre-Plotinian Gnostic Provenance of the Noetic (Existence—Life—Intellect) Triad », point 7.1., dans F. Lacroix (éd.), *Salut gnostique et métaphysique plotinienne*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- MEIJER, P. A., « Stoicism in Plotinus' Ennead VI 9, 1 », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, vol. 30, n° 3, 1988, p. 61-76.
- MERLAN, P., *Monopsychism mysticism metaconsciousness: problems of the soul in the neoaristotelian and neoplatonic tradition*, The Hague, M. Nijhoff, 1963.
- MOREAU, J., *Plotin ou La gloire de la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1970.
- MOREL, P.-M., *Plotin: l'odyssée de l'âme*, Paris, Armand Colin, 2016.

NAESS, A. et AFEISSA, H.-S., *Écologie, communauté et style de vie*, Paris, Éditions Dehors, 2008.

NARBONNE, J.-M., *Plotin. Les deux matières*, Paris, Vrin, 1993.

NARBONNE, J.-M., *La métaphysique de Plotin: remarques sur une interprétation heideggérienne de l'Un plotinien*, Paris, Vrin, 2001.

NARBONNE, J.-M., « “Henösis” et ‘ Ereignis’ : Remarques sur une interprétation heideggérienne de l'Un plotinien », *Les Études philosophiques*, n° 1, 1999, p. 105-121.

NARBONNE, J.-M., « Tradition, philosophie et expérience dans la mystique plotinienne », dans P. Capelle-Dumont (éd.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 93-114.

NARBONNE, J.-M., « La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin: l'énigme résolue ? », *Quaestio*, n° 7, 2007, p. 123-164.

NARBONNE, J.-M., « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : la piste gnostique/hermétique de l'ἠμοούσιος », *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, n° 3, 2008, p. 691-708.

NARBONNE, J.-M., « L'arrière-fond néopythagoricien de la chute (σφάλμα/νεῦσις) de l'Âme dans la gnose et son écho dans les traités 33 et 34 de Plotin », *Laval théologique et philosophique*, vol. 68, n° 3, 2012, p. 627-638.

NIKULIN, D., « Unity and Individuation of the Soul in Plotinus », dans R. Chiaradonna (éd.), *Studi sull'anima in Plotino*, Naples, Bibliopolis, 2005, p. 277-304.

O'BRIEN, D., « 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*, vol. 167, n° 4, 1977, p. 401-422.

O'BRIEN, « Comment écrivait Plotin ? », dans L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et D. O'Brien, avec une préface de J. Pépin, *La vie de Plotin*, t. I, Paris, Vrin, 1982-1992, p. 330-367.

O'BRIEN, D., *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, Leiden, Brill, 1993.

O'BRIEN, D., « Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter », dans H. J. Blumenthal et R. A. Markus (éds.), *Neoplatonism and early Christian thought*, Londres, Variorum, p. 108-123.

O'DALY, G. J. P., « The presence of the One in Plotinus. On a difficulty in Ennead IV 8, 1 sq », dans *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente: atti del Convegno internazionale, Roma, 5-9 ottobre 1970*, Rome, Accademia nazionale dei Lincei, 1974, p. 159-169.

O'MEARA, D., « À propos d'un témoignage sur l'expérience mystique de Plotin ("Enn." IV 8 [6], 1, 1-11) », *Mnemosyne*, vol. 27, n° 3, 1974, p. 238-244.

O'MEARA, D., *Plotin: une introduction aux « Ennéades »*, Fribourg, Academic Press, 2004.

O'MEARA, D.J., « Plotin "historien" de la philosophie », dans *Philosophy and doxography in the imperial age*, Firenze, Aldo Brancacci, 2005, p. 103-112.

O'MEARA, D.J., « L'expérience de l'union de l'âme avec l'Intellect chez Plotin », dans D. P. Taormina (éd.), *L'essere del pensiero saggi sulla filosofia di plotino*, Napoli, Bibliopolis, 2010.

OPSOMER, J., « Plutarch on the division of the Soul », dans R. Barner, T. Brennan et C. Brittain (éds.), *Plato and the Divided Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 311-330.

PÉPIN, J., « Theories of Procession in Plotinus and the Gnostics », dans *Neoplatonism and Gnosticism*, New-York, 1992, p. 297-336.

PIGLER, A., *Plotin, une métaphysique de l'amour: l'amour comme structure du monde intelligible*, Paris, Vrin, 2002.

PLANTADE, E. et N., « Du conte berbère au mythe grec: le cas d'Éros et Psyché », *Revue des Études Berbères*, 9, 2013, p. 533-563.

POIRIER, P.-H., « À propos de la νεῦσις dans les textes de Nag Hammadi », *Laval théologique et philosophique*, vol. 68, n° 3, 2012, p. 691-626.

POIRIER, P.-H., « Comment les gnostiques se sont-ils appelés ? Comment doit-on les appeler aujourd'hui ? », *Sciences Religieuses*, 33, 2, 2004, p. 209-216.

PRADEAU, J.-F., *L'imitation du principe: Plotin et la participation*, Paris, Vrin, 2003.

QUISPEL, G., *Ptolémée. Lettre à Flora, traduction et commentaire*, Paris, Éditions du Cerf, 1949.

RICH, A. N. M., « Body and Soul in the Philosophy of Plotinus », *Journal of the History of Philosophy*, 1, 1, 1963, p. 1-15.

RIST, J. M., « Integration and the Undescended Soul in Plotinus », *American Journal of Philology*, 88, 1967, p. 410-422.

RIST, J. M., *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

RIST, J. M., « Idea of individuals in Plotinus. A reply to Dr. Blumenthal », *Revue internationale de philosophie*, n° 92, 1970, p. 298-303.

ROBERGE, M., « L'analogie sexuelle dans la Paraphrase de Sem », dans L. Paichaud et P.-H. Poirier (éds.), *Coptica-Gnostica-Manichaica*, Québec, Louvain, Paris, Presses de l'Université Laval, 2006, p. 847-871.

SANTA CRUZ, M. I., *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, Paris, Presses universitaires de France, 1979.

SAUDELLI, L., « Les dits d'Héraclite et l'influence gnostique chez Plotin, Enn. IV 8 [6], 1 », M.-A. Turnhout, Amir Moezzi et al., *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, 2009, p. 561-578.

SCHIAPARELLI, A., « Plotinus on Dialectic », dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2009, p. 253-287.

SCHNIEWIND, A., *L'éthique du sage chez Plotin: le paradigme du spoudaios*, Paris, Vrin, 2003.

SCHNIEWIND, A., « Les âmes amphibies et les causes de leur différence. À propos de Plotin, Enn. IV 8 [6], 4. 31-5 », dans R. Chiaradonna (éd.), *Studi sull'anima in Plotino*, Naples, Bibliopolis, 2005, p. 179-200.

SCHNIEWIND, A., « La Phronèsis est une sorte d'epilogismos », dans D. Lories et L. Rizzerio (éds.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de Phronèsis*, Paris, 2008, p. 199-215.

SCHUHL, P.-M., « Descente métaphysique et ascension de l'âme dans la philosophie de Plotin. », *Studi internazionali di filosofia*, n° 5, 1973, p. 81-84.

SINNIGE, T. G., *Six lectures on Plotinus and gnosticism*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999.

SINNIGE, T. G., « Gnostic influences in the early works of Plotinus and in Augustine », dans D. T. Runia (éd.), *Plotinus amid Gnostics and Christians*, Amsterdam, Uitgeverij/Free University Press, 1984, p. 73-97.

SZLÉZÁK, « L'interprétation plotinienne de la théorie platonicienne de l'âme », dans M. Fattal (éd.), *Études sur Plotin*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 2000, p. 173-191.

SONG, E., « War Plotin Gnostiker? », *The Journal of Greco-Roman Studies*, 30, 2007, p. 161-182.

SONG, E., « The ethics of descent in Plotinus », *Trinity College Dublin*, n° 187, 2009, p. 27-48.

SONG, E., *Aufstieg und Abstieg der Seele. Diesseitigkeit und Jenseitigkeit in Plotins Ethik der Sorge*, Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

SONG, E., « Ashamed of Being in Body? Plotinus versus Porphyry », dans F. Karfik et E. Song (éds.), *Plato Revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara*, Berlin, De Gruyter, 2013, p. 96-116.

SOARES SANTOPRETE, L., « L'emploi du terme 'ἀμφίστομος' dans le grand traité antignostique de Plotin et dans les Oracles Chaldaïques », dans M. Tardieu et H. Seng (éds.), *Actes du Colloque International Die Chaldaeischen Orakel. Kontext – Interpretation – Rezeption*, Heidelberg, 2010, p. 163-178.

SOARES SANTOPRETE, L., « Le mythe d'Ouranos, Kronos et Zeus comme argument antignostique chez Plotin », dans A. Van Den Kerchove et L. G. Soares Santoprete (dir.), *Gnose et Manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la route de la soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 829-858.

SMITH, A., « Eternity and Time », dans L.P. Gerson (éd.), *The Cambridge companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge university press, 1996, p. 196-216.

STAMATELLOS, G., *Plotinus and the presocratics: a philosophical study of presocratic influences in Plotinus' Enneads*, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 2007.

STEEL, C. G., *The Changing Self. A study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Bruxelles, Paleis der Academiën, 1978.

STERN-GILLET, S., « Plotinus on Metaphysics and Morality », dans P. Remes and S. Slaveva-Griffin (éds.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, London/New York, Routledge, 2014, p. 396-420.

SZLEZÁK, T. A., *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Bâle/Stuttgart, Schwabe & Co, 1979.

TARDIEU, M., « La Gnose Valentinienne et les *Oracles Chaldaïques*, ddans B. LAYTON (éd.), *The rediscovery of gnosticism: proceedings of the International conference on gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, Leiden, Brill, 1981, p. 194-237.

THOMASSEN, E., « The Platonic and the Gnostic 'Demiurge' », dans P. Bilde, H. K. Nielsen et J. P. Sorensen (éds.), *Apocryphon Severini*, Aarhus, Aarhus University Press, 1993, p. 226-244.

THOMASSEN, E., « The Derivation of Matter in Monistic Gnosticism », dans J. D. TURNER et R. D. MAJERCIK (éds.), *Gnosticism and later platonism: themes, figures, and texts*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000, p. 1-17.

TIMOTIN, A., « Langage discursif et non-discursif chez Plotin. À propos de l'Ennéade IV 3 [27], 18 », dans *Chôra*, 14, 2016, p. 127-137.

TORCHING, J., *Plotinus, Tolma, and the Descente of Being*, New-York, Peter Lang, 1993.

TORNAU, C., « Qu'est-ce qu'un individu ? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l'âme », *Les Études philosophiques*, vol. 3, n° 90, 2009, p. 333-360.

TROUILLARD, J., *La purification plotinienne*, Paris, Presses universitaires de France, 1955.

TROUILLARD, J., « Le “« Parménide »” de Platon et son interprétation néoplatonicienne », *Revue de théologie et de philosophie*, n° 23, 1973, p. 83-100.

TROUILLARD, J., *Raison et mystique: études néoplatoniciennes*, Paris, Éditions du Cerf, 2014.

TURNER, J. D., *Sethian gnosticism and the Platonic tradition*, Québec, Louvain, Paris, Presses de l'Université Laval, 2001.

VAN DEN BROEK, R., « The Authentikos Logos », *Vigiliae Christianae*, 33, 3, 1979, p. 260-286.

VASILU, A., « Note critique : ... τὸ κάτω αὐτῆς κοσμοῦντος ὃ τι ὅλου (Enneadi, IV, 8, 8, 16): una problema di critica testuale », *Chôra*, 2, 2004, p. 177-186.

VOILQUIN, J., *Les penseurs grecs avant Socrate: de Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

WILBERDING, J., *Plotinus' Cosmology. A Study of Ennead II.1 (40): Text, Translation, and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

YHAP, J., *Plotinus on the Soul*, Selinsgrove, Susquehanna University Press, 2010.

Lexiques, dictionnaires et ressources électroniques

BAILLY, A., *Le Grand Bailly. Dictionnaire grec-français*, édition revue Paris, Hachette, 2000.

Édition des textes de Nag Hammadi, L. Painchaud (dir.) : <https://www.naghammadi.org>

HUMBERT, J., *Syntaxe grecque*, Paris, Klincksieck, 2004.

LIDDEL, H.-G., SCOTT, R., JONES, H-S. et als., *A Greek English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

SLEEMAN, J. H., POLLET, G., *Lexicon Plotinianum*, Leiden, Brill/Louvain, Louvain University Press, 1980.

Thesaurus Linguae Graecae, University of California, Irvine : <http://stephanus.tlg.uci.edu>

RÉSUMÉ

La thèse vise à introduire, traduire et commenter le traité 6 (IV 8) *Sur la descente de l'âme dans les corps* de Plotin. L'introduction tente de remettre le traité dans le contexte historique dans lequel Plotin évoluait, à savoir un monde romain où le christianisme émergeait, mais celui-ci étant encore instable, plusieurs mouvements s'immiscent dans les débats métaphysiques de l'époque. Parmi ces tendances chrétiennes se retrouvent plusieurs groupuscules que l'on rassemble sous l'appellation « gnostiques », avec qui Plotin a assurément échangé pendant qu'il enseignait à Rome, puisqu'il a rédigé un traité qui s'efforce de les réfuter (33 [II 9], *Contre les gnostiques*). Dans cette thèse, nous cherchons donc à déterminer l'apport des gnostiques dans le traité 6 (IV 8), notamment en lien avec l'idée principale que Plotin avance, nommément la théorie de la non-descente partielle de l'âme.

MOTS CLÉS

Plotin. Gnosticisme. Traité 6. Sur la descente de l'âme dans les corps.

ABSTRACT

The thesis aims to introduce, translate in French and comment Plotinus's treatise 6 (IV 8) *On the Descent of Soul into Bodies*. The introduction elaborates on the historical context in which Plotinus was teaching, namely a Roman Empire overrun by an emergent christianism, yet instable, since many tendencies interfered in the metaphysical debates in vigour at the moment. Among these Christian bias can be found a plethora of groupuscules reassembled under the aegis of the name « Gnostics », with whom Plotinus assuredly debated while he was teaching at Rome, since he dedicated a treatise to refute them (33 [II 9] *Against the Gnostics*). Therefore, this thesis endeavours to determinate the Gnostic contribution to treatise 6 (IV 8) with a particular focus on the main theme that Plotinus put forward, namely the theory of the partial non-descent of the soul.

KEYWORDS

Plotinus. Gnosticism. Ennead IV 8. On the Descent of Soul into Bodies.